

Clara Alicia Jalif de Bertranou
(compiladora)

Semillas en el tiempo

El latinoamericanismo filosófico contemporáneo



Escuela Americana Latina

EDIUNC

UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

Semillas en el tiempo

El latinoamericanismo
filosófico contemporáneo

Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, República Argentina)
Rector: Lic. José Francisco Martín
Vicerrector: Ing. Juan Manuel Gómez
Sec. de Ext. Universitaria: Lic. Ricardo Sánchez

EDIUNC Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo
Director: Prof. René Gotthelf

La publicación de esta obra ha sido recomendada
por el Comité Editorial de la U.N Cuyo



Semillas en el tiempo

El latinoamericanismo
filosófico contemporáneo

Clara Alicia Jalif de Bertranou
(presentación y compilación)

Adriana Arpini	Laura Mues de Schrenk
Fernanda Beigel	Marisa Alejandra Muñoz
Alejandra Ciriza	Dina V. Picotri
Estela M. Fernández Nadal	María Luisa Rubinelli
José Luis Gómez-Martínez	Anne Steckner
Clara Alicia Jalif de Bertranou	Juan Carlos Torchia Estrada
Yohanka León del Río	Félix Valdés García
Rosa Licata	Diana de Vallescar Palanca

EDIUNC
Mendoza, 2001

Semillas en el tiempo

El latinoamericanismo filosófico contemporáneo

Clara Alicia Jalif de Bertranou (presentación y compilación)

Adriana Arpini
 Fernanda Beigel
 Alejandra Ciriza
 Estela M. Fernández Nadal
 José Luis Gómez-Martínez
 Clara Alicia Jalif de Bertranou
 Yohanka León del Río
 Rosa Licata
 Laura Mues de Schrenk
 Marisa Alejandra Muñoz
 Dina V. Picotti
 María Luisa Rubinelli
 Anne Steckner
 Juan Carlos Torchia Estrada
 Félix Valdés García
 Diana de Vallescar Palanca

Primera edición, Mendoza 2001

Diseño de cubierta e interior: Dpto. de Diseño
 Asesoría de Estilo: EDIUNC

Serie: América Latina n° 12

Presentación	7
Arturo Ardao (1912), <i>Juan Carlos Torchia Estrada</i>	17
Horacio Cerutti Guldberg (1950), <i>Laura Mues de Schrenk</i>	43
Carlos Cullen Soriano (1943), <i>Dina V. Picotti C.</i>	53
Enrique Dussel (1934), <i>Anne Steckner</i>	61
Raúl Fornet-Berancourt (1946), <i>Diana de Vallescar Palanca</i>	81
Paulo Freire (1921-1997), <i>Rosa Licata</i>	91
Pablo Guadarrama González (1949), <i>Yohanka León del Río y Félix Valdés García</i>	103
Franz Joseph Hinkelammert (1931), <i>Alejandra Ciriza</i>	117
Rodolfo Kusch (1922-1979), <i>María Luisa Rubinelli</i>	133
Francisco Miró Quesada (1918), <i>Clara Alicia Jalif de Bertranou</i>	143
María Luisa Rivara de Tuesta (1930), <i>Marisa Alejandra Muñoz</i>	155
Arturo Andres Roig (1922), <i>Estela M. Fernández Nadal</i>	165
Augusto Salazar Bondy (1925-1974), <i>Adriana Arpini</i>	189
Juan Carlos Scannone (1931), <i>Dina V. Picotti</i>	211
Alejandro Serrano Caldera (1938), <i>Fernanda Beigel</i>	225
Ricarte Soler (1932-1995), <i>Estela M. Fernández Nadal</i>	239
Abelardo Villegas (1934-2001), <i>Adriana Arpini</i>	257
Gregorio Weinberg (1919), <i>Rosa Licata</i>	281
Leopoldo Zea (1912), <i>José Luis Gómez-Martínez</i>	293
Sobre los autores	307
Índice de autores	313
Índice	315

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*
 ISBN 950-39-0027-1
 Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
 © EDIUNC, 2001
 Centro Universitario
 5500 Mendoza, República Argentina

Las páginas de este libro son fruto del esfuerzo de un equipo de investigadores y docentes por entender el latinoamericanismo filosófico contemporáneo en sus manifestaciones más representativas. Han nacido de la necesidad de sistematización de las ideas de los pensadores –dispersas en múltiples libros y escritos más breves– para acercarlas a un público amplio proveniente de distintas disciplinas y en un lenguaje accesible.

Los estudios contemporáneos sobre América Latina a los que aludimos implican un recorte temporal a partir de los años sesenta, pero se insertan en una tradición que arranca desde décadas previas, aunque la necesidad de pensar ésta, nuestra América, según la feliz expresión martiana, hunde sus raíces en los primeros despertares independentistas y se prolonga durante todo el siglo XIX. Vienen a nuestra memoria los nombres de los precursores Francisco de Miranda y Manuel de Salas; de los libertadores Simón Bolívar y José de San Martín; de sus continuadores José de Sucre y José Cecilio del Valle; de los fermentadores de la segunda independencia, Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, José Victorino Lastarria, Francisco Bilbao, Juan Montalvo y Benjamín Vicuña Mackenna; de polígrafos de la talla de Domingo Faustino Sarmiento; de los próceres caribeños José Martí y Eugenio María de Hostos, y de tantos más no menos insignes. Todos ellos fueron expresión de lo que podríamos llamar un “nacionalismo continentalista”, donde, sin xenofobia y sin chauvinismo, se combinaba el amor por la nación con el de la Patria Grande, y por ella y para ella escribieron páginas memorables.

Hacia el comienzo del siglo XX y en coincidencia con los años del centenario de los movimientos independentistas, las circunstancias incitan a una reflexión volcada sobre los destinos propios. Tres países despuntan sobre el contexto de Latinoamérica: México, Argentina y Perú, pues su tarea se irradia e influye en las respectivas regiones por sus inquietudes intelectuales. En los dos primeros países –a los cuales nos vamos a referir sin desconocer el rico acervo del resto del continente– esas inquietudes se dan en el seno de la vida universitaria. En el tercero vinculado con las preocupaciones sociales y

políticas que llevarían a cabo José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, precedidos, claro está, por la presencia tutelar de Manuel González Prada.

En México el fermento intelectual da lugar a la creación, en 1907, de la Sociedad de Conferencias, según la propuesta del arquitecto Jesús T. Acevedo, directo antecedente del Ateneo de la Juventud en 1909. Miembros activos de éste fueron los filósofos Antonio Caso y José Vasconcelos, el ensayista Alfonso Reyes, el compositor Manuel Ponce, el pintor y muralista Diego Rivera, el escritor Martín Luis Guzmán, el estudioso dominicano Pedro Henríquez Ureña y el poeta Enrique González Martínez, quienes crean una atmósfera propicia para la creación de la Universidad Nacional de México, en 1910, a propuesta de Justo Sierra, como paso previo a una independencia cultural, con el fin de "nacionalizar la ciencia" y "mexicanizar el saber", como bien lo expusiera en su discurso inaugural. A esta misma etapa de indagación de lo propio y verdadero antecedente del latinoamericanismo que nos ocupa, pertenecen la novela de la Revolución Mexicana, con la notoria obra de Mariano Azuela, *Los de abajo* (1915) y el opúsculo de Martín Luis Guzmán, *La querrela de México* (1915), su primer libro y su primera obra de ensayos. Bien ha dicho de este último José Luis Gómez-Martínez:

...Martín Luis Guzmán reclama no sólo la necesidad de descubrir a México, sino también que este conocimiento se haga a través de lo mexicano mismo, único modo, según él, de conseguir la independencia cultural y, en definitiva, una verdadera inteligencia de lo mexicano¹.

La senda quedaba señalada y sobre ella se volcarían los jóvenes ateneístas con Caso, seguido de Alfonso Cravioto, Henríquez Ureña, Reyes, Carlos González Peña, José Escofet y Vasconcelos, entre varios más. Del servilismo mimético durante el porfiriato se pasaba al deseo de autenticidad en todas las expresiones culturales, en un movimiento que fue también huida y superación del positivismo. De ese impulso por capturar lo propio, en décadas posteriores, resultaron las obras de Vasconcelos, *La raza cósmica* (1925) e *Indología* (1926); de Antonio Caso, *El problema de México y la ideología nacional* (1924) y *México. Apuntamientos de cultura patria* (1943); de Alfonso Reyes, *Pasado inmediato y otros ensayos* (1941) y *Ultima Tule* (1942), interpretación de la historia de América; de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), y tantas otras obras donde lo nacional seguía el camino

de lo universal, sin el perjuicio de la autocrítica, como lo puso de manifiesto el mismo Ramos. Simultáneamente se creaba en 1934 la editorial del Fondo de Cultura Económica, obra de Daniel Cossío Villegas, para servir al mismo propósito nacional.

Hacia la segunda mitad de los años '30 un hecho luctuoso y funesto vino a redundar en beneficio intelectual de la nación mexicana. La Guerra Civil Española se convertía en expulsora de personalidades de su mundo cultural y fue así que nombres prominentes hallaron refugio en el país azteca a través de la Casa de España en México, creada en 1938 por Cossío Villegas, y convertida en 1940 en El Colegio de México. Entre aquellos migrantes se destacan Joaquín Xirau, Juan Roura, Juan David García Bacca, María Zambrano, Jaime Serra Hunter, Eduardo Nicol, José María Gallegos Rocafull, Luis Recaséns Siches, Eugenio Imaz, Adolfo Sánchez Vázquez y José Gaos. Desde el punto de vista que nos interesa, correspondió a Gaos, el "trasterrado", el papel de foco rector e irradiante del curso posterior que tomarían los estudios sobre Latinoamérica, especialmente hacia una filosofía mexicana y de lo mexicano, a partir de su incorporación a la Casa de España el mismo año de su creación. Tal incitación puede explicarse por su idea de la filosofía, pues, como ha expresado su alumno y discípulo Luis Villoro:

Discípulo de Ortega y Gasset, formado en el historicismo y en la fenomenología, Gaos partía de la conciencia del condicionamiento histórico y la relatividad de toda filosofía. Cada filosofía corresponde a una perspectiva vital y cultural diversa. Esta diversidad le es esencial. Cada cultura, cada filósofo incluso, tiene su filosofía, en la que vitalmente se expresa².

De esta concepción se desprenderá su reconocimiento del pensamiento filosófico latinoamericano y su lugar en el proceso histórico, pues cada filósofo crea su propia filosofía y ésta refleja la realidad histórica desde su particular visión. De allí que dirá:

Americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arrazgados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América³.

La filosofía de Gaos actuó como un disparador que vino a sumarse al proceso de indagación de lo propio iniciado en décadas anteriores, pero ahora florecería en las mentes más jóvenes del momento, abarcando, incluso, el ámbito de la historia de las

¹ José Luis Gómez-Martínez, *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica*. Madrid, EGE Ediciones, p. 69.

² Luis Villoro, *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*. México, El Colegio Nacional-FCE, 1995, p. 79.

³ José Gaos, *Pensamiento de lengua española*. México, Ed. Siglo, 1945, p. 368.

ideas. El maestro español, en una actitud de respeto e interés, se ocupará personalmente de las contribuciones filosóficas del país que lo había acogido y es así como dedicará estudios a Ramos, Caso, Reyes, Oswaldo Robles, Vasconcelos, Justino Fernández y Edmundo O'Gorman, entre otros, y de esos afanes surgirán sus obras *El pensamiento hispanoamericano* (1944), *Pensamiento de lengua española* (1945), *En torno a la filosofía mexicana* (1953) y *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954). De aquella floración juvenil es preciso mencionar los primeros frutos en los nombres de Leopoldo Zea con sus dos primeras obras, *El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944); V. Junco Posadas, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México* (1944); Mona Lisa Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México, a través de los papeles de la Inquisición* (1945); Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México* (1948); José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (1948); Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950); Vera Yamuni Tabush, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española* (1951); F. López Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México* (1954); Edmundo O'Gorman, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos* (1951) y *La invención de América* (1958); y Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano* (1952). La lista podría continuar, pero baste con lo asentado para dar idea de la fuerza del clima intelectual por aquellos lustros, mas como hecho indicador también cabe agregar que hacia el final de la misma década del '40 Zea crea, con otros discípulos de Gaos, el llamado grupo Hiperión —cuyas ideas fundamentales se hallan contenidas en su estudio “La filosofía como compromiso”, verdadero manifiesto—, que en 1950 comienza la publicación de la serie “México y lo mexicano”. Como dice Abelardo Villegas:

A través de Gaos, ambas tradiciones [la fenomenología y el perspectivismo de Ortega] se nos presentaron juntas para renovar la idea de una filosofía que debía descender de las abstracciones presuntamente universalistas hacia lo que bien se hubiera podido llamar con una expresión de Hegel, el universal concreto, o la circunstancia.*

El caso argentino, comparado con México, ofrece menos riqueza en la elaboración de una filosofía de la argentinidad en las primeras décadas del siglo XX, aunque esta valoración debe ser radicalmente matizada al apreciar el correr del tiempo. Con la institucionalización de los estudios filosóficos en el país, merced a la creación de la

Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en 1895, la preocupación mayor se centra en formar las primeras promociones profesionales mediante el estudio de las fuentes clásicas de la filosofía, una vez vencido el positivismo reinante. Cabe aquí acotar que la Argentina fue el primero de los países de América Latina en superar esta corriente, cuya baralla correspondió a la primera promoción filosófica del siglo. en torno a 1910, aunque en la década del '20 todavía podían hallarse voces del movimiento que se superaba, aunque ciertamente menos vigorosas. El primer antecedente de su desplazamiento correspondió a la labor de Rodolfo Rivarola a través de la cátedra de Ética y Metafísica, en 1904, secundado en años inmediatamente posteriores por Alejandro Korn, Coriolano Alberini y Alfredo Franceschi. En aquel tiempo inicial decisiva resultó la primera visita de Ortega y Gasset, en 1916. Se podría decir que por su presencia de la orientación afrancesada se pasó a una germanización de la filosofía, pero el “yo y su circunstancia” no vino a redundar en una indagación de lo propio, como sucedió en el caso mexicano. Las primeras búsquedas del pasado filosófico, debidas a José Ingenieros y a Korn en *La evolución de las ideas argentinas e Influencias filosóficas en la evolución nacional*, respectivamente, corrieron paralelas al circunstancialismo. Lo propio puede decirse del trabajo de Ingenieros, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina* (1914), cuyo primer capítulo recibió el sugestivo título de “El sentido filosófico de la argentinidad”.

La apertura intelectual para considerar a ésta, la argentinidad, apareció por aquellos años condensada en libros que, desde el ensayo, cuestionaban las condiciones del país y retrataban la idiosincracia de sus habitantes, en un movimiento que tuvo su propia sinergia, simultáneamente con lo que en la filosofía académica tenía lugar, y el fenómeno se prolongó por toda la centuria. A propósito recordamos el nombre de Ricardo Rojas con sus obras *El país de la selva* (1907), *Cosmópolis* (1908), *La restauración nacionalista* (1909), *Blasón de plata* (1910), *La argentinidad* (1916), *Historia de la Literatura argentina* (1917-1922), *Eurindia* (1924), *Las Provincias* (1927) y *Silabario de la decoración americana* (1930). La *Historia de la Literatura argentina* resultó una obra reveladora del acervo literario nacional, pese al descreimiento de Paul Groussac. En las restantes planteó los tópicos más importantes de sus preocupaciones de pensador y escritor: la revalorización del pasado colonial, el papel de los caudillos en el interior del país y su incidencia en el ordenamiento federalista, las consecuencias negativas de la mentalidad extranjerizante canalizada a través de la ideología liberal, la puesta en valor de las tradiciones frente al cosmopolitismo, las bases psicológicas del criollo, etc.

*Abelardo Villegas, *Autognosis. El pensamiento mexicano en el siglo XX*. México, IPGH, 1985, p. 116-117.

El emergente nacionalismo cultural halló también en Manuel Gálvez a una de sus plumas más notorias en obras como *El diario de Gabriel Quiroga*, con el orientador subtítulo de *Opiniones sobre la vida argentina* (1910) y *El solar de la raza* (1912). La primera escrita como homenaje patrio al centenario de la independencia. En ambos textos se combina el nacionalismo espiritualista e hispanista para dibujar el perfil argentino —de valores católicos y tradicionales— frente a la tortuosa modernización que se imponía. Antecedente del revisionismo histórico, convertía en héroes las figuras denostadas por la historiografía liberal.

En esta casi sumaria e incompleta reseña de la meditación sobre la argentinidad es preciso apuntar los insoslayables nombres, ya en otra vertiente, de Raúl Scalabrini Ortiz con *El hombre que está solo y espera* (1931); la insinuante y pesimista prosa de Ezequiel Martínez Estrada con sus obras más notables: *Radiografía de la pampa* (1933), *La cabeza de Goliath* (1940), *Los invariantes históricos en el Facundo* (1947), y *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* (1948). Por la misma época Eduardo Mallea escribe sus ensayos *Conocimiento y expresión de la Argentina* (1935) e *Historia de una pasión argentina* (1937), más allá de la recepción crítica que recibiera, primero positiva, y luego negativa, cuando fue interpretado en clave de sector social que expresaba su pertenencia de clase. ¿Otros nombres? Saúl Taborda, Luis Juan Guerrero, Arturo Jauretche, Manuel Ugarte, ... y no son todos. Desde la vertiente filosófica, con la intención de describir y experimentar la epifanía de la nacionalidad, bajo el influjo del existencialismo, Carlos Astrada escribe *El mito gaucho*, en 1948.

En la misma década del '40 y en los años sucesivos comienzan a escribirse las historias nacionales de la filosofía, como parte de este movimiento de recuperación de la memoria y valoración de lo propio. Hecho que mostraba una laboriosidad llevada a cabo sin mayores estridencias, pero que ejemplificaba la dimensión creadora del pensamiento latinoamericano. En algunos casos la reflexión se extendía también al contexto más amplio del continente. Surgieron obras como las siguientes: Guillermo Francovich, *Filósofos brasileños* (1943) y *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (1956); Antonio Gómez Robledo, *La filosofía en el Brasil* (1946); Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba* (1949); Luis Washington Vita, *A filosofía no Brasil* (1950); Francisco Romero, *La filosofía en América* (1952); Augusto Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú* (1954); Leopoldo Zea, *La filosofía en México* (1955) y *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica* (1956); Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (1956); Joao Cruz Costa, *Esbozo de una*

historia de las ideas en el Brasil (1957), *Panorama da história do filosofia no Brasil* (1960) y *Contribuição à história das idéias no Brasil* (1967); Alfredo Carrillo Narváez, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica* (1959); Juan Carlos Torchia Estrada, *La filosofía en Argentina* (1961); Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (1963); Constantino Láscaris Comneno, *Historia de las ideas en Centroamérica* (1970), etc., etc. Con el paso de los años este movimiento ha hallado nuevos y renovados impulsos, cuya mención sería larga y no es nuestro propósito agotarla. Lo cierto es que esta actividad, en torno a los años sesenta, se presenta sincrónica y simultáneamente con lo que hemos llamado el latinoamericanismo filosófico contemporáneo.

¿Qué entendemos por tal? Se trata de una visión nueva, aunque no partía de cero, que no es asimilable a lo pensado y madurado en las décadas previas en la medida en que trabaja con categorías hasta el momento inéditas, al mismo tiempo que es fuertemente crítico, en algunos casos, del quehacer filosófico académico anterior. Algunas de esas categorías son: pobre, marginalidad, opresor, oprimido, centro, periferia, desarrollo, subdesarrollo, Latinoamérica, Europa, Norteamérica, Norte, Sur, Nación, originalidad, autenticidad, identidad, utopía, dependencia, liberación, sujeto, cultura, alienación, logocentrismo, eurocentrismo, amo, esclavo, alteridad, dialéctica, analéctica, civilización, barbarie, diferencia, diversidad, igualdad, pueblo, etc. Este latinoamericanismo es estrictamente una meditación sobre la realidad de América Latina efectuada con instrumental filosófico, pero que incorpora asimismo el aporte de las ciencias sociales en general. Entre las influencias teóricas provenientes de este campo, cabe citar la teoría de la dependencia económica elaborada por científicos sociales latinoamericanos durante la misma década, mas también debe mencionarse el aporte de la teología de la liberación, la fuerza de los hechos históricos y la situación política vivida en los distintos países, especialmente a partir de la Revolución Cubana (1959), con el ascendiente que esta misma tuvo a nivel continental, si bien filósofos como Zea desde años anteriores habían hecho expresas sus críticas a la cultura de la dominación, con independencia de las influencias que mencionamos.

Qué es América, qué es ser americano, cuál es su historia, cuáles son sus contribuciones, qué problemas se derivan de sus relaciones con el Occidente, qué problemas del pasado inciden en su presente, de qué modo debe asumir ese pasado, qué conflictos se desprenden de su estructura de clases, son algunas de las preguntas que vertebran el nuevo movimiento, que se cuestiona fuertemente la identidad latinoamericana. Este tipo de interrogantes ha dado lugar a un pensamiento que ha

puesto en estrecha vinculación la filosofía y la historia de las sociedades latinoamericanas y su lucha por la liberación. Con tal motivo ha pretendido una filosofía de carácter eminentemente "práctica", al modo como Juan Bautista Alberdi la enunció en su famoso "Curso de filosofía" de 1840, quien formuló la necesidad de una filosofía en relación con sus funciones sociales y su papel en el desarrollo de la civilización.

Brevemente, tres son las ideas fundamentales que han llevado a estos planteamientos: la necesidad de investigar la realidad americana; la de imaginar y crear soluciones a sus problemas; y la de examinar y proponer su inserción en el mundo en un enclave de equidad y justicia. Es en este sentido que todo el movimiento puede considerarse una filosofía para la liberación, a pesar de las diferencias teóricas profundas que aparecen en el pensamiento de sus representantes. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo no es un movimiento teóricamente homogéneo y ha sido propósito nuestro dar sistematicidad a las ideas para que el lector advierta, precisamente, sus diferencias. Con todo, un parámetro común mínimo los distingue y es la afirmación de América y la dignidad de ser americano, en su condición humana, y la necesidad de ser reconocidos como iguales en un mundo de asimetrías. Cuestiones que han reclamado asimismo para todos los pueblos del orbe, por lo que cabe hablar en ellos de un nuevo y renovado humanismo.

Hemos pensado que los principales usuarios de este libro serán estudiantes de filosofía y profesores e investigadores interesados en filosofía y pensamiento latinoamericano, sin una formación específica en la materia, cuyo campo de aproximación podrá ser la sociología, la literatura, la politología, la historia, o cualquier disciplina interesada en los estudios latinoamericanos. Cada artículo está destinado a servir a dos tipos de usos que el lector podrá hacer. Estará el lector "A" quien se encontrará en la posición de leerlo en toda su extensión y beneficiarse de sus detalles; y estará el lector "B" que tendrá menos tiempo o requerirá menor profundidad y acudirá a este volumen para una orientación rápida en un tópico determinado. El lector "B" podrá ser a menudo alguien con menos experiencia en este tipo de material y de la filosofía en general. Esto significa que cada entrada comienza con una breve sección, escrita en letra cursiva, que presenta el contenido de la misma entrada en forma sumaria, atractiva y simple. Esta sección es comprensible independientemente del resto del texto y no supone conocimientos que "B" pueda no tener. El resto de cada artículo trata el asunto con mayor profundidad e introduce material que no necesariamente aparece en la apertura y trasciende los requerimientos de "B". Por otro lado, cada artículo da alguna breve información biográfica, pero enfatiza más el

"trabajo" que la "vida". Cuando es necesario se indican circunstancias sociales, políticas y otras referencias que resultan relevantes para el pensamiento del autor.

Finalmente, al equipo de redacción de este libro, cuya carea no resultó sencilla en la recolección de las obras de los autores, debo mi sentido reconocimiento. Ellos son parte de las semillas en el tiempo.

Clara Alicia Jalif de Bertranou

Arturo Ardao (1912)
por Juan Carlos Torchia Estrada

Arturo Ardao es uno de los más importantes historiadores del pensamiento filosófico latinoamericano. Ha trazado el panorama completo de la historia de las ideas en el Uruguay y, dentro de ese panorama, ha hecho contribuciones fundamentales a varias figuras, entre ellas José Pedro Varela, Pedro Figari, Battie y Ordóñez, Rodó y Vaz Ferreira. Extendió su labor de historiografía filosófica a otros aspectos –pensadores y corrientes– del resto de América Latina y aun de España, por lo que deben mencionarse, aunque sólo como ejemplos, un libro sobre la filosofía de Andrés Bello y dos obras sobre Benito Jerónimo Feijóo. Ha realizado las investigaciones más minuciosas que se conocen sobre el origen del nombre 'América Latina'. Por sus trabajos sobre el asunto, es un autor imprescindible para el tratamiento de la cuestión del origen, el sentido y la función de la filosofía latinoamericana. Con relativa independencia de su labor latinoamericanista, ha cultivado la filosofía teórica o general en el campo de las relaciones entre espacio e inteligencia y en el de lo que ha denominado la "lógica de la inteligencia", aspectos omitidos en esta reseña por razones temáticas. En el orden generacional, Arturo Ardao ha sido testigo, intérprete y actor del proceso de intensa incrementación que experimenta la filosofía latinoamericana y su historiografía a partir de la década del '40 del siglo veinte, que coincide precisamente con sus comienzos como escritor. Por último, y en la medida en que maestros o contemporáneos que han sido cercanos en el trato o en la estimación ayudan también a dibujar un perfil de época, podrían recordarse en el caso de Ardao los incentivos recibidos de Francisco Romero, el aprecio por la obra de José Gaos y de Pedro Henríquez Ureña, y el inalterable compañerismo de generación con Leopoldo Zea.

Arturo Ardao nació en Lavalleja, Uruguay, en 1912. Doctor en Derecho por la Universidad de la República de su país, fue profesor de Historia de las Ideas en América en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la mencionada Universidad, entre 1949 y 1974. De dicha Facultad de Humanidades fue Decano (1968-1972) y Director de su Instituto de Filosofía (1963-1974). Enseñó también por largos años (1976-1988) en la Universidad Simón Bolívar, de Caracas. Además

de premios nacionales de alta distinción, obtuvo el Premio Interamericano Gabriela Mistral (1991). La Universidad de la República le otorgó en 1992 el Doctorado Honoris Causa.

La labor historiográfica

1. Las ideas en el Uruguay

Arturo Ardao es el fundador y el autor clásico de la historia de las ideas en el Uruguay. Sin menosprecio alguno por las valiosas contribuciones que se fueron desarrollando paralelamente a las suyas, como conjunto no hay nada comparable a lo producido en su larga vida de trabajo. Es más, toda nueva labor monográfica o enfoque diferente que aparezca en ese campo tendrá necesariamente que referirse a los cuadros construidos por él. Porque su tarea consistió, más que en reinterpretar un material establecido, en *crear* de hecho la historia de las ideas en su país, con materiales nunca antes ensamblados, organizándolos en una línea histórica hasta entonces no claramente dibujada.

Ardao ha desarrollado la historia del pensamiento uruguayo en varios libros y multitud de artículos. La base está dada por cuatro obras, que en conjunto abarcan esa historia desde fines del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX. Ellas son: *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* y *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*.

Filosofía pre-universitaria se publicó en 1945, y no es difícil comprobar la escasez de trabajos sobre la filosofía en el Uruguay antes de ese año. El lapso que cubre esta obra se extiende entre fines del siglo XVIII y la fecha, más bien tardía, de fundación de la Universidad en Montevideo (1849). El contenido está dado por tres corrientes: la escolástica, la Ideología y lo que Ardao llamaba entonces el *sansimonismo*. En este período no es uno de los rasgos de menor interés el entretrejimiento de las actividades filosóficas de ambas orillas del Río de la Plata, razón por la cual la escolástica y la Ideología del lado argentino tienen también cierta presencia en este estudio. *Filosofía pre-universitaria* contiene además un valioso apéndice y complementos documentales. El apéndice, al que su mera mención no hace justicia, ilustra sobre la difusión de las doctrinas de Fourier en Montevideo. Los materiales que Ardao tiene a su disposición, propios de este período, son

manifestaciones de la enseñanza —generalmente programas—, propuestas de reforma, expresiones institucionales y artículos de prensa.

El contenido filosófico correspondiente a la segunda mitad del siglo XIX, es decir, posteriores a la fundación de la Universidad, se expone en *Espiritualismo y positivismo* (1950). Como en el libro anterior, abundan en éste las citas documentales, oportunas por el carácter escasamente accesible de las fuentes. Según Ardao, tanto el espiritualismo como el positivismo fueron grandes climas de ideas en Uruguay, intensamente vividos por los sectores cultos y que dejaron su impronta en "todos los aspectos de la vida nacional: enseñanza, política, derecho, literatura, moral, religión", hasta convertirse en "materia de credo y de milicia" (*Espiritualismo y positivismo*, 16, 17). El eclecticismo se conoció de fuente francesa, sin que se diera ya la intermediación del proceso argentino.

De entre los varios representantes del positivismo atendidos por Ardao se destaca José Pedro Varela, al que dedica páginas excelentes y a quien considera "la mentalidad uruguaya más original y revolucionaria de su tiempo" (*Espiritualismo y positivismo*, 87-88). Los materiales que expresan las disputas entre positivistas y espiritualistas consisten principalmente en conferencias y artículos de estos autores. Los cuadros trazados por nuestro historiador son claros, densos de información y, además, animados. Nunca les falta la breve apreciación del personaje correspondiente en su individualidad definitoria.

De particular interés es el capítulo en que Ardao resume el significado del positivismo en la cultura uruguaya. Nos dice que esa corriente llevó a cabo una verdadera revolución cultural. La adhesión al positivismo promueve la investigación científica en el país, a diferencia de otros lugares de Latinoamérica, en que, a la inversa, el desarrollo científico promueve la floración filosófica del positivismo. Otra nota significativa es que el positivismo uruguayo proviene de Spencer y, más aún, de Darwin, sin mayores trazas de Comte. Está también ligado a las reformas educativas y a la interpretación del país en las dos últimas décadas del siglo XIX, siendo determinante para este enfoque la categoría de evolución. El positivismo, concluye Ardao, "fue deliberadamente acogido como instrumento de acción sobre la realidad nacional para modificarla y superarla" (*Espiritualismo y positivismo*, 231). Luego va quedando atrás, pero sin ser agresivamente combatido y sin dejar de ser tampoco una transitoria de los propios renovadores, como Rodó y Vaz Ferreira, por ejemplo.

Racionalismo y liberalismo (1962) persigue una trayectoria paralela a la de Espiritualismo y positivismo, pero ya no en el terreno filosófico propiamente dicho, sino en el de las disputas sobre la religión. Es una historia compleja, otra vez expresada en polémicas escritas, en varias etapas y por diferentes grupos con sus respectivos órganos de opinión. Es el recuento de una tensión entre la actitud ultramontana de la Iglesia y las fuerzas que defendían el liberalismo político y reclamaban más libertad de pensamiento y más tolerancia ideológica. Esas fuerzas eran la masonería, que sin embargo se mantenía dentro de un catolicismo genérico; y el "racionalismo deísta", bajo una intensa influencia de los escritos de Francisco Bilbao y sus maestros europeos. Pero después de 1880 el positivismo alterará el balance de estas fuerzas y radicalizará la situación, llegando al punto del agnosticismo y aun del ateísmo. Como "liberalismo" pasará al escenario político y se enfrentará a fondo con la Iglesia como institución social. Nada de lo dicho refleja la complejidad de personajes, opiniones y evolución de grupos en que esta historia consiste. Igualmente complejo es el desarrollo del liberalismo en el primer cuarto del siglo XX, y es de especial interés lo que Ardao tiene para decirnos sobre Rodó y Vaz Ferreira como manifestaciones del clima liberal, pero en ambos con un sentido de respeto por la religión que no se encuentra en las expresiones más extremas de la corriente.

Continuación y refuerzo de lo dicho en Espiritualismo y positivismo, y en cierto modo también en Racionalismo y liberalismo, es el libro Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico, publicado en 1951. El juego de fuerzas entre el catolicismo, el espiritualismo racionalista y el positivismo (en orden decreciente de apego a la religión revelada) es complejo en el caso de Uruguay, y no es extraño que se presentaran confusiones, como hacer de Batlle y Ordóñez un adepto al positivismo. El prolijo manejo de fuentes que realiza Ardao termina por completo con la tesis del Batlle positivista. Más importante aún es el carácter reiteradamente aclaratorio que el análisis tiene para la temática estudiada, más allá de la polémica ocasional. Una temática, corresponde decir también, que aunque propia de un país en particular, no debiera descuidarse para comprender asuntos semejantes en el resto de América Latina.

La serie panorámica del pensamiento filosófico en el Uruguay se completa con el siglo veinte. Publicado en 1956, por razones de fecha La filosofía en el Uruguay en el siglo XX abarca la primera mitad de esta centuria. Su Introducción es lectura muy recomendable para situar en bloque al siglo XIX uruguayo, especialmente porque reúne los hilos de los dos libros anteriores que se ocupan de ese período, y pone de relieve las diferencias de contenido con el siglo siguiente. En efecto, en el

siglo XX se afianzará el carácter técnico de la filosofía, se desenvolverá con mayor profesionalismo, pero junto con eso quedarán atrás las intensas polémicas, las campañas periodísticas, las agudas defensas y los emotivos ataques de posiciones filosóficas y religiosas. Lo que se gane en profesionalidad se perderá en agitación de grupos y en el efecto sobre el tejido social o por lo menos cultural.

En el panorama del siglo XX distingue Ardao cinco grandes corrientes: Filosofía de la Experiencia, Filosofía de la Materia, Filosofía de la Idea, Filosofía de la Iglesia y Filosofía de la Cultura, y examina los representantes de cada una. Este libro, en su estructura y su tono, es distinto de los anteriores. Se manejan textos filosóficos y no repercusiones de movimientos de opinión en el parlamento o la prensa. Sus cuadros son claros, de narrativa menos compleja aunque la riqueza filosófica sea mayor. El estilo, sin embargo, es el mismo de las obras previas a ésta: una actitud comprensiva y respetuosa, tanto cuando se puede suponer que el autor admira lo que expone como cuando no siente esa cercanía. Era el método necesario para dejar instalada esa historia en el mapa de las ideas latinoamericanas, algo que con intención crítica o polémica no se hubiera logrado. Tampoco el panorama de la primera mitad del siglo veinte estaba trazado, y Ardao lo inaugura. Del conjunto, la figura de Vaz Ferreira es la de mayor estatura filosófica.

Además de estas obras panorámicas, entre 1948 y 1970 Ardao publicó más de treinta artículos vinculados a los mismo temas, que de hecho amplían o complementan el contenido de aquellos libros de síntesis. Los reunió en Etapas de la inteligencia uruguaya (1971) y cubren los momentos filosóficos antes reconocidos.

De la época anterior a la creación de la Universidad incorporó páginas sobre Dámaso Larrañaga como hombre de ciencia; sobre Valentín Gómez, que enseñó Filosofía en el Colegio Carolino de Buenos Aires; y sobre Benito Andrés Lamas, considerado por Ardao como lo más destacado de la filosofía colonial en Montevideo. Las polémicas que se exponen en Racionalismo y liberalismo se amplían con un estudio sobre la presencia de Renan en el Uruguay (la de Montevideo fue posiblemente la primera edición castellana de la Vida de Jesús), y son objeto de un artículo que organiza el asunto en pocas páginas al hilo de la biografía intelectual de José Zorrilla de San Martín. De gran valor es también un grupo de artículos dedicados a José Pedro Varela y el "vareliano universitario". El que reproduce la introducción que Ardao escribió para Obras pedagógicas, de ese autor, es una pintura de mano maestra, donde Varela se levanta en mucho por encima de sus indiscutibles méritos

de educador. Por último, de la filosofía que abarca desde el positivismo hasta bien entrado el siglo veinte, es muy fructífera la dedicación al significado filosófico de Pedro Figari, al cual consagra siete artículos, entre ellos uno de los más sistemáticos y que reproduce el Prólogo de Ardao a *Arte*, estética, ideal, de aquel autor. Entre los que restan y son dedicados a filósofos se encuentra uno sobre José Pedro Massera, hasta ese momento prácticamente inédito, y otro sobre Antonio Grompone, como filósofo y educador, en un acertado retrato. Nada es prescindible en estos escritos, breves o extensos, ni nada es innecesariamente reiterativo, aunque se vuelva a tratar un tema previamente abordado.

De entre los autores, de los muchos tratados y con riesgo de injusticia, es muy importante, como se ha visto, la contribución que corresponde a José Pedro Varela y a Pedro Figari, cuyo estudio no podría prescindir de las páginas de Ardao. Sin embargo, por protagonismo, los nombres más salientes de la historia son Rodó y Vaz Ferreira, que por ese motivo y por otros estudios que les dedicó, requieren parágrafos aparte.

Rodó fue una de las figuras del pensamiento uruguayo que Ardao vio con más simpatía y penetración. Si lo mismo puede decirse de Vaz Ferreira, para el expositor de ideas filosóficas Rodó presenta mayor desafío, por lo mismo que es más pensador que filósofo, y la esencia filosófica hay que buscarla en él entre los pliegues del ensayo y la gracia de la forma. Como pensador de transición, asociado a figuras como Renan, Taine y Guyau, sin agria polémica con el positivismo clásico, lo vio en *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, ya mencionado. Con igual enfoque, y en lo que quizás sea una de las mejores fuentes para captar al Rodó filosófico, lo trató en "La conciencia filosófica de Rodó", recogido en *Etapas de la inteligencia uruguaya*, en el cual se encuentra también "La idea de tiempo en Rodó", que apunta más especialmente a su lugar en el temporalismo del siglo veinte. A Rodó dedicó también, en 1970, una obra antológica: *Rodó. Su americanismo*. Libro valioso para captar el aspecto americanista del clásico uruguayo, sin perder el sentido de la obra total, porque Ardao aclara que el Rodó americanista no es todo Rodó, a la vez que considera que ese aspecto puede ser la mejor introducción a su obra toda. Libro, también, que se ve obligado a defender, no sin cierta justificada pasión a veces, al ensayista uruguayo de apreciaciones injustas que se vertieron sobre él. (También es una defensa de Rodó su artículo "Del mito Ariel al mito anti-Ariel", en *Nuestra América Latina*, 117 ss). Y a su concepción de la democracia, en contraste con la de Renan, dedicó su artículo "Del Calibán de Renan al Calibán de Rodó", recogido en *Estudios latinoamericanos de*

historia de las ideas, donde muestra la diferencia entre el espíritu aristocratizante del autor francés y la forma en que Rodó concibe la democracia, que es como igualdad de oportunidades para diferenciarse y ser mejor, y no como un igualitarismo nivelador por la línea de la mediocridad.

Como en el caso de Rodó, Vaz Ferreira ocupa un lugar muy destacado en *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. Allí se analizan: las relaciones que Vaz Ferreira distingue entre la filosofía y la ciencia; su libro *Lógica viva*; su posición ante la objetividad y alcance del conocimiento; y, acorde con esto último, su "racionalismo razonable". Otros temas que se exponen, y en los que igualmente brilla el predominante y eficaz carácter analítico de Vaz Ferreira, son: su libro *Los problemas de la libertad*, para algunos el más original; la ética de Vaz Ferreira como "moral viva"; y por último el problema religioso.

Esta visión se complementa con varios otros artículos y su breve obra, *Introducción a Vaz Ferreira*. En cuanto a los artículos, uno de ellos, "Vaz Ferreira y los filósofos de la vida" (parte de *Etapas de la inteligencia uruguaya*), lo relaciona con Unamuno, Nietzsche, James y Bergson. En otro del mismo libro ("La palabra de Vaz Ferreira"), destaca la función que tuvo su palabra en la Cátedra de Maestro de Conferencias, como el mejor vehículo para expresar su pensamiento. "Génesis de la *Lógica viva* de Vaz Ferreira" (*Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*), es un excelente trabajo, donde se sigue con cierto detalle una génesis que es la del libro mencionado en el título, pero también la del propio Vaz Ferreira en general, después de su primer momento de adhesión a la psicología cientificista y experimental. Otra búsqueda de los orígenes filosóficos del principal filósofo uruguayo es "Ciencia y metafísica en Vaz Ferreira" (*Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*). Se examina aquí la relación entre ciencia y metafísica, mostrando que entre ambas Vaz Ferreira no encontraba diferencia de esencia, sino sólo de grado. Por último, *Introducción a Vaz Ferreira* reproduce la parte dedicada a este filósofo en *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, más otros dos trabajos. Uno de ellos es "Homenaje a Vaz Ferreira", escrito con motivo de los 80 años del maestro uruguayo, en el que muestra las relaciones entre el educador y el filósofo que había en él. El otro es "El magisterio de Vaz Ferreira", publicado a raíz de su fallecimiento en 1953, que es una magnífica síntesis, breve, clara, enciclopédica, a la que siempre se podrá volver para captar, en pocas páginas, el pensamiento, la acción, el estilo argumentativo y la influencia de Vaz Ferreira.

A estas contribuciones específicas sobre el pensamiento uruguayo debe sumarse su libro *La Universidad de Montevideo*, de 1950. Aunque se trata de una serie de artículos, en general breves, constituye un conjunto ordenado y sistemático, que ofrece lo esencial de la trayectoria histórica e ideológica de la Universidad, incluyendo retratos de las principales figuras que animaron su desarrollo. Naturalmente, en todos los libros anteriormente mencionados se encuentran también referencias a la vida de la Universidad, en el contexto de la historia de las ideas.

2. Corrientes y figuras de Hispanoamérica y España

Los estudios de Ardao abarcan varios otros temas de la filosofía latinoamericana. Se destaca, ante todo, su libro, *Andrés Bello, filósofo* (1986). Ardao ha enfocado aquí el pensamiento filosófico de Bello con gran sistematicidad y detalle. Es una aproximación histórica, pero sin ahorrarse referencias que hacen a ese pensamiento inteligible. Que se componga de trabajos independientes no es obstáculo para su carácter orgánico, porque se cubren las tres etapas recorridas por Bello: Caracas, Londres y Chile; y en cuanto a obras, se examinan —individualmente y en sus relaciones— su *Análisis ideológico de los tiempos de la conjugación castellana*, su *Filosofía del entendimiento* y su *Gramática*, sin contar otros escritos menores. La argumentación es minuciosa y severa, y aun con el respeto que caracteriza al autor, la disidencia está presente cuando lo considera necesario, así se trate de autoridades como Amado Alonso o Menéndez y Pelayo.

De sus partes componentes, "Tiempo y destiempo de Andrés Bello filósofo" se refiere a la suerte histórica corrida por la obra filosófica de Bello. "La iniciación filosófica de Bello" considera *Análisis ideológico de los tiempos de la conjugación castellana*, que aunque se publicó en 1841 su redacción se remonta a la época de estudios en Caracas. De esta etapa afirma Ardao que fue, además del inicio formativo, también el primer momento de Bello como filósofo. "La etapa filosófica de Bello en Londres" es un extenso análisis que estudia las fuentes filosóficas inglesas que tuvo oportunidad de conocer, tanto personales (James Mill, por ejemplo) como doctrinarias (la escuela escocesa). La conclusión a que arriba Ardao es que aun en Londres siguió siendo predominante en Bello el pensamiento francés. El capítulo central, muy extenso, está compuesto por "Significación y doctrina de *Filosofía del entendimiento*". Ardao identifica elementos de este escrito clásico y los pone en relación con la obra filosófica total de Bello y con las corrientes afines dentro de la

época. Capítulos como "Desacuerdo de Bello con la escuela escocesa" y "La relación de Bello con Stuart Mill" son igualmente acuciosos y, aunque complementarios, redondean la imagen de Bello mediante la crítica a ciertas supuestas influencias, como la de la escuela escocesa o la del positivismo. El último capítulo "Lógica y gramática en Bello", vuelve al tema de las relaciones de Bello con la gramática general o filosófica, que ya se había tratado en "La iniciación filosófica de Bello", y también, como en este último, en desacuerdo con Amado Alonso.

En cierta forma, a la cuenta de su justificada apreciación de Bello habría que poner también su artículo "El concepto de fundadores de la filosofía latinoamericana" (*La inteligencia latinoamericana*, 89 ss.), donde advierte que entre las fuentes fundadoras de esa filosofía, además de las obras a las que ya se les ha dado ese carácter, debería incluirse *Filosofía del entendimiento*.

Tanto en *Filosofía de lengua española* como en *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, hay trabajos referentes a temas de pensamiento filosófico en otros países hispanoamericanos y a fenómenos de ideas abarcentes de todos ellos. En cuanto a figuras individuales, en el primero de los dos libros mencionados se encuentran: Lisandro Alvarado, polígrafo venezolano, como traductor de Lucrecio; Miguel Lemos, conductor del *Apostolado Positivista* en Brasil, recordado en su trayectoria brasileña y en París; Luis José de la Peña, profesor de Ideología en Argentina, pero que en la Banda Oriental puso su enseñanza bajo la advocación del *espiritualismo ecléctico*: una comparación entre Alberdi y Alejandro Korn, en relación con el concepto de "filosofía americana"; otra entre Korn y Vaz Ferreira, que lo es también entre Ingenieros y Rodó; un trabajo sobre la niñez de José Ingenieros en Montevideo; y finalmente otro sobre el lugar de Samuel Ramos en la cultura mexicana y en la comprensión de esa cultura. En *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas* se hallan "El supuesto positivismo de Bolívar", artículo extenso, polémico y muy bien fundamentado, donde nada queda en pie de las tesis criticadas por Ardao y defendidas por Marius André sobre un Bolívar considerado positivista *avant la lettre*; y otro sobre "Juárez en la evolución ideológica de México", utilizado para destacar el enlace histórico entre el liberalismo y el positivismo.

Entre las visiones de conjunto, se hallan "Dos décadas de pensamiento americanista" (*Filosofía de lengua española*, 93 ss.) y "Asimilación y transformación del positivismo en Latinoamérica" (*Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, 99ss.). El primero es una verdadera contribución a la historia de la inquietud

filosófica latinoamericanista entre 1940 y 1960. El artículo sobre el positivismo es sumamente orientador y útil. Sin ser extenso, su economía está muy bien organizada. Se trata de un análisis comparativo del positivismo en tres países (Brasil, Argentina y México) y en relación con tres campos: educación, política y religión. El objetivo es mostrar que lo determinante no fue el aspecto de adopción del positivismo europeo sino la adaptación que se llevó a cabo de manera diferente en cada uno de los países. No podría descuidarse en cualquier análisis del positivismo latinoamericano.

Un asunto que ha interesado mucho a Ardao, dentro de la filosofía de habla española en general, es el pensamiento de Benito Jerónimo Feijóo, al punto de haberle dedicado dos libros. El primero, *La filosofía polémica de Feijóo*, publicado en 1962, proporciona una visión de conjunto de los principales temas del filósofo español, y de su situación en el momento histórico y en particular dentro de España. Ocupan capítulos del libro su lucha polémica contra los resabios del aristotelismo en la comprensión de la naturaleza; su apego al experimentalismo moderno; su aprecio por Bacon y Newton y su desconfianza respecto de Descartes y Gassendi como filósofos "sistemáticos"; su permanencia en el seno de la religión tradicional sin dejar de tomar precauciones frente al ojo vigilante de la Inquisición; y su correcta posición en la modernidad, como representante un tanto tardío del pensamiento del siglo XVII en el siglo XVIII español, negando por lo tanto su directa vinculación con la Ilustración coetánea en otros países europeos. Pese a la profusión y falta de sistematicidad de los escritos de Feijóo, la de Ardao es una obra de la que el lector se beneficia por la amplitud del contenido, la clara ordenación expositiva, un estilo accesible y capítulos relativamente breves, sin que esto quite la constante referencia a las fuentes y el seguro dominio tanto del tema como de otras interpretaciones. A más de treinta y cinco años de su publicación, no ha perdido vigencia.

El segundo libro, mucho más reciente, es *Lógica y metafísica en Feijóo* (1997), que reúne notas y estudios posteriores sobre el asunto. En esta obra se encuentran: consideraciones sobre Feijóo como fundador de la filosofía de lengua española debido a su decisión de escribir en el idioma vernáculo; relaciones de Feijóo con Ortega y Gasset y doble presencia de América en Feijóo y de Feijóo en América; agudas comparaciones entre Feijóo y Vaz Ferreira (con el agregado de Balmes), un análisis de la posición del benedictino ante las relaciones entre Dios, el Ser y las cosas creadas, que revela una posición panenteísta, la cual a su vez es considerada dentro del krausismo posterior.

América Latina: nombre, idea, utopía integracionista

Dos asuntos –que son también dos motivaciones– han movido una parte considerable de la investigación de Arturo Ardao: la identidad o personalidad propia de América Latina, y el sentido de unidad, comunidad o "integración" de los pueblos que la componen. Le ha interesado en consecuencia la búsqueda de manifestaciones culturales que han representado esas dos características o sentimientos. Como operante en el trasfondo suele estar la presencia antagónica de Estados Unidos, en especial en su época de Destino Manifiesto. Aquí veremos ese doble interés histórico de Ardao en dos instancias: las expresiones de lo que llama el "americanismo literario" y la cuestión del nombre de América Latina.

En el caso del americanismo literario, persigue Ardao una línea que, por la vía de la literatura (en aquel momento entendida de modo muy amplio, cercano a lo cultural en general), muestra a la vez una búsqueda de originalidad o de voz propia, y un sentido aglutinante o conciencia de pertenecer a un universo común. Este proceso comienza inmediatamente después de asegurada la independencia política, y dentro del clima de lo que se ha llamado segunda independencia o independencia mental o intelectual.

El primer sentimiento "americano" en que por lo literario se trascienden las individualidades nacionales hablaba de América pero se refería concretamente a la América hispánica. (Para esa actitud en Miranda, Bolívar y otros, *Nuestra América Latina*, 50-51). Ardao encuentra varias muestras de ese "continentalismo" inicial que es a la vez el recorte de una identidad. Para comenzar, el llamado a la "independencia intelectual" contenido en la "Alocución a la Poesía" (1823), de Andrés Bello, con los históricos versos: "Tiempo es que dejes ya la culta Europa / Que tu nativa rusticidad desama / ...". También la publicación, primero en Lima en 1821, de la *La Biblioteca Columbiana* por Juan García del Río, y luego por Bello en Londres de *La Biblioteca Americana* en 1823, y más tarde *El Repertorio Americano*. En los prospectos de esas revistas "se proclamaba la necesidad de estimular la actividad mental propia, para alcanzar la también propia personalidad 'literaria', es decir, intelectual" (*La inteligencia latinoamericana*, 34). Pero también expresaban un sentimiento de magna patria. "En aquellos años en verdad únicos, el americanismo literario nació como emancipación mental y espiritual, pero al mismo tiempo como poderosa manifestación unitaria de la inteligencia hispanoamericana" (*La inteligencia latinoamericana*, 38). Un mayor interés por

las literaturas nacionales hacia 1830, resultado de la influencia del romanticismo, disminuiría luego el espíritu americanista global, pero éste se retomaría entre 1846 y 1847, cuando Juan María Gutiérrez publica su *América poética*, "la clásica primera antología literaria hispanoamericana", aunque limitada a la poesía (*La inteligencia latinoamericana*, 46).

El próximo momento que distingue Ardao es la labor "continentalista" de José María Torres Caicedo, "verdadero profeta a la vez que apóstol del latinoamericanismo" (*La inteligencia latinoamericana*, 52). Sobre este autor se volverá posteriormente, pero ahora basta apuntar que entre 1863 y 1868 publicó, en tres volúmenes, unos *Ensayos biográficos y de crítica literaria*, que incluían figuras de poetas, literatos, publicistas e historiadores hispanoamericanos. Además, en 1879 presentaba Torres Caicedo un Informe sobre *La literatura de la América Latina* al Segundo Congreso Internacional de Literatura, reunido en Londres en dicho año: "la primera vez que ante una audiencia internacional de aquella naturaleza, se hacía desde nuestros países la presentación de su literatura en un panorama de conjunto" (*La inteligencia latinoamericana*, 56).

Otro paso en esta línea es el artículo que en 1895 publica Rodó y que se titula, precisamente, "El americanismo literario", luego ampliado en un estudio sobre Juan María Gutiérrez, que apareció como parte de *El mirador de Próspero* (1913). Entre las cosas que más interesan a Ardao en este trabajo es que Rodó puso el acento en "la idea de originalidad del pensamiento americano" (*La inteligencia latinoamericana*, 58), con su connotación aneja de emancipación mental. (El espíritu "continentalista" lo expresa Rodó un año después en carta a Manuel Ugarte, donde señala que el objetivo es "formar de todas las literaturas de América, una literatura, un patrimonio y una gloria de la patria común" [*La inteligencia latinoamericana*, 61])

El último de los autores considerados es Pedro Henríquez Ureña. También, según Ardao, para Henríquez Ureña, "en el ámbito del americanismo literario, su preocupación por la originalidad de la literatura de nuestra América fue inseparable de la de su continentalidad" (*La inteligencia latinoamericana*, 64). En su clásica obra *Las corrientes literarias en la América Hispánica* (1945, 1949), incluyó bajo ese título a Brasil, con lo que quedó ampliado el radio hispanoamericano y reconocida formalmente "la comunidad cultural de Hispanoamérica y el Brasil" (*La inteligencia latinoamericana*, 67). Henríquez Ureña refuerza este concepto en su última obra, *Historia de la cultura en la América Hispánica*.

Por último, más tarde se generalizó el uso del nombre 'América Latina', yendo más allá de Hispanoamérica e incluyendo Brasil y Haití. Además de otras formas de uso, esto se refleja en la generalización del concepto de "literatura latinoamericana". El americanismo literario resultó ser, así, factor y testigo del "escalonamiento orgánico de tres grandes comunidades culturales supranacionales de radio cada vez mayor": Hispanoamérica, Iberoamérica y Latinoamérica (*La inteligencia latinoamericana*, 27). (Se impone revisar a este respecto los ensayos: "Primera idea del latinoamericanismo literario" y "Del hispanoamericanismo literario al latinoamericanismo literario", ambos en *La inteligencia latinoamericana*, 3 ss. y 25 ss., respectivamente. También "Nacionalidad y continentalidad en América Latina", en *Nuestra América Latina*, 46 ss. Por último, apunta a la misma tendencia "integracionista" el artículo "Las ciudades utópicas de Miranda, Bolívar y Sacramento", en *Nuestra América Latina*, 83 ss.).

Al tema del nombre de América Latina, que no es una mera cuestión de nomenclatura, como se verá, dedicó Ardao un libro especial: *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* (1980). La calificación de "latina" para la América hispánica —diferenciada así de la América "sajona"— proviene de la primera parte del siglo XIX, y se incubó principalmente en Francia, donde se desarrolló un cierto ambiente "latinista" en el marco del romanticismo y de la especulación sobre las "razas" humanas. La caracterización "racial" se aplicó a países y sus lenguas y a tres grandes grupos étnicos: los germanos o anglosajones del norte, los eslavos del este y los latinos del sur. Entre los varios autores que analiza Ardao ocupa un lugar muy destacado Michel Chevalier (1806-1879). En la Introducción a un libro de viajes por Estados Unidos publicado en 1836, Chevalier advertía que la preponderancia en el mundo había pasado a los pueblos de origen sajón. La presencia, además, del mundo eslavo, colocaba a la "raza latina" en tercer lugar. En cuanto a América, escribía Chevalier: "Las dos ramas, latina y germana, se han reproducido en el Nuevo Mundo. América del Sur es, como la Europa meridional, católica y latina. La América del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona" (*Génesis de la idea...*, 55). Dentro de ese clima latinista francés se origina la idea de una *América latina*. Francia daba por supuesto su liderazgo en la cruzada de defensa del mundo latino en general, pero especialmente frente al anglosajón y en particular dentro de éste a los Estados Unidos. Un ejemplo de cómo Francia entendió esa misión —sin pretender que fuera el único factor— es la ocupación de México, que podía entenderse como la

interposición de una barrera para impedir la expansión de Estados Unidos hacia el Sur. Chevalier, por supuesto, abogaba por la cruzada latinista.

En este contexto se da la discusión sobre cuándo, y por quién, se habló por primera vez de América Latina, es decir, como nombre y no sólo como caracterización debida a pertenecer nuestra región a un mundo latino que compartía con la Europa meridional. Frente a las afirmaciones de otros autores, Ardao muestra que fue José María Torres Caicedo, intelectual colombiano que residía en París y estaba inmerso en el clima "latinista", quien utilizó el nombre por primera vez, desde 1856 en adelante. Le interesa a Ardao —en medio de un detalle de investigación aquí omitido— señalar el hecho de que se trataba de un hispanoamericano, y que simbolizaba con la denominación (y otras prédicas que se mencionarán) el sentimiento de defensa de la patria hispanoamericana frente a los Estados Unidos con su Destino Manifiesto. Es decir, no era sólo un nombre: implicaba una identidad, un sentimiento de comunidad, y un gesto considerado legítimamente defensivo. El cuidado y la parsimonia de Ardao como historiador, incuestionables, no le quitan a la narración de estos hechos una elevada tonalidad emotiva, que se refleja en su expresión, como cuando estima que el bautismo de América Latina fue el producto de "una búsqueda afanosa, y por instantes angustiosa, de su identidad" (Nuestra América Latina, 48).

La cuestión del nombre es investigada en una compleja historia de la que son parte numerosos autores, entre otros Francisco Muñoz del Monte, Carlos Calvo y Francisco Bilbao. Pero el libro de Ardao es además un estudio de Torres Caicedo en su labor europea, estudio nunca realizado con esa extensión, incluyendo valiosos apéndices difíciles de hallar por otro medio. Naturalmente, lo de mayor interés es la brega latinoamericanista que lleva adelante el intelectual colombiano. En 1861 publicó Torres Caicedo unas "Bases para la Formación de una Liga Latinoamericana", y en 1865 su libro Unión latinoamericana, que reproduce aquellas Bases. El libro se reeditó luego en 1875. Es de hecho una historia de los intentos realizados en el siglo XIX para encontrar formas de unión entre los países hispanoamericanos. Torres Caicedo sugiere una "Liga" de naciones, que se reuniría en una Dieta anual y desarrollaría acuerdos sobre numerosos asuntos: fijación de límites, comercio, defensa exterior, establecimiento de un tribunal supremo, etc. Ardao, por su parte, sitúa esta prédica en el contexto de reuniones intergubernamentales que tuvieron lugar en las décadas de 1840 y 1850, con motivo de amenazas externas, bien de retorno español, bien de expansionismo norteamericano.

Al final de su vida Torres Caicedo llegó a ver (con malos ojos, por supuesto), la reunión que en Washington, en 1889, inaugura lo que luego sería la Unión Panamericana y reuniría finalmente en un organismo político a Estados Unidos y los países iberoamericanos. Veía la participación latinoamericana en esa reunión como un error, visión comprensible desde su punto de vista, que se había basado en la defensa de la América *latina* frente al peligro del norte.

Posteriormente al libro que hemos resumido, Ardao amplió el asunto, especialmente en "El verdadero origen del nombre América Latina" (Nuestra América Latina, 31 ss.), dentro de las mismas líneas pero insistiendo en lo que considera errores de otros historiadores que atribuían el nombre exclusivamente a la política francesa de aquellos días, en tanto nuestro autor insiste en la motivación antinorteamericana de la designación.

Además, en relación con este tema, Ardao encuentra necesario distinguir entre la "idea de latinidad" y la "idea latina". Es interesante que la "idea latina", aunque se basó en el trasfondo multisecular de la latinidad, es un producto del siglo XIX y no representa tanto un mero reconocimiento de fuentes histórico-culturales como una ideología, una afirmación de identidad, especialmente frente al mundo sajón. Y termina influyendo sobre aquel fondo histórico-cultural de la latinidad, porque éste se llamaba, antes, 'románico', y desde entonces se llamó 'latino'. Lo que dice Ardao sobre esas dos ideas en "La idea de latinidad y la idea latina", recogido en Nuestra América Latina, tiene posteriormente un desarrollo mucho más amplio en su libro Romania y América Latina (1991). Aunque vinculada a la cuestión del nombre de América Latina, esta obra es un *exkursus* histórico independiente, que Ardao ve como una introducción a la filosofía de la cultura latinoamericana. Traza el periplo de la Romania clásica y los avatares de su designación, hasta llegar a los estudios del siglo XIX, donde el interés se vuelca a la Romania como génesis de las lenguas neolatinas. Por eso el desarrollo, en esa época, de la filología románica. Y muestra cómo la designación, entonces nueva, de Europa latina, termina desembocando en el nombre de nuestra región, por mediación del latinismo francés ya mencionado.

Latinoamérica está así emparentada con la latinidad y con la idea latina. Pero su nombre, según Ardao, nace en los comienzos de la concepción latinista, en "la naciente ideología de la latinidad", en la década de 1850, como ya hemos visto, "antes de que el término 'idea latina' hubiera hecho su aparición" (Nuestra América Latina, 30).

Una investigación como la realizada en Génesis de la idea y el nombre de América Latina pudo parecer suficiente, pero no para su autor, que luego proyectó hacia atrás ese latinismo hasta el fondo del origen y el desarrollo de la Romania y los estudios sobre los idiomas neolatinos, en Romania y América Latina, como ya señalamos. Y todavía dedicó un libro especial a los antecedentes españoles: España en el origen del nombre América Latina (1992). Aparte de los aspectos de investigación propiamente dichos que éste contiene, su lectura resulta interesante porque ha sido en el medio español donde han surgido críticas sobre un nombre que hasta cierto punto se ha sobrepuesto a los tradicionales y proviene, en el fondo, de fuentes francesas y no hispánicas. Y una de las tal vez sólo aparentes paradojas al respecto es señalada así por Ardao: "El país europeo que más rápidamente, desde los últimos años [de la década del '50 del siglo XIX], con mayor entusiasmo y por intermedio de lo más representativo de su inteligencia, asumió, auspició e impulsó el nombre América Latina, fue España" (España en el origen del nombre América Latina, 10). A demostrarlo se dirige el libro, especialmente en manifestaciones de prensa. A los nombres ya conocidos, como el de Muñoz del Monte, se suman otros, como el de Emilio Castelar, para proporcionar sólo dos ejemplos. Se ve claro que en Madrid y en aquel momento había prendido el mismo latinismo (y el mismo uso del vocablo 'raza') que en París.

Otra perspectiva para observar el impulso, en aquella época, hacia la determinación de una separada identidad latinoamericana es la cuestión de la "nacionalidad" o "nacionalidades" (Cf. "Nacionalidad y continentalidad en América Latina", Nuestra América Latina, 46 ss.). Informando periodísticamente sobre la ya referida Conferencia Panamericana de Washington, de 1889, Martí hablaba de "las dos nacionalidades de América", obviamente la del norte y la del sur (Nuestra América Latina, 56). Los peligros, tanto europeo primero como norteamericano después, permitieron concebir, en el Sur, una nacionalidad global, en tanto el mero latinismo nunca forjó en Europa una "nacionalidad" latineuropea (Nuestra América Latina, 57). Y el mayor efecto en la América "latina" no se debió a que hubiera en ella un más arraigado latinismo, sino, insiste Ardao, a "la existencia en el mismo hemisferio, del gigante sajón" (Nuestra América Latina, 58).

Una comparación que no podía faltar en la discusión de Ardao sobre las formas de "integración" americana es la relación entre latinoamericanismo y panamericanismo. El ensayo "Panamericanismo y latinoamericanismo" (Nuestra América Latina, 64 ss.) sigue la línea de los orígenes y la intensidad de uso de las dos designaciones. La

motivación del panamericanismo estuvo, para Ardao, en "las perentorias necesidades comerciales de Estados Unidos" (Nuestra América Latina, 66). Era expresión, por lo tanto, de una política tradicionalmente expansiva. De más noble origen es, por supuesto, el latinoamericanismo, que Ardao resume nuevamente, dentro de las líneas apuntadas antes, recordando la oposición de Torres Caicedo a la reunión "interamericana" de 1889 (Nuestra América Latina, 72).

Estima Ardao que el latinoamericanismo fundado por Torres Caicedo quedó transitoriamente eclipsado por el panamericanismo a fines de la década de 1880. Luego el concepto o nombre de panamericanismo entraría en crisis y sería reemplazado por el de 'interamericanismo'. Y la crítica al panamericanismo (aquí hay que suponer: como realidad política y no sólo como nombre o concepto) aceleró la expansión y aceptación de la idea latinoamericanista. Hay también una diferencia de significado: mientras el panamericanismo o interamericanismo es un regionalismo, intermedio entre el Estado-nación y el orden mundial, el latinoamericanismo es una *nacionalidad*, "una nacionalidad en proceso histórico de organización, como lo fueron en el siglo XIX, en otra escala, Alemania o Italia" (Nuestra América Latina, 81), es decir, una nacionalidad protagonizada por los propios pueblos.

Quizás el interamericanismo, por su condición de conveniencia política entre gobiernos, institucionalizada por la vía diplomática, nunca realmente eclipsó al latinoamericanismo en tanto visión intelectual o desiderátum de unidad profunda (Y es interesante que cuando el interamericanismo ha querido señalar sus raíces, se ha atenido a las del latinoamericanismo, comenzando con Bolívar). Pero para nuestro propósito del momento lo que importa es la esperanzada concepción del autor sobre el latinoamericanismo como una *nacionalidad*. Una sana visión utópica en el mejor sentido de la expresión, porque implica la formación de una *nación* de países latinoamericanos, y no una simple unión o integración.

El problema de la filosofía latinoamericana

Del varias veces señalado movimiento de intensificación filosófica que comienza hacia 1940, Ardao ha descrito sus orígenes y fuentes; ha contribuido a su temática reflexionando, por ejemplo, sobre la cuestión de la historia de las ideas; y ha dado su palabra sobre el problema de la filosofía latinoamericana.

En cuanto a los orígenes, tanto en "Historia de las ideas en América Latina" (La inteligencia latinoamericana, 97 ss.) como en "Dos décadas de pensamiento

americanista" (Filosofía de lengua española, 93 ss.) ha recordado los esfuerzos coetáneos y convergentes de Francisco Romero en la Cátedra Alejandro Korn del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires y de José Gaos en su famoso Seminario de Historia de las Ideas en México, además de las respectivas posiciones de estos autores, no siempre coincidentes. También ha destacado el viaje realizado por Leopoldo Zea en 1945-46 y su obra primera; el antecedente de Samuel Ramos; la importancia del Tercer Congreso Interamericano de Filosofía realizado en México en 1950, en cuyo temario se incluyó la cuestión de la filosofía latinoamericana; el efecto de la Segunda Guerra Mundial sobre la visión del destino cultural de Occidente; y la influencia de la inmigración intelectual española a América, después de la guerra civil en la Península, sin agotar la lista.

Con resonancias de distinciones mencionadas por Gaos, Ardao considera la historia de las ideas filosóficas como un subcampo de la historia de las ideas en general, pues esta última abarca toda clase de ideas. Pero agrega dos observaciones. La primera es que las ideas no actúan como nociones o conceptos, sino como juicios, de manera que no vale la observación de Ortega en el sentido de que no puede haber historia de las ideas porque no hay historia de lo abstracto. Más concretamente podría decirse que aunque las ideas en sí mismas fueran nociones o conceptos, la historia de las ideas las encuentra como afirmadas o negadas, interpretadas de una manera o de otra, aceptadas o rechazadas, es decir, las trata siempre dentro de una trama judicial. "Todo el debate teórico sobre la historia de las ideas ha girado en torno a las ideas en tanto que conceptos, mientras que de hecho ella —la historia de las ideas— se ha ocupado y se ocupa de las ideas en tanto que juicios" (La inteligencia latinoamericana, 116).

La otra observación es que la historia de las ideas propiamente filosóficas ha tenido un papel predominante en la vigorización de la historia de las ideas en general, a pesar del carácter más restringido que aparenta tener lo filosófico. En primer lugar, han sido representantes de la filosofía o historiadores de formación filosófica quienes han impulsado considerablemente esos estudios. (El caso del mismo Ardao sería un ejemplo a mano). En segundo término, "por su generalidad teórica, el pensamiento filosófico condiciona en cada época todas las demás manifestaciones de la inteligencia" (La inteligencia latinoamericana, 20). Las ideas que operan más directamente sobre el tejido histórico son las de mayor efecto práctico, como, y sólo por vía de ejemplo, las políticas y sociales; pero éstas siempre se reconducen a un fundamento general o filosófico, de manera que las ideas filosóficas influyen a través

de las más específicas. De tal modo, las filosóficas, aunque indirectas, "son de acción más universal" (La inteligencia latinoamericana, 125), y las otras inciden sobre la realidad teniendo a las filosóficas "por inspiración y fundamento" (lug. cit.). (Sobre el carácter central de las ideas filosóficas puede verse también "Sobre el concepto de historia de las ideas" (Filosofía de lengua española, 83 ss., donde se discuten las posiciones de Ortega y Gasset, José Gaos y Francisco Romero en relación con el concepto de historia de las ideas).

Sobre el origen de la cuestión en torno a la filosofía latinoamericana Ardao publicó, tempranamente, un artículo que se considera clásico, "El historicismo y la filosofía americana" (Filosofía de lengua española, 63ss.), que es una explicación, y también una justificación, de la aparición de un tema que es definido como el de "la naturaleza y el sentido de nuestra filosofía, el problema de la filosofía americana" (Filosofía de lengua española, 63).

La tesis principal en este escrito es que el movimiento autonómico del pensamiento latinoamericano surge del contacto con una corriente filosófica europea: el historicismo. Ya había sido el romanticismo, una forma de historicismo, el clima que facilitó a Alberdi enunciar la primera y muy recordada concepción de una "filosofía americana". Sobre ese historicismo romántico pasó luego la marea positivista, pero retornó en la filosofía europea del siglo XX. Bastaría al efecto recordar la influencia de Dilthey. Y es por este historicismo contemporáneo que "América se descubre a sí misma como objeto filosófico" (Filosofía de lengua española, 68). La conciencia americana, al reflejar el historicismo europeo, "se encuentra paradójicamente consigo misma, invocada en lo que tiene de genuino" y recibiendo el instrumento de la emancipación (Filosofía de lengua española, lug. cit.). Esta emancipación, sin embargo, no individualiza al pensamiento latinoamericano al punto de desconectarlo de la filosofía "universal". Apreciando la obra de Samuel Ramos escribió Ardao que el autoconocimiento que busca la corriente mexicanista y latinoamericanista se dirige "a vincular sus particularidades con la universalidad del pensamiento y de la cultura" (Filosofía de lengua española, 175). A la autenticidad que se persigue se le quiere dar "el sentido justo que debe tener frente a la unidad y universalidad del espíritu" (Filosofía de lengua española, 68).

Que Ardao no cae en ninguna forma de americanismo (o latinoamericanismo) exclusivo o excluyente lo prueba la distinción que establece entre "filosofía americana" y "filosofía de lo americano". A su juicio es un error considerar que la filosofía de lo

americano (es decir, de exclusivo tema americano) es la única filosofía americana posible. Así como no cree que la existencia de "la filosofía sistemática universal" (Filosofía de lengua española, 73) impide que haya una filosofía americana, tampoco adhiere a la idea de que la filosofía americana sólo puede (o debe) ser filosofía de lo americano. Su conclusión es que la filosofía *de lo americano* es legítima, aunque la filosofía *americana* no se agota en ella. Hay una filosofía, en el sentido de disciplina filosófica o de inquisición teórica, que es del hombre en general, y esto es lo que Ardao quiere decir cuando habla de "filosofía universal". En este caso están, por ejemplo, la filosofía de la historia y la de la cultura, las cuales constan de una parte general y otra especial o aplicada. La parte especial se aplica a aspectos parciales, como "lo helénico", "lo occidental", "lo romano", "lo americano". La parte general fundamenta a la especial. Entonces, tenemos que "la filosofía de lo americano se resuelve en *filosofía de la historia americana* (parte especial de la filosofía de la historia) y en *filosofía de la cultura americana*" (parte especial de la filosofía de la cultura) (Filosofía de lengua española, 74). La americanidad de la filosofía americana no resulta de su objeto, "o sea sobre lo que se filosofa, sino de su *sujeto*, o sea quien filosofa" (Filosofía de lengua española, 75). "No es americana porque sea reflexión *sobre* las circunstancias americanas, sino *desde* ellas, sobre la universalidad de los objetos filosóficos" (Filosofía de lengua española, 75). Y Ardao pone varios ejemplos, que iluminan bien sus asertos: la Filosofía del entendimiento de Bello; Los problemas de la libertad y el determinismo, de Vaz Ferreira; y la Teoría del hombre, de Francisco Romero, "son obras que pertenecen a la filosofía americana sin ser filosofía de lo americano". En cambio, América en la historia, de Leopoldo Zea; El perfil del hombre y la cultura en México, de Samuel Ramos; y Análisis del ser del mexicano, de Emilio Uranga, "son obras que pertenecen a la filosofía americana siendo además filosofía de lo americano" (Filosofía de lengua española, 75; cf. también La inteligencia latinoamericana, 74).

Otra manera de caracterizar y comprender lo que es la filosofía americana consiste en apreciar objetivamente el valor que puede atribuírsele en su historia. Ardao expresa al respecto un optimismo moderado en un artículo de 1950, "Sentido de la historia de la filosofía en América" (que en realidad reproduce parte de la Introducción a Espiritualismo y positivismo), pero tiene una visión más positiva veinticinco años después, en "Función actual de la filosofía en Latinoamérica" (La inteligencia latinoamericana, 131 ss.) y en "Historia de las ideas filosóficas en América Latina" (La inteligencia latinoamericana, espec. 130). En América Latina

ha habido originalidad filosófica, escribía en 1950, pero no ha sido de doctrinas sino de la "vivencia concreta de esas mismas doctrinas ... en relación con intransferibles circunstancias históricas del espíritu en el espacio y en el tiempo" (Filosofía de lengua española, 80). "Ha habido en ello [en la recepción, asimilación y adaptación de ideas europeas] una experiencia radical u original, protagonizada, si no por creadores del pensamiento, ... por conciencias humanas puestas frente a demandas filosóficas perentorias, en las que a la invocación universal se sumaba el requerimiento propio. Fueron ajenos los instrumentos conceptuales empleados; pero fueron nuestros ... el trance y la respuesta" (lug. cit.). De aquí surge la legitimidad y el sentido de la filosofía latinoamericana. "No se trata en esta historia de descubrir o revelar personalidades, escuelas, ideas o sistemas que representan ... un aporte creador a la filosofía universal. Se trata de reconstruir la trayectoria de la conciencia filosófica americana en su intimidad propia y en su originalidad histórica" (Filosofía de lengua española, 81-82). (Adviértase el acierto de hablar de "originalidad histórica", que sería verdadera originalidad aunque no lo fuera teóricamente). Y en oportunidad anterior había afirmado que lo esencial de nuestra historia filosófica no es que haya sido original o no, porque ella de todas maneras importa "como expresión de nuestro espíritu en su historicidad personalísima" (Filosofía de lengua española, 71).

Por último, hay un trabajo que por varios motivos se distingue de los otros. Se publicó en 1975 y fue titulado "Función actual de la filosofía en Latinoamérica". Hay aquí un cambio de abordaje: ya no se trata de lo que la filosofía latinoamericana pueda ser, sino de su función, es decir, "la misión, el papel, la tarea, el quehacer de la filosofía" (La inteligencia latinoamericana, 134). Podría decirse también que hay un cambio de tono: aparecen conceptos y juicios que no se habían encontrado antes (con una sola excepción: Filosofía de lengua española, 69 [1946]) ni, hasta donde podemos discernir, después.

Considera Ardao que la filosofía se revela en su condicionamiento socio-histórico. "La filosofía —dice— no puede menos que operar como fenómeno social, condicionado al mismo tiempo que condicionante" (La inteligencia latinoamericana, 134). En tanto condicionada, la filosofía "recepiona y asume procesos que se remontan desde la infraestructura material bio-económica" (La inteligencia latinoamericana, 135). En tanto condicionante, "transmite y rige procesos que descienden desde la superestructura intelectual, científico-ideológica" (lug. cit.). Además de este juego de infra y superestructura, hay un condicionamiento vertical, "impuesto por la

diferenciación de niveles sociales", (estratos y clases) dentro de la sociedad, y hay un condicionamiento horizontal, en el nivel de naciones o regiones. Las diferencias entre clases sociales tienen su homólogo en las diferencias (de poder) entre naciones (lug. cit.), y los condicionamientos vertical y horizontal "son inseparables por interdependientes" (lug. cit.). Estas desigualdades dan como consecuencia la existencia del par categorial: 'dominio/' 'emancipación'. (Nunca emplea Ardao, que sepamos, el vocablo 'liberación'). En concepto de Ardao, y por el modo de concebir su función, la filosofía puede ser "agente intelectual de dominación o de emancipación" (lug. cit.). Hay un tipo de función, "exteriormente dependiente", que "opera en lo interno como filosofía de dominación". "A la inversa, toda filosofía de emancipación nacional o regional, obligada a profundizarse, es reconducida a la radicalización social y humana —y por ende a la universalidad— de la emancipación misma" (lug. cit.). En las áreas o regiones dominadas hay un momento histórico en que la función de la filosofía sirve para optar entre dominio y emancipación, y ese momento ha llegado para América Latina.

La filosofía latinoamericana ha alcanzado hoy —escribe en 1975— un considerable grado de densidad y nivel. Se ha pasado, en algunos casos, de la adopción y adaptación a la creación. "Eso no obstante, suele darse en esas mismas expresiones, con excesiva frecuencia, un tipo de filosofar en el que el grado de autonomía logrado, merece llamarse de autonomía sólo técnica, en el marco de la labor profesional. Desde otro punto de vista sigue siendo dependiente, por tributación a un colonialismo mental no separable del condicionamiento socio-histórico impuesto por otras formas de colonialismo" (*La inteligencia latinoamericana*, 138). Y, paradójicamente, "la señalada autonomía técnica, en lugar de favorecer ... la emancipación, la estorba". (lug. cit.). "Peor aún, contribuye a consolidar la dependencia mediante una acción colonizadora ejercida ahora ... desde el interior de la propia Latinoamérica" (lug. cit.). Este tipo de filosofar, "en función de coordenadas históricas ultramarinas, supuestas representativas de la universalidad, opera ... como cúpula intelectual de una dependencia nacional o regional hacia afuera, que es al mismo tiempo de dominación social y cultural hacia dentro. Para nuestra comunidad histórica, lo que en cierto momento se llamó su 'normalidad filosófica', como ejercicio de una función técnicamente emancipada, se transforma o deforma en disfunción" (*La inteligencia latinoamericana*, 139). Ardao entiende que se trata de una actitud, que aunque compartida por diversas orientaciones especulativas, no es la única posible. Puede existir otra, en la cual la autonomía técnica (el rigor y la suficiencia de la profesionalidad, suponemos) se conjuga con la autonomía espiritual.

"Otro tipo de filosofar, entonces, dirigido —en este caso siempre conscientemente— a una función desenajenante o desalienante de nuestros modos de pensar" (lug. cit.). Esta actitud retomaría "los tradicionales empeños de emancipación mental, a partir de la toma de conciencia de una dependencia histórica global, externa e interna, de la que la intelectual es un aspecto cargado de responsabilidad social" (lug. cit.). "Entendida así, esa actitud de espíritu, determinante de tantas concretas tareas de orientación de las transformaciones y los cambios, tendría que ser —seguir siendo— la condición primera, por básica, de la función actual de la filosofía en Latinoamérica" (lug. cit.). La misma Latinoamérica "que se reconoce protagonista de la universalidad humana a igual título de cualquier otra región del planeta; vocada, por lo mismo, a encarar con independencia también igual, los más universales, por humanos, objetos filosóficos" (lug. cit.).

No parece aventurado considerar que este esquema responde, en su base, a la difundida teoría de la dependencia, y podría tomarse como representativo de ella en el plano filosófico. Es, en general, el mismo esquema que dió lugar a la filosofía de la liberación, pero la meditación de Ardao es autónoma y guarda independencia frente a esa corriente. Por otra parte, tal vez porque las afirmaciones se contienen en las limitadas dimensiones de un artículo, no es fácil percibir de lo dicho cuándo, en los casos concretos, el rigor filosófico profesional promueve el colonialismo y cuándo no, o en virtud de qué acto o disposición la filosofía favorece, en su ejercicio efectivo, la emancipación o el dominio. Pero esta duda ocasional no impide captar la esencia de la posición del autor, cuya exposición es lo que nos interesa. El punto de partida es una situación que, según es vista desde los supuestos aceptados, dispara la responsabilidad del sujeto filosófico que la contempla, y genera una nueva forma de filosofía como compromiso. La alternativa 'dominio/emancipación' impera lo mismo en las relaciones externas de países que en el interior de cada uno. En un caso y en otro la dependencia sería la responsable del dominio (externo e interno). La filosofía quiere salvarse ella misma de ese destino, y además contribuir a la solución del problema del dominio, toda vez que ya ha dicho el autor anteriormente que si bien en parte está condicionada, en parte puede también ser condicionante. El resultado, tan abierto a examen como cualquier otra posición, es que para Ardao la filosofía latinoamericana tiene una naturaleza teórica, abierta a los cuatro vientos inquisitivos del mundo, pero una función ético-práctica, con miras a circunstancias concretas bien definidas. Y esta posición corona el cuadro de lo dicho anteriormente por el autor sobre el problema de la filosofía latinoamericana.

Después de este periplo —no breve y sin embargo rápido— por la obra de Ardao, corresponde anudar los diferentes hilos de la exposición. Gran parte de la producción de nuestro autor es historiográfica, y puede por lo tanto juzgarse con los criterios propios de la disciplina histórica y por el acierto interpretativo. De ella puede decirse que ha sido una labor tan acertada como fecunda. Pocos nombres pueden compararse al de Ardao en ese orden, y lo escrito por él, más que mero agregado a la bibliografía académica, es ya bagaje definitivo y clásico para la marcha de la historiografía filosófica latinoamericana. En cuanto a los otros aspectos de su obra, el denominador común es un intenso sentimiento latinoamericanista. América Latina ha sido, para él, un tema cargado de responsabilidad intelectual. Pero una América Latina vista y vivida como llevando la marca de la subordinación o, en palabras que él prefirió, del dominio. Marca impresa en el juego de las desigualdades de poder internacional, y estigma que todavía nos acosa, tanto en la realidad como —lo peor— en nuestra mente. Prolongación de los temores de Torres Caicedo en el avanzado siglo XX. También, de alguna manera, prolongación de su querido Rodó. Porque por momentos pareciera como si, con formas muy distintas, aquella ya proverbial contraposición del Norte y el Sur que estaba en el centro de Ariel resonara todavía en las páginas de Ardao. No, por supuesto, como sentimiento pequeño o meramente antagonizante, o propio de vecinos mal avenidos, sino como símbolo de una realidad profunda —que símbolo era también en Ariel. Quizás esto explique las notas más salientes (en tanto conclusiones y en tanto testimonio de compromiso) que hemos creído percibir en la obra del maestro uruguayo, a saber: 1) La búsqueda de manifestaciones de independencia y unión en el americanismo literario, como refuerzo de una personalidad varias veces amenazada. 2) El sentido defensivo último que está en el origen del nombre de América Latina. 3) La necesidad de que el latinoamericanismo asuma los contornos de una verdadera nacionalidad, obviamente para contrapesar otra, como lo expresara Martí. 4) La función anticolonialista que se atribuye a la auténtica filosofía latinoamericana.

En el siglo XX la conciencia filosófica latinoamericana —o una parte considerable de ella— ha tomado un giro a la vez introspectivo y autodiferenciador que se ha convertido en un amplio movimiento de ideas (lo que podría llamarse el latinoamericanismo filosófico) y se ha extendido hasta hoy por más de medio siglo. No es lo importante en este momento opinar que ese giro ha realizado ya una curva histórica que justifica su análisis. Pero sí lo es afirmar que, con una amplitud y un equilibrio que no siempre se halla en otros, Arturo Ardao es un clásico de ese

movimiento y de sus mejores intenciones. Clásico por la calidad y persistencia de la obra, desde luego; pero también por el respeto que inspira su vocación latinoamericanista, caracterizada, ante todo y sobre todo, por la nobleza de su ejercicio.

Bibliografía

Libros de Arturo Ardao:

Filosofía pre-universitaria en el Uruguay (1945). Segunda edición: Filosofía pre-universitaria en el Uruguay. De la escolástica al socialismo utópico, 1787-1842 (1994); Espiritualismo y positivismo en el Uruguay. Filosofías universitarias de la segunda mitad del siglo XIX (1950); La Universidad de Montevideo. Su evolución histórica (1950), Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico (1951); La filosofía en el Uruguay en el siglo XX (1956); Introducción a Vaz Ferreira (1961), La filosofía polémica de Feijóo (1962); Racionalismo y liberalismo en el Uruguay (1962); Filosofía de lengua española (1963); Rodó. Su americanismo (1970). Segunda edición, con el título: José Enrique Rodó. La América nuestra (1977); Etapas de la inteligencia uruguaya (1971); Estudios latinoamericanos de historia de las ideas (1978); Génesis de la idea y el nombre de América Latina (1980); Espacio e inteligencia (1983). Segunda edición, ampliada (1993); Nuestra América Latina (1986); Andrés Bello, filósofo (1986); La inteligencia latinoamericana (1987); Rumania y América Latina (1991); España en el origen del nombre América Latina (1992); Lógica y metafísica en Feijóo (1997).

Escritos sobre Arturo Ardao:

Rodríguez Bustamante, Norberto. "Polémicas filosóficas en el Uruguay". La Nación, Buenos Aires, febrero 14, 1954; Maravall, J. A. "Feijóo, el europeo, desde América". Revista de Occidente, Madrid, núm. 21, diciembre 1964, 349-354; Real de Azúa, Carlos. "Arturo Ardao (1912)". Antología del ensayo uruguayo contemporáneo. Montevideo: Universidad de la República, 1964. Tomo II, 413-415; Matamoro, Blas. "Para una historia de las mentalidades". Cuadernos Hispanoamericanos, Madrid, núm. 357, marzo 1980, 708-711; Torchia Estrada, Juan Carlos. "América Latina: origen de un nombre y una idea". Revista Interamericana de Bibliografía, Washington, vol. XXXII, núm. 1, 1982, 47-53; J. A. "Sobre un continente que se bautizó a sí mismo". El Día, Montevideo, marzo 17-23, 1984; Mántaras, Graciela. "Arturo Ardao. honor para la República". Cuadernos de Marcha, Montevideo, setiembre 1987, 72-74. Petit,

María Angélica. "Introducción a una filosofía de la cultura latinoamericana". Cuadernos de Marcha, Montevideo, abril 1992, 63-65; Mato, Carlos. Pensamiento uruguayo. Después de la época de Carlos Vaz Ferreira. La época actual: A. Ardao y J. L. Segundo. Tomo II. Montevideo, Editorial Roca Viva, 1992 ?; Sasso, Javier. "Arturo Ardao, historiador de las ideas". Cuadernos Americanos, México, año 6, núm. 36, noviembre-diciembre 1992, 140-151. Reproducido en Hoy es Historia, Montevideo, año X, núm. 59, 1993, 4-12; Puchet, Enrique. "Las lecciones de un maestro". Cuadernos Americanos, México, número citado, 116-131; Mato Fernández, Carlos. "Inteligencia que esclarece". Cuadernos Americanos, México, número citado, 132-139; Petit, María Angélica. "La antropología filosófica de Arturo Ardao". Brecha, Montevideo, enero 29, 1993; Acosta, Yamandú. "La cuestión del sujeto en el pensamiento de Arturo Ardao". Ensayos en homenaje al doctor Arturo Ardao. Montevideo: Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1995, 37-48, Muñoz, Marcelo, y Rubén M. Tani. "En torno a algunas prognosis de Ardao: el caso de 'Filosofía de lengua española'". Ensayos en homenaje al doctor Arturo Ardao, ob. cit., 141-152; Roig, Arturo Andrés. "El análisis estilístico y la historia de las ideas. Las observaciones de Arturo Ardao a la tesis del 'antilogicismo' de Andrés Bello". Ensayos en homenaje al doctor Arturo Ardao, ob. cit., 167-175.

Horacio Cerutti Guldberg (1950)

por Laura Mues de Schrenk

Nacido en Mendoza, Argentina, en 1950. Naturalizado mexicano a fines de la década de los '80. Posee grados de licenciatura y maestría en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina). Becario de posgrado por la "Fundación Bariloche", Río Negro (Argentina), donde estudió Epistemología de las Ciencias Sociales. Debido a la dictadura militar de su país emigró al Ecuador. Allí obtuvo el doctorado en Filosofía por la Universidad de Cuenca, Azuay (Ecuador). Becario-investigador de postdoctorado de la Fundación "Alexander von Humboldt", Nuernberg, (Alemania).

En la década de los 1960, ha sido profesor en la Universidad Nacional de Salta (Argentina). En el Ecuador fue docente en la Universidad de Cuenca. En México, desde los años '70, es investigador titular en el "Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos" de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor de Filosofía Política, Historia de las Ideas en América Latina y Filosofía Latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Funda simultáneamente un "Taller" interdisciplinario de Pensamiento Latinoamericano con un grupo de investigadores para estudiar a los pensadores olvidados por el currículo oficial.

La filosofía de Cerutti presenta un cuerpo sólido de reflexiones que forman una unidad abierta a nuevas investigaciones. Cada uno de los conceptos clave está relacionado con todos los otros. Esta filosofía no pretende dilucidar ideas puras, sino que parte de una situación histórica determinada y está referida a ella, y puede clasificarse en tres temas principales: 1. La Filosofía de la Liberación. 2. Sentido de la Filosofía en nuestra América, y 3. Una Teoría de la Utopía. Si bien al principio de su trabajo teórico Cerutti se ocupó con gran detalle de la temática de la liberación, sus trabajos posteriores se concentraron en la teoría de la utopía, entendida como un momento de la razón ante la acción. Pero a lo largo de todos sus trabajos sigue presente la preocupación por la liberación. La finalidad de esta filosofía es su aplicación en la práctica. Por eso nombra su filosofía más bien "Filosofía para la Liberación".

La filosofía de la liberación

El primer trabajo importante sobre este tema se anuncia con su tesis doctoral intitulada "Lectura de la filosofía de la liberación latinoamericana". Dicha tesis arranca del pensamiento de sus maestros Arturo Roig y Calma, pero también del interés que despierta en él el Concilio Vaticano II con su novedosa doctrina social, especialmente las reflexiones de Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo y Raúl Vidales. Estos pensadores, empero, no fueron los únicos que impulsaron las reflexiones acerca de este tema; lo fueron también los importantes economistas de la "Teoría de la Dependencia", Gunder Frank, Furtado y Hinkelammert. Aunque en los primeros años intentaron dar razón del perpetuo estado de "subdesarrollo" de los países latinoamericanos, en principio pensaron que dicha teoría es aplicable a todos los países del así llamado "Tercer Mundo". Dichas Economía y Teología se refieren al problema socio-económico que comparten nuestros países de América Latina desde los años 1950 hasta hoy: el retraso en las ciencias, la educación, tecnología, industrialización e infraestructura. Desde los años '80 se habla más bien de "falta de modernización".

En la reflexión filosófica, ambas posiciones son pensadas como dos actitudes teóricas relacionadas entre sí. Quien piensa la existencia humana en una situación de dependencia y además tiene consciencia de ella, anhela *liberarse* de quien o de aquello de que es dependiente. La noción de dependencia implica una interpretación valorativa, negativa, de la situación en la cual una sociedad se encuentra. Dicha valoración no es producto de una ideología, sino que tiene componentes objetivamente reales. Para valorarlos, empero, Cerutti presupone ciertos principios éticos que no son siempre conscientes, pero que la filosofía debe tematizar: la utopía.

La dependencia pone al *sujeto* social e histórico dependiente en la situación de no poder decidir por sí mismo sus acciones ni el rumbo a que ellas han de conducir. En dicha situación el sujeto social no puede ejercer la auto-determinación y sin ella, tampoco la autonomía. Esto lo convierte en *objeto* ante el poder de quien o de aquello que depende. En dicha situación, si bien el sujeto es tratado como objeto de las estructuras sociales, no por ello deja de ser sujeto. Esta situación despierta un sentimiento de repugnancia y un rechazo racional de dicha situación, i.e. una actitud de rebeldía y el anhelo de una situación más deseable.

A nivel teórico, se hace evidente que, para poderse liberar, no solamente de la dependencia, sino también de todas sus modalidades, p.ej. la opresión, explotación,

discriminación y exclusión —para referirme a ellas usaré el concepto general de "marginación"— la filosofía debe cumplir tres condiciones:

1. Debe conocer y tematizar la compleja estructura que es la "realidad". Dice Cerutti: "El conocimiento de la realidad (enfatico aquí la realidad socio-histórica) que produce la filosofía constituye un complejo y sutil proceso de develamiento y/u ocultación del imaginario social, o sea, del modo de simbolización ... de lo real, compartido por una colectividad dada en tiempo y espacio también delimitados". (*Filosofías para la liberación, ¿Liberación del filosofar?*, 161). Por "imaginario social" entiende "el conjunto de creencias compartidas, de ideales, mitos, fantasías, utopías, símbolos, valores, prejuicios y sus matrices de codificación correspondientes" (op. cit. p. 161). En este contexto Cerutti recoge la máxima, parafraseando a Kant: "Átrévete a conocer la realidad", sólo así podrás entenderla y asumirla. Dicho conocimiento, empero, no podrá referirse solamente a la realidad de los marginados, sino que tendrá que abarcar el conocimiento de las estructuras de quien activamente practica la marginación de otros.
2. Una vez conocida la realidad, será entendida, y sólo entonces se podrá intentar corregirla. El medio para corregirla será una crítica de la sociedad, en cada caso, actual. Por "crítica" Cerutti entiende el preguntar por las causas que conducen a la marginación y a la vez el explicar y juzgar de manera negativa sus causas, así como esclarecer las ideologías en que se basan. La crítica hará una distinción entre aquello que es ideológico y aquello que es reconocido como efectos de causas históricas, p.ej. la total marginación de las culturas indígenas durante casi cinco siglos.
3. En un nivel superior de reflexión se tendrán que tematizar los principios válidos a partir de los cuales se hace la crítica: necesidades, exigencias, aspiraciones, valores y derechos, tales como libertad, autonomía, paz y justicia.

En relación con lo anterior, Cerutti reconoce que la Teología de la Liberación juega un papel decisivo, no porque él comparta el concepto metafísico de Dios ni que su filosofía se funde en la Biblia. Lo que sí comparte es a la vez la manera de leer la historia de nuestra América desde el choque de las dos culturas y la destrucción del hombre americano y sus culturas. Y comparte la perspectiva desde la cual se estudia la historia eclesiástica. Reprocha a la jerarquía el mantener la condición de sujeción de vastísimos sectores de los pueblos. La Teología de la Liberación, en cambio, relata la

historia del dolor de nuestros pueblos sometidos. Al hablar por ellos, Cerutti y esta Teología, retoman *La visión de los vencidos*, (título del libro por Miguel León Porrilla en primera edición de 1957), dándole la palabra a los sin voz. Comparte, además, algunos de los principios morales de esa Teología a partir de los cuales se critican y rechazan las condiciones sociales que hacen posible, no solo la marginación, sino también el asesinato. Cerutti insiste en que la situación de los sin voz es racionalmente inaceptable. Resta decir que dichas condiciones no son interpretadas exclusivamente como efectos de factores económicos.

La crítica misma y el modo de relatar la historia, toman en cuenta que hay personas o clases socio-políticas poderosas, "responsables" de que dichas condiciones prevalezcan y/o de que surjan nuevas condiciones sociales que generan una nueva situación digna de crítica. La realidad histórica tiene su origen en decisiones político-económicas que se fueron tomando a lo largo de los siglos. De no reconocer este hecho, se cae en un naturalismo ingenuo –ideológico– que podría ser el darwinismo social o la teoría de las razas. Por otra parte, de no reconocer el elemento de responsabilidad en nuestra historia, la crítica, y su contraparte, la utopía, no tendrían sentido. Hay que recordar que la crítica se ejerce por su eficacia para la "práctica". Por eso requiere también un momento de reflexión sobre sí mismo, una permanente autocritica para examinar si la crítica es válida y si es posible que en la práctica se realicen las metas propuestas.

La filosofía como sierva

Con gran congruencia Cerutti anuda en el concepto de filosofía diversos significados –¿tareas?– de esta actividad. Ya vimos que la entiende como crítica de la sociedad. Su ejercicio es una tarea y un proceso que nunca están acabados sino en un constante fluir, ya que las relaciones sociales son históricas, y las relaciones de marginación se transforman a medida que el proceso de liberación vaya progresando – o retrocediendo. Pero Cerutti no está convencido de que alguna día reine la libertad universal, la paz y la justicia para todos. Si al principio de sus trabajos Cerutti se concentró en el problema de nuestra dependencia como países "subdesarrollados", desde los años '70 expande el foco de atención hacia las luchas de los movimientos sociales de protesta contra todas las relaciones de marginación, dentro de nuestras propias sociedades, p.ej. la desigualdad de derechos básicos. Sin embargo, no descuida la manipulación ni los trucos lingüísticos de que se valen los

medios de comunicación. También en este contexto Cerutti ve la gran importancia que tiene el conocimiento de la "realidad".

Esta no puede ser pensada como la representa la inmediatez del conocimiento ingenuo. Dicho conocimiento es "meramente relativo a la persona" con lo que se quiere decir que no es "objetivo". Por eso, es indispensable que el conocimiento de la realidad –también para la filosofía– se sirva de las ciencias sociales. Estas nos garantizan disponer de conocimientos objetivos, no mezclados con los intereses personales del científico. Sin embargo, con frecuencia, sin ser conscientes de ello, dichas ciencias se basan en supuestos falsos al aplicar sus métodos a los "fenómenos sociales". La época de nuestro Positivismo en el siglo XIX nos da el ejemplo de la supuesta incapacidad de civilización de los ciudadanos de nuestras recién fundadas repúblicas.

Así, la noción de filosofía adquiere un matiz nuevo, y con él, una nueva función: su tarea consiste en esclarecer los diversos factores que mediatizan todo conocimiento de la realidad. A esta realidad no solo pertenecen los prejuicios heredados de nuestra tradición cultural, sino las ciencias sociales mismas.

Sus conocimientos están sujetos a una de las mediaciones más nocivas para el conocimiento de la realidad: el lenguaje. Y hace ver las diversas funciones que tiene el lenguaje según los temas de que se ocupe. Las ciencias sociales pretenden operar con términos meramente descriptivos, como "racionalidad", tal como lo usa p.ej. el liberalismo clásico inglés del siglo XIX cuando introduce la noción del *homo economicus*. Dicha teoría parte de varios supuestos infundados, ya que concibe al ser humano como un individuo abstracto, independiente y por eso libre; libre de las relaciones sociales de su existencia y de las presiones que ellas causan; y libre para determinar por sí mismo las decisiones que él toma. Solamente aquellas acciones son supuestamente "racionales" si contribuyen al bienestar o maximizan la felicidad del individuo. Este supuesto defiende así el libre mercado, que sería el único mecanismo aceptable para la economía. O la hipótesis de los supuestos de "grupos étnicos atrasados". Dichas concepciones son falsas, no solo porque no examinan críticamente sus supuestos y la historia que condujo a esos "conocimientos", sino que, además, son usadas para satisfacer los intereses de grupos socio-políticos determinados. Hoy día, los términos liberalismo o neo-liberalismo y el *homo economicus* tienen el mismo significado que tuvieron en el siglo XIX, y sus supuestos siguen siendo falsos. Por eso

es de suma importancia que la filosofía establezca la diferencia que existe entre conocimiento, ideología, mitos, prejuicios, y creencias similares.

Y dado que el pensamiento de Cerutti nació de nuestra realidad americana, su concepto de filosofía, entendida como crítica, implica el estudio de la historia de la filosofía latinoamericana misma, ya que sus reflexiones no parten de cero, sino siempre de una situación específica. Y esta situación pertenece tanto a la realidad como a un mundo imaginario, que incluye los valores compartidos por un grupo de la sociedad. Los estudios ceruttianos de la historia de la filosofía latinoamericana parten del siglo XIX, cuando nuestros hombres ilustrados imaginan un nuevo mundo ideal, justamente una América independiente. Sin embargo, la historia de las ideas no debe ser leída al modo de Hegel, quien sostiene que ciertas ideas y visiones del mundo por sí mismas influyen en otras ideas y otras culturas. Más bien hay que tener presente que la filosofía, en Latinoamérica en particular, surgió de problemas prácticos que exigían ser resueltos, primero en teoría, para después aplicarla en la práctica socio-política. Así como en nuestra América el Positivismo del siglo XIX implementó el programa de educación en las ciencias, en base a la necesidad social de superar la superstición y la ignorancia, del mismo modo se impusieron programas académicos dedicados exclusivamente a las ciencias. En política exterior, se exigió implementar el derecho internacional tal y como se entiende desde el s. XIX. La sentencia del mexicano Benito Juárez, de que "El respeto al derecho ajeno es la paz" fue una respuesta al peligro de que el ejército de los EEUU invadiera el país.

Surge ahora la pregunta acerca del contenido de esa filosofía. Desde luego es la liberación. En los años '60 la discusión acerca de la "liberación de la dependencia" se entendió como dependencia de los países altamente desarrollados, i.e como un fenómeno internacional. En Latinoamérica, dicho concepto se refiere, además, a la dependencia de ciertos sectores sociales y/o a pueblos sujetos a la voluntad de poderes internos. Por ello, esta filosofía comparte el mismo tema con la Teología de la Liberación. Por tratarse de la liberación de las clases marginadas, esta filosofía ya no será la sierva de la teología, que presta sus servicios mediante la lógica y la argumentación; más bien es uno de los instrumentos para las ciencias sociales, que les permitirá conocer la realidad, y a la vez entender la diferencia que existe entre los "hechos" en el sentido estricto de la palabra, y los elementos ideológicos y/o míticos con que dichas ciencias operan. En especial la historiografía debería servirse de ella: en vez de leer la historia como la serie de victorias bélicas de los pueblos

poderosos contra los débiles, o la monótona secuencia de regímenes en el poder, la filosofía puede liberarla, relatando la historia de las mayorías: los pobres, los marginados, y por ende, de todos aquellos que nunca participaron directamente en las decisiones políticas e históricas de sus repúblicas.

En este sentido, la filosofía de Cerutti puede entenderse también como uno de los instrumentos metodológicos para elucidar "la verdad" acerca de la realidad. Entendida así, se puede decir que el quehacer filosófico de Cerutti es tarea de siervos que sirve al sector más amplio de la población, no sólo la clase de los marginados, sino también todos los sectores excluidos de los procesos sociales dominantes. Así se entiende que Cerutti vea en la filosofía un quehacer público, para la vida pública.

La filosofía como teoría de la utopía

La noción de "utopía" designa un momento constitutivo de la filosofía de la liberación. Cerutti usa el término, no en sentido del "adjetivo descalificativo" referido a una quimera; tampoco en el sentido con que se nombra al género ensayístico creado en el Renacimiento con las Utopías de Tomás Moro y Campanella, que son ensayos filosófico-políticos. Esas utopías expresan un sueño diurno, son la construcción de un mundo ideal, en que la utopía, mediante sus contenidos, adquiere contornos bien perfilados. Dichas utopías se organizan desde un centro de poder que dicta las reglas para todo quehacer y tener de los súbditos. Una utopía semejante fue la que proyectaron algunos pensadores españoles del siglo XVI, quienes interpretaron América como ese topos. Vasco de Quiroga (Tata Vasco) quiso implementar la Utopía de Tomás Moro en México, en el hermoso poblado de Patzcuaro.

En cambio, Cerutti entiende la utopía como un concepto o categoría epistemológico-práctica que puede ser pre-consciente, pre-racional, o plenamente consciente y racional. El activista político no filósofo, puede pensar un mundo mejor que el actual, pero no es ese el modo como opera la utopía en la razón. Cerutti lo piensa como un concepto "puro", sin contenidos *a priori* y sin imágenes concretas acerca de una realidad ideal. Utopía es más bien un concepto operativo y operacional que interviene en la actividad reflexiva, con la mirada dirigida hacia dos polos opuestos: un polo sería la realidad, el otro sería el mundo moral ideal. También en la lectura de la historia real y en la historiografía debe tenerse presente dicho concepto.

Entre los principios que guían la utopía están, del lado de lo negativo, la situación que merece la crítica, y del lado de lo positivo las nociones de "libertad, autonomía, espontaneidad" (Cuadernos americanos: "¿Fin o renacimiento de la utopía?"). En el lenguaje kantiano, libertad y autonomía se llamarían ideas directrices o regulativas. Estas son la guía de todos los proyectos de liberación. Cerutti, empero, no especifica aquello de lo que un grupo social procura liberarse. Esto es así porque las condiciones que se lo impiden varían según la situación histórica. Sin embargo, son siempre fuerzas que, por acción o por omisión pasiva, ejercen el poder sobre los marginados, excluyéndolos del proceso socio-político. A lo que anhelan es el poder de autodeterminarse y participar en la gestión de su propio destino sin tener que depender de otros.

Partiendo de la posición de la filosofía crítica, la utopía funciona como "un gozne", "una bisagra" dirigida a dos momentos opuestos. Uno de ellos conoce, juzga y valora lo real como situación insostenible; a este momento, Cerutti lo llama "el diagnóstico crítico de la realidad". Al segundo lo llama "una propuesta terapéutica", es decir, lo que se desea llegue a ser por la acción colectiva. La utopía sería ese concepto formal que opera como la mediación que permite relacionar lo real insostenible y lo ideal deseable, en especial "lo posible" de lo deseable. Dice: "El pensar utópico permite ... articular un diagnóstico crítico de lo que es, con un pronóstico de lo que debe ser o se desea que sea, sin caer en la falacia naturalista de confundir el ser con el deber ser. Siempre separados, pero siempre relacionados. Desde uno se piensa el otro, desde el otro se decide por el logro del uno ... en una dialéctica negativa y en una afirmativa". (Cuadernos americanos). Al no aceptar la falacia naturalista, Cerutti implica que la historia no conducirá con necesidad pre-determinada al reino del deber-ser; más bien está en la reflexión y la acción responsable del sujeto social histórico. Así, Cerutti entiende la utopía como una tesis para explicar la dialéctica histórica. Por eso le da a este tema el rango de una "Teoría".

Es importante que Cerutti unifique en una sola idea dos nociones diferentes: la de utopía y la de progreso. Mientras que la noción de progreso perdió su buena reputación porque se entendió solamente como progreso tecnológico y político-liberal, y dado que ambos han tenido consecuencias desastrosas para la sociedad y el medio ambiente, Cerutti se pregunta: "¿Fin del mito del progreso? ¿Fin de la Utopía?" ("¿Teoría de la Utopía?") Dice: "Si la utopía es el gozne que une en tensión permanente la realidad con el ideal, si lo propiamente utópico es justamente esa tensión en que se

aspira al ideal y el ideal exige realizarse, sin que lleguen a indentificarse totalmente y en forma perfecta, entonces el progreso será esa posibilidad de avance de lo ideal hacia lo real, no para que la idealidad se realice sino para que el ideal se haga carne histórica" (op cit., 19). Para Cerutti, el progreso hacia el ideal no es tecnológico, sino moral, ético, axiológico. Por eso sostiene que la utopía afirma la comunidad en vez del individualismo estandarizado y masificado. Defiende la cooperación y la solidaridad contra el individualismo, en que se libra una competencia permanente de unos contra los otros. Y propone políticas del Estado contra los efectos de la mano invisible. Ese progreso todavía no se ha hecho realidad histórica, y nunca lo logrará plenamente, pues de lograrlo, la humanidad sería, parafraseando a Kant, como las pacíficas ovejas, solamente preocupadas en rumiar constantemente la pastura.

Dentro de nuestra realidad todavía queda mucho por pensar y conocer. En la tarea filosófica que propone Cerutti podrían participar todos los pensadores que aspiran a un mundo social más equitativo y más justo. Todavía queda mucho por hacer.

Bibliografía

Horacio Cerutti Guldberg es autor de más de una decena de libros e infinidad de artículos, compilaciones y contribuciones. Para la redacción de este artículo se ha tenido en cuenta la siguiente bibliografía:

Libros de Horacio Cerutti Guldberg

Libros: Posibilidades y Límites de una Filosofía de la Liberación 'Después' de la Filosofía de la Liberación (1979); Filosofía de la Liberación. (1983); Hacia una Metodología de la Historia de las Ideas (Filosóficas) en América Latina. (1986); Ensayos de Utopía, I y II. (1989); Presagio y Tópica del Descubrimiento. (1991); Memoria Comprometida. (1996); Filosofías para la Liberación ¿Liberación del Filosofar? (1997); Filosofar desde Nuestra América. Ensayo Problematizador de su *Modus Operandi* (2000).

Artículos: "Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy of Liberation", *The Philosophical Forum*, Volume XX, pp. 43-61, 1988-89; "¿Fin o Renacimiento del Pensar Utópico?", *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, N° 50, Vol. 2, Marzo-abril, pp. 130-136, 1995; "Teoría de la Utopía", *Utopía y nuestra América*, 28, pp. 93-108, 1966

Escritos sobre Horacio Cerutti Guldberg

Rubén García Clarck, Luis Rangel y Kande Mutsaku, Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Carlos Cullen Soriano (1943)

por Dina V. Picotti C.

La preocupación por un pensar a partir del aporte y capacidad de discernimiento que puede ofrecer la propia experiencia histórico-cultural americana se advierte a lo largo de toda su obra, en diálogo con planteos de la tradición filosófica y contemporáneos. Como hilo conductor aparece la cuestión de la subjetividad, considerada desde su carácter comunitario e histórico y en su exigencia de reconocimiento.

Ocupan un lugar particular las reflexiones en torno a cuestiones éticas y educativas. Afirmando la posibilidad misma de la ética como saber racional y crítico, frente a los riesgos de fundamentalismo y escepticismo, y asumiendo sus principales problemas con referencia a criterios, normas y valores, a su contexto social, político y educativo, insiste en la responsabilidad moral y la participación ciudadana como los únicos caminos para reconfigurar políticamente el espacio ético, y poder dirigirnos con confianza al nuevo milenio.

Dado el espacio central que hoy ocupa la educación y sus reformas ante las nuevas demandas de las sociedades contemporáneas, considera necesario replantear una serie de cuestiones en relación con el conocimiento y los valores y la construcción de lo público, para no desviar la educación de su función más propia, hacia un mero instrumento de la eficiencia y competitividad.

Nacido en Santa Fe, Argentina, en 1943. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador, realizó estudios de posgrado en la Universidad de Friburgo, Alemania, como becario de la Stipendienwerk für Lateinamerika. Profesor en las Facultades de Filosofía y Letras y de Psicología de la Universidad de Buenos Aires y en la Maestría en Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

Su reflexión filosófica se ha desarrollado en estrecha relación con la actividad académica como Profesor de grado y posgrado en las cátedras de Problemas Filosóficos, Ética, Filosofía de la Educación, Filosofía moderna, Pensamiento latinoamericano e institucional. Ha sido Vicedecano y Decano de la Facultad de

Filosofía de la Universidad del Salvador, Director del Departamento de Filosofía del Instituto Superior del Profesorado CONSUDEC, asesor en programas de Planificación y desarrollo universitario, Director de Capacitación docente (1989-1990) y Director general de Educación (1990-1992) en la Secretaría de Educación de la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, Coordinador del área Educación Ética y Ciudadana del Programa Federal de Educación de Contenidos Básicos Comunes en el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, Coordinador de numerosas Jornadas de capacitación docente en todo el país, Director de la Maestría de Ética Aplicada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Autor de comunicaciones y ponencias en congresos nacionales e internacionales de filosofía, psicología y educación, de numerosos artículos, de colaboraciones en obras colectivas, entre las que se destacan *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía* (1984), *Propuestas para una antropología argentina* (1987), *¿Posmodernidad?* (1988), *Acerca de la interpretación* (1997), *Universalismo y multiculturalismo*, y de las obras *Fenomenología de la crisis moral* (1978), *Reflexiones desde América*, 3 t. (1986-1987), *Autonomía moral, participación democrática y cuidado del otro: Bases para un curriculum de formación ética y ciudadana* (1996), *Crítica de las razones de educar. Temas de Filosofía de la Educación* (1997).

La preocupación por un pensar a partir de la propia experiencia histórico-cultural americana se advierte a lo largo de toda su obra, en tanto plantea problemas comunes desde las posibilidades de comprensión y planteo que ofrece dicha ubicación, y problemas propios de la misma, a partir de ella aunque con trascendencia universal. Como hilo conductor aparece la cuestión de la subjetividad, considerada desde su carácter comunitario e histórico y en su exigencia de reconocimiento.

Pensar desde América

Reflexiones desde América reúne en tríptico un grupo de trabajos, algunos aparecidos en revistas y otros inéditos, conduciendo un camino de reflexión sobre diferentes cuestiones, enlazadas sin embargo por la convicción de que "lo que se trata es de reintegrar el cogito a los pueblos y no de persistir en la conducta elitista de disolución de lo social a simples estrategias de pensamiento o dispositivos de poder". Hablar de América es referirse al sitio desde donde se piensa, que no es un mero punto de vista sino un ámbito de escucha, un modo de estar, de compartir la indignancia

del 'puro estar no más', como decía el pensador y colega Rodolfo Kusch, desde donde es posible 'crear el mundo de vuelta', compartir la esperanza de 'equilibrar lo humano', demasiado unilateralizado por la cultura dominante en el 'afán de ser alguien'.

En un primer tomo, *Ser y estar: el problema de la cultura*, éste es encarado por trabajos que teniendo en cuenta dos horizontes que se entrecruzan, el del ser u ontológico, correspondiente a la tradición occidental, y el del estar, pre-ontológico con respecto al anterior, verdadero referente de todo esfuerzo por ser y ámbito más radical para la cultura, intentan recobrar la dimensión histórica, temporal y geográfica como necesaria para pensar lo universal desde nosotros y nuestra peculiar situación. "La cultura: un concepto en crisis", "El mito como modo de instalación sapiencial de la cultura", "El ethos barroco. Ensayo de la definición de la cultura latinoamericana a través de un concepto sapiencial", "Sabiduría popular y cultura en América", "Salud e identidad cultural", "Comunicación-educación-cultura. Pautas para una reflexión" y "El problema de Dios en el hombre actual", son otros tantos títulos en el mencionado contexto bajo los que analiza diversos aspectos de esta problemática.

Un segundo tomo, *Ciencia y sabiduría: el problema de la filosofía en Latinoamérica*, se refiere a la filosofía, ciencia y sabiduría como formas de pensamiento desde el punto de vista de la presencia o ausencia de esta última, e intenta desentrañar el modo de operar del pensamiento popular, revalorizando la inteligencia simbólica de la razón. Plantea la problemática de la interdisciplinariedad, cuestionándola como relación fáctica con carácter empresarial de la ciencia moderna o como relación necesaria (estructural) entre las ciencias. "El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía", "La vocación sapiencial de la filosofía", "Sentido y función de la filosofía en la Argentina de hoy", "La filosofía necesaria en América Latina", "Fenomenología y sabiduría popular", "La hermenéutica: horizonte de las aporías en toda interpretación", "La hermenéutica y el destino de las representaciones", "Interdisciplinariedad - la posibilidad de lo epistemológico como ético", son títulos que indican este recorrido.

Un tercer tomo, *Yo y nosotros: el problema de la ética y la antropología en Latinoamérica*, se esfuerza por desenmascarar diferentes formas de 'falsas conciencias' que mimetizan las fundamentaciones teóricas de los proyectos imperiales, tal como lo hace en el ensayo "Jürgen Habermas o la astucia de la razón imperial", mostrando la estructura de un pensamiento que a pesar de su afán renovador repite

la racionalidad de un proyecto histórico de dominio, insistiendo en un neoiluminismo democrático que reasegura la centralidad del poder y la razón. La problemática del poder es encarada a través de un rastreo de "La metafísica del poder" en Hegel y la cuestión de "El ethos del poder" en el pensamiento de B. Welte. El sujeto latinoamericano y su problemática ética y cultural son escrutados en artículos como "El nosotros como fundamento de la ética", "Ethos, mito y episteme", a lo que se puede agregar "Sabiduría popular y fenomenología", aparecido en la obra colectiva Sabiduría popular, símbolo y filosofía.

La reflexión ética

Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos (1978) ofrece un planteo detallado ético de esta actitud, que, como el mismo autor explícita, se hace en diálogo con una obra cumbre de la filosofía, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, porque le parece iluminador intentar una fenomenología como experiencia de la conciencia, mas ya no del yo que conoce sino del nosotros que cree y obra, no surgido en el desdoblamiento de la conciencia teórica y manifestándose como realización histórica de la razón en la sustancialidad inmediata de la eticidad, sino partiendo de su experiencia ético-religiosa inmediata e irreductible, y alcanzando su realidad plena en el concepto de pueblo. Esta experiencia del nosotros constituye el núcleo de lo que se desarrolla fenomenológicamente como sabiduría popular, en contraposición a la ciencia hegeliana de la experiencia de la conciencia. Este concepto de sabiduría popular aparece también como alternativa con respecto a las éticas occidentales, incapaces de responder satisfactoriamente a la crisis moral que caracteriza al mundo contemporáneo, por volver las espaldas, desde la opción parmenídea por la identidad de ser y pensar y la distinción verdad-opinión, al nosotros inmediato constituyente del núcleo ético-religioso de los pueblos, el que arraigado a una tierra, en dimensión previa a la relación de la conciencia con la naturaleza, conduce a situar la universalidad.

En el contexto posmoderno ("Ética y posmodernidad", en ¿Posmodernidad?), frente al intento de desvalorizar la resistencia de los arquetipos y la insistencia de las utopías a través de la mera dialéctica o la simulación, apela a un nivel más raigal y originario, la resolución ética, como la que realmente resiste e insiste, con simultaneidad de memoria y riesgo o destino, en la relación comunitaria, que tiene hambre y sed de justicia. Esta es la única realidad que no necesita engendrar

diferencias entre copias y simulacros, predicciones y simulaciones sino, en tanto último cópico, entre rivales y víctimas expiatorias, violencia y respeto, permitiendo el encuentro de pensamiento y cultura, y el que una cultura encuentre su sujeto y realmente se funde la filosofía.

Ante la creciente retirada de la palabra y el consiguiente vaciamiento racional de la retórica del poder, síntomas de una legitimación estética del fetichismo de la mercancía, que transforma el trabajo y el conocimiento en meros valores de cambio, despojándolos de sus relaciones sociales constitutivas, la ética recupera su espacio de racionalidad crítica, como la presencia real, ni mero fenómeno ni mero espectro, como la relación con el otro, precediendo a la ontología.

La educación

El tema educativo es particularmente planteado en Crítica de las razones de educar. Temas de filosofía de la educación, como también en una serie de artículos procedentes de intervenciones en Congresos y Jornadas. El cambio social contemporáneo coloca a la educación en un lugar central. Sus relaciones particulares con el conocimiento y con los valores obligan a replantear muchas cuestiones, ante la profunda crisis de paradigmas hasta hoy más o menos vigentes y las nuevas fronteras entre la educación y la sociedad. Una serie de trabajos reunidos en esta obra intentan fundamentar por ello la necesidad de una crítica de las razones de la educación. En momentos en que se dan reformas educativas en casi todos los países parece oportuno indagar una serie de temas de filosofía de la educación, entendida como un pensamiento crítico que cuestiona fundamentos y legitimaciones desde el interior del campo educativo, y la educación como una historia de complejas prácticas sociales. Las relaciones con el conocimiento ofrecen la perspectiva para pensar los fundamentos del currículo, la resignificación social de la escuela, los contenidos educativos, la incidencia del debate epistemológico en la determinación de las competencias científico-tecnológicas en los diferentes niveles de la educación formal, la disciplinariedad, interdisciplinariedad y transversalidad como formas de organizar la enseñanza, las relaciones del docente con el conocimiento. Desde la relación de la educación con los valores el autor enfoca temas tales como la escuela en tanto vigencia de lo público en la crisis del estado, la calidad de la educación como lucha por el reconocimiento, su construcción de lo social, el sentido actual de la educación ética y ciudadana para la convivencia y la participación, la política

educativa y los proyectos institucionales, la dimensión ética en la función dirigencial en educación, el rol del docente y el sujeto pedagógico.

Autonomía moral, participación democrática y cuidado del otro: Bases para un curriculum de formación ética y ciudadana explora aspectos centrales que han de ser tenidos en cuenta como los de identidad cultural, espacio público, nuevas identidades sociales. En una época en que la educación es por todas partes objeto de reformas, a menudo es reducida a una función instrumental, desviándola de este modo de su función propia, en virtud de la cual los programas educativos habrían de ser necesariamente programas públicos. Su mediación normativa ("La justicia y los programas públicos en educación", en *Ethique et politique contemporaines, Dialogue Nord-Sud, Fides*) implica la aplicación de los principios de justicia como equidad, vinculado al principio de igualdad, frente a reformas actuales que parecen querer responder a cualquier precio al imperativo de la eficacia, estableciendo mera competitividad. Ya a partir del siglo XVIII los programas educativos se habían ido configurando en el contexto moderno de separación entre política y moral, legitimando y reproduciendo un orden injusto que se adueñó de los fines sociales supremos derivados del principio de justicia asignados a la educación, como la integración y movilidad social, el desarrollo y el bienestar. Mientras que por ej. los derechos humanos ("Educación y Derechos humanos", en *Instituto de Género, Derecho y Desarrollo, Entre la reflexión y la vivencia de los Derechos Humanos*) aparecen como el núcleo fuerte de toda verdadera paideia, si se entiende la educación como simultáneamente del hombre y del ciudadano, sabiendo que cuando se produce socialización mediando el conocimiento no sujeta al sujeto sino lo libera, y cuando se produce madurez mediando el reconocimiento no sólo se tolera al otro sino se aprende con él.

Bibliografía

Escritos de Carlos Cullen Soriano:

Autor de comunicaciones y ponencias en congresos nacionales e internacionales de filosofía, psicología y educación, de numerosos artículos, de colaboraciones en obras colectivas, entre las que se destacan *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía* (1984), *Propuestas para una antropología argentina* (1987),

¿Posmodernidad? (1988), *Acerca de la interpretación* (1997), *Universalismo y multiculturalismo*, y de las obras *Fenomenología de la crisis moral* (1978), *Reflexiones desde América*, 3t (1986-1987), *Autonomía moral, participación democrática y cuidado del otro: Bases para un curriculum de formación ética y ciudadana* (1996), *Crítica de las razones de educar*. *Temas de Filosofía de la Educación* (1997).

Enrique Dussel (1934)

por Anne Steckner

En el campo de la filosofía ética, no es una exageración considerar a Enrique Dussel uno de los pensadores más importantes del siglo XX. Gracias a su extensa actividad intelectual y académica, la obra del filósofo mendocino es conocida y valorada más allá de las fronteras geográficas y lingüísticas de América Latina.

El aporte extraordinario de Dussel a la filosofía latinoamericana contemporánea consiste en plantear el tema de la ética con las herramientas hermenéuticas del pensamiento occidental, pero desde y para un contexto específicamente latinoamericano, y en el marco de una vigorosa propuesta liberadora. Dussel es uno de los impulsores principales de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, corriente de pensadores críticos de la región surgida a principios de los '70.

Lo radical del planteamiento dusseliano se trasluce en el reto pujante de postular una ética de la liberación, que aspira a superar tanto el arrinconamiento de ésta en tanto relativizada como asunto opcional de valores subjetivos, como su percepción como correspondiente a la esfera de la vida privada, desvinculada del espacio público-político. De una manera innovadora y consecuyente, Dussel subvierte el cimiento "científico" de los particularismos éticos derivados del contexto cultural y del tejido valórico de una sociedad determinada, y confronta a estos últimos con la pretensión de universalidad de los principios éticos de su complejo edificio filosófico. De esta manera Dussel asume el desafío de elaborar enunciados universalmente aplicables, sin caer en la lógica totalitaria de imponer las evaluaciones propias ("moralidad") con carácter obligatorio, como máxima racional única y válida para todos.

Otra novedad de la filosofía ética de Dussel frente a las tradiciones filosóficas de Occidente se revela en el propósito de superar de-constructivamente la razón instrumental inherente a la racionalidad moderna, y subvertir su dominio ideológico con un lenguaje crítico. En tanto que la filosofía europea moderna ha determinado los cauces tradicionales del pensamiento occidental, y ha elaborado una comprensión del mundo a partir del ego cogito cartesiano, constituyente de la subjetividad moderna, para Dussel se trata de

introducir nuevos conceptos y afinar herramientas analíticas para una filosofía liberadora desde la "periferia".

Consecuentemente, se interna en el debate ético mundial con voz propia, y desde la alteridad. En efecto, Dussel ha buscado la discusión constructiva con las figuras predominantes de la filosofía moderna (Descartes, Kant, Hegel, Marx). Entre los autores contemporáneos incorporados en la arquitectura de su obra filosófica, resaltan en primer lugar Heidegger, Ricoeur, Levinas, Habermas, Apel, Rorty, Hinkelammert y Freire. Dussel se ha sumergido en el "centro" del pensamiento occidental para plantear ahí su propuesta teórico-práctica: lo que él llama "deconstrucción crítica" del discurso hegemónico.

La densidad y multiplicidad de la obra dusseliana se refleja además en el puente que el autor tiende entre la filosofía y dos de sus disciplinas vecinas, la teología y la historia: incorpora además los aportes intelectuales de los campos más diversos del saber contemporáneo: el psicoanálisis, la lingüística, la economía política, la teoría de la dependencia, e incluso la neurobiología.

La ética dusseliana es una ética arraigada en la corporalidad del sujeto viviente; parte de la racionalidad material (re)productiva, cuyo criterio de verdad es la vida humana en cuanto tal. Frente a las descomunales asimetrías en la participación de la riqueza global, el filósofo reivindica la solidaridad incondicional con el pobre, el débil, la víctima, como la manera más objetiva de ejercer la razón ético-crítica orientada hacia la liberación del sistema vigente, basado en la explotación y la miseria de gran parte de la humanidad. También es una ética de la cotidianidad, que ejerce su razón práctica en la relación concreta con el Otro. Según Dussel, la ética se manifiesta como tal en los momentos en que tenemos que confrontarnos con el hecho ineludible de la vida humana. Precisamente porque somos seres vivientes, necesitados y finitos, es que somos intrínsecamente éticos. De acuerdo con nuestro filósofo, la ética subyace a toda relación desde la cual es posible la vida. Consecuentemente Dussel, inspirado en Emmanuel Levinas, plantea la ética como condición primera de toda experiencia intersubjetiva, como el punto de arranque de toda transformación de lo dado, de toda praxis liberadora.

El punto de partida y la fuente de inspiración de toda su reflexión filosófica es la víctima, es decir, el afectado negativamente por un acto humano, una norma legal, una institución social o un sistema de eticidad, que, por su condición humana, están siempre signados por la imperfección. Por tanto, el itinerario filosófico de Dussel por los campos de la ética es una búsqueda inquiriente por las herramientas conceptuales que nos permitan

comprender cómo la base de toda socialidad, la vida humana de sus integrantes, ha caído en el abismo de la indiferencia y el desamparo.

Dussel busca poner en manos de los dominados y los excluidos un conjunto de herramientas para la rebeldía y la transformación de lo dado. Por tanto, su ética de la liberación no es una filosofía desde el poder (aunque no excluye a los poderosos), sino en primer lugar una ética altamente subversiva, dirigida a las víctimas del sistema social vigente. Asimismo, sus propuestas tienen pretensión de universalidad y mundialidad ante la situación precaria de la humanidad a escala planetaria. No es una ética de la responsabilidad abstracta, sino del compromiso práctico-político concreto. Es una ética de la vida.

Itinerario biográfico

Enrique Dussel nació el 24 de diciembre de 1934 en La Paz, un pequeño pueblo de la provincia argentina de Mendoza. Después de recibirse en filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza, emprende un prolongado viaje por Europa; primero se radica en España, donde se doctora en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central Complutense. Luego vive durante dos años en Nazaret, Israel, donde trabaja como carpintero en la construcción, con el sacerdote francés Paul Gauthier. El descubrimiento del pobre como oprimido, junto al contacto directo con el sufrimiento y la miseria, será para entonces la experiencia fundante de su reflexión filosófica y teológica: el reto permanente de la responsabilidad para con el Otro. Después de un viaje por Alemania, donde conoce a su futura esposa, se instala en Francia. Varios años de estudios meticulosos sobre la historia de la Conquista encuentran su expresión fructífera en el doctorado en Historia en la Universidad de La Sorbonne (París).

De regreso en la Argentina, a partir de 1968 es profesor de ética en la Universidad Nacional de Cuyo. En 1973, la casa de Dussel es objeto de un atentado con bomba, inicio simbólico de las represiones políticas, que a su vez anuncian lo que será la dictadura más sangrienta del Cono Sur. Los libros de Dussel son prohibidos por ser "corruptores de la juventud". La extrema situación política lo hace partir en 1975 con su familia al exilio de México, donde llega a ser profesor titular de las dos universidades públicas más prestigiosas de la Ciudad de México: imparte clases de licenciatura y posgrado en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM - Unidad

Iztapalapa) y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); asimismo da cursos en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos y en ética en el Colegio de Filosofía.

El empeño académico de Dussel, junto a su compromiso social, encuentra eco en las más diversas actividades que ejerce además de su cátedra. Dussel es miembro de los siguientes organismos y revistas: Fundador y presidente durante varios años de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA); miembro fundador y coordinador de la Ecumenical Association of the Third World Theologians (AETWOT), y del Comité Ejecutivo de la International Association of the Mission Studies (IAMS); fundador y Coordinador General de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL); miembro de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP, Friburgo); miembro fundador de la Revista de Filosofía Latinoamericana (Buenos Aires). Pertenece además al Comité de Redacción de varias revistas, como *Cristianismo y Sociedad* (México), *Libertação-Liberación* (CEFIL, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil). También colabora en la Revista Internacional *Concilium*.

En 1981 Dussel recibe el Doctorado *Honoris Causa* en teología por la Universidad de Friburgo de Suiza. La actividad intelectual del filósofo mendocino continúa en la actualidad con un frenético ritmo. Dussel ha impartido cursos en numerosas universidades y centros de investigación, principalmente en EEUU y Europa. Ha dado conferencias sobre filosofía, teología e historia en más de veinte centros universitarios de EEUU, así como en prácticamente todos los países latinoamericanos, además de varios países europeos, y también de diversos estados de Asia y África.

Mientras que sus primeros trabajos acerca de la ética están profundamente marcados por el pensamiento fenomenológico de Husserl y Heidegger, la ontología de Ricoeur y la tradición aristotélico-tomista, sus trabajos posteriores dan cuenta de un giro radical hacia una ética de la alteridad, inspirada fundamentalmente por la metafísica de Emmanuel Levinas y basada en una lectura ético-antropológica profundamente reveladora de la obra de Marx. Dussel mismo habla de su "despertar del sueño ontológico" que impulsó sus pasos decisivos hacia un humanismo de unidad antropológica, una filosofía política de contenidos, de materialidad, y una ética de la exterioridad del Otro. Hasta sus últimos libros, el autor continúa fielmente en esta línea, subsumiendo y superando el fundamento griego de una "ética del escapismo contemplativo antipolítico y del desprecio del cuerpo" en un filosofar auténticamente producido desde América Latina.

Más allá de la "experiencia europea", el contexto político de las cruentas dictaduras sudamericanas a partir de los años setenta, el exilio forzoso en México, y la permanente búsqueda de las propias raíces y de la autenticidad latinoamericana —en referencia indirecta a la pregunta clave de Salazar Bondy sobre la posibilidad de un discurso filosófico genuinamente latinoamericano dentro del contexto de dependencia cultural y socioeconómica del "centro"— constituyen el marco histórico particular del pensamiento dusseliano.

La corporalidad del ser viviente como modo de realidad

Frente a un régimen económico cuyos mecanismos desenfrenados en el mercado mundial aceptan selectivamente la muerte de los seres humanos no integrados en el circuito de la reproducción de la vida humana, por una parte, y frente a la ética formal del discurso, por otra, Dussel reivindica la corporalidad del ser humano como criterio material de verdad y de discernimiento de todo acto humano. Según Dussel, "la vida humana no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación".

Postular al sujeto como ser natural, vivo, empírico, "de carne y hueso", necesitado de contenidos universalmente necesarios —tales como: alimentación, casa, sexualidad, seguridad, libertad, valores e identidad cultural, plenitud espiritual, etc.—, significa, en primer lugar, superar la tradición dualista platónico-cartesiana. A este dualismo arcaico, que descansa en la idea de un alma metafísica encerrada en la cárcel de un cuerpo decadente, y que ha servido de fundamento conceptual para el desprecio de lo corpóreo, Dussel opone una comprensión integrada y unitaria del ser humano: "Por *vida humana* entenderemos la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario. Nada más lejos de un biologismo simplista o materialista cosmológico".

Asimismo, el sujeto se revela como concreitud, como corporeidad viviente, como unidad psico-somática altamente dependiente de la disponibilidad de valores de uso (satisfactores) para atender sus necesidades. El concepto de necesidad aquí trabajado hace referencia a un conjunto de satisfactores que, por estar sujetos a contextos personales, sociales, culturales y epocales, no se pueden determinar *a priori*. Dussel está lejos de reducir al ser humano a su metabolismo biológico; sin embargo advierte que, en última instancia, en una situación límite, toda posibilidad de vida se reduce a

esta dimensión física. Por tanto realiza el paso fundamental del "pienso luego existo" al "existo luego debo comer".

El grito del Otro y la puesta en cuestión del Yo

La experiencia originaria que impulsa los resortes de la ética dusseliana y constituye la fuente de toda comprensión del Ser se encuentra en el Otro (que siempre implica también a la Otra; y con mayúscula en tanto categoría filosófica particular). La otredad es la alteridad radical. Constituye la dimensión anterior a todo intento de "aprehensión", a la que no se le puede imputar ningún "ser". Es lo absolutamente otro, la alteridad no sólo "fuera de" en términos categoriales, sino más allá de toda categoría, lo inesperadamente nuevo y revelador, incógnito, imposible de ser conocido del todo; lo muchas veces invisible a la mirada descuidada, pero siempre presente.

El Otro no sólo es una categoría filosófica y un criterio de discernimiento. En la praxis ético-política ese Otro es alguien bien concreto, siempre histórico, que interpela al Yo desde un lugar empírico. En oposición a una corriente del existencialismo, donde el otro es el enemigo, el origen de mi alienación radical bajo la mirada inhumana, en la ética dusseliana el Otro se historiza en la víctima, que sufre los efectos negativos (aunque no necesariamente intencionales) de determinadas acciones humanas: "En el plano político es el dominado, en el económico el pobre, en la erótica la mujer, en la pedagógica el niño-pueblo ideológica o culturalmente dominado"; en otras palabras, la figura del Otro como víctima se concretiza en los perdedores del sistema vigente.

El Otro es cuerpo. El grito de la corporalidad sufriente y su clamor de justicia: "¡no me mates!", originan el encuentro que rechaza la victimación. En la apertura incondicional hacia el Otro se experimenta la proximidad del *cara-a-cara*. Aquí la pluma de Dussel está fuertemente marcada por la metafísica de Levinas, cuyas huellas se encuentran en muchas partes de la obra dusseliana.

El cara-a-cara es inmediatez incondicionada, plenitud trascendental inmanente a la vida real de los sujetos, experiencia de infinitud desde la alteridad. En palabras de Dussel: "'Cara-a-cara' significa la proximidad, lo inmediato, lo que no tiene mediación, el rostro frente al rostro en la apertura o exposición (exponerse-a) de una persona *ante* la otra. Inmediatez del encuentro no mediado todavía: frente a frente sin mundo que signifique todavía: raíz misma de toda significación posible".

El Yo que se dirige hacia el Otro compromete la identificación consigo mismo de tal manera que la búsqueda del Otro opera como cuestionamiento de la propia certidumbre, como provocación subversiva a la mismidad. Este cuestionamiento de mi espontaneidad ante el rostro desnudante del Otro, es lo que Dussel llama ética, más concretamente es la "razón ética pre-originaria", que alude a la responsabilidad para con el Otro *anterior* a toda intencionalidad y decisión. El sujeto se vuelve "prisionero" de dicha responsabilidad, que a su vez posibilita su propia libertad y liberación del Otro.

Sin embargo, resulta imposible llegar a conocer al Otro del todo o descifrarlo completamente. Esta discontinuidad fundamenta éticamente la alteridad irreductible del Otro. Este, en cuanto anterior a toda estructura e instrucción, es indeterminable, indesciftable e irreductible en su subjetividad. Trasciende todo concepto lingüístico y cualquier intento de objetivación.

Según Dussel, el "deseo metafísico" casi obsesivo por el Otro significa moverse hacia el Otro sin retorno al punto de partida. En este sentido, la ética se desarrolla en las relaciones interhumanas, es experimentar la alteridad como acceso a lo sublime en la praxis servicial al Otro. Consecuentemente, la filosofía dusseliana no parte del sujeto como tal. Arranca desde la alteridad interpelante.

La interpelación ante la Totalidad desde la Exterioridad

Según Dussel resulta no sólo pertinente sino urgente preguntarnos de qué manera podemos dar cuenta fielmente de nuestra realidad actual marcada por procesos de alienación tan palpables en las relaciones humanas, y cuyos efectos locales y globales gran parte de la humanidad sufre de manera inquitantemente inmediata, frente al cinismo triunfalista del sistema imperante.

El filósofo argentino comprende la Totalidad como totalidad sistémica, como positividad sostenida desde el poder. Totalidad es el conjunto de normas, valores y estructuras *vigentes* —la "eticidad de lo dado"— que constituye el fundamento de la racionalidad sistémica. La Totalidad como tal tiende a cerrarse, a absolutizarse, a fetichizarse frente a la irrupción crítica desde la exterioridad, desde la realidad más allá del horizonte de comprensión arraigado en la "mismidad" del sistema.

Es ahí, en ese "más allá", donde Dussel sitúa la Alteridad, el Otro en tanto absolutamente otro. Otro que el sistema, al que interpela constantemente. Otro

que lo Mismo, al que subvierte desde una racionalidad alterativa, práctica, concreta. No subsumible por la Totalidad; irreductible, perturbador, irritante y desafiante para el *statu quo*.

La Totalidad sistémica es fuente inagotable de interpelación por parte de la víctima, que es la otra cara, lo que "no es" el sistema imperante. De otro lado, esta víctima es inevitable. Aprendemos con Dussel que nunca puede proclamarse un sistema social dado como perfección alcanzada. Todo sistema vigente, por más liberador que sea en un momento, puede cerrarse sobre sí en el instante siguiente y volverse opresivo. Todo acto, toda norma, toda institución, es producto de seres humanos falibles y finitos.

Por tanto, ante la inevitabilidad de la víctima, la crítica es siempre necesaria. La metafísica de la otredad de Dussel apela a la criticidad de toda teoría y de toda praxis, para que se deje desafiar por la alteridad, para que escuche la voz del Otro, presente en la víctima del sistema, excluida y denigrada en su dignidad como ser humano vivo. El Otro es alteridad frente al sistema, en la medida que le es disfuncional. Su interpelación muchas veces es silenciada. Como persona resulta prescindible, desechable, forma parte de la humanidad excedente.

Por esta razón el principio material universal de la ética dusseliana parte de la corporalidad sufriente de la víctima como realidad inmediata, para estructurar, desde allí, toda la crítica al sistema sacrificial. De esta dimensión arranca el paso necesario de la ética *fundamental* (momento positivo de la eticidad imperante) a la ética *crítica* (momento negativo de la subjetividad negada). Ante el hecho innegable de la víctima, que el sistema produce, lo vigente pierde legitimidad. De esta manera, la crítica es refutación material o falsación de la "verdad" del sistema, que revela su contradicción inherente, cuando pretende ser, en palabras del autor, "repetición de actos exitosos para evitar el dolor y postergar la muerte". La víctima, sin embargo, se encuentra expuesta a la no-verdad, a la no-validez y sinrazón de un orden social que la excluye de su posibilidad de reproducir y desarrollar dignamente su vida.

Ahora bien, el sujeto que se arriesga a enfrentar el desafío de la "pulsión de alteridad" y asume responsabilidad para con el Otro, se vuelve lo que Dussel, apoyado en Levinas, denomina "rehén" frente al sistema opresor. El rehén arriesga el pellejo por el Otro, "abre el pecho". Para Dussel, éste es el momento ético originario por excelencia, es cuando la disidencia se convierte en fuente emancipadora, cuando la rebeldía da cuenta del principio de racionalidad.

En este punto Dussel va más allá de Levinas. Para nuestro filósofo, el empuje hacia la praxis ético-política concreta de la liberación, no es una mera relación contemplativa con el Otro. La subsunción constructiva de la ética levinasiana por la filosofía liberadora de Dussel necesariamente desemboca en el compromiso práctico-político. Inspirado por el pedagogo Paulo Freire, Dussel plantea el papel del intelectual comprometido con los movimientos históricos de liberación, en lucha por instaurar lo social como una comunidad ética. La tarea histórica del intelectual "orgánico" es volverse tutor, orientador, consejero y maestro de la praxis emancipatoria. La razón práctica se materializa entonces en actos concretos guiados por la ética de la vida y a favor del más débil como exigencia objetiva de toda transformación liberadora.

Consecuencias metodológicas y heurísticas

1. La ética se encuentra desafiada por la declarada imposibilidad de deducir del ser (hecho) un deber ser (norma). Dussel, en cambio, plantea la superación de lo que denomina la "falacia naturalista", sosteniendo que el pasaje dialéctico del enunciado *descriptivo* al enunciado *normativo* no sólo es posible sino necesario.

Según el filósofo, la fundamentación de un juicio normativo desde juicios de hecho, comienza cuando la razón ético-crítica enuncia un juicio empírico que constata la negatividad de una existencia real: "He aquí una víctima". Una instancia que no permite vivir a la víctima y la excluye del discurso de los hablantes, contradice la función fundamental en virtud de la conservación y el desarrollo de la vida humana, y por tanto no es válida para los excluidos.

Ahora bien, dado que los seres humanos estamos dotados de reflexividad, autoconciencia y responsabilidad, somos capaces de vivir éticamente. Desde la condición de *ser viviente* del sujeto humano se puede fundamentar, según la argumentación de Dussel, la exigencia del *deber vivir*, ya que sin sujetos vivos no habría ética ni realidad. Por lo tanto, la afirmación incondicional de la vida humana como tal no es un juicio ético "de valor"; es el criterio de discernimiento y la fuente de toda ética posible, anterior a toda norma, ley o institución. Luego, la comprensión convencional de la ética como perteneciente al ámbito de las opciones y los gustos personales, donde resulta imposible formular juicios racionales de hecho que revelan implicaciones éticas, resulta insuficiente. De esta manera la propuesta metodológica de Dussel se enfrenta a toda una tradición

filosófica que trata de excluir la ética del ámbito de la universalidad y cientificidad.

2. En una discusión crítica con el pensamiento occidental, Dussel sugiere un método que él denomina *analéctico* en virtud de superar la dialéctica del discurso moderno, sintetizado en la obra de Hegel, y de llegar más allá de la ontología de la tradición inscrita en los postulados de Husserl y Heidegger.

Según Dussel, las corrientes hegemónicas de la filosofía moderna se han caracterizado por sintetizar un pensamiento justificador de las relaciones sociales de dominio. Dicha tradición arranca desde la intencionalidad irrebasable del *ego* trascendental que tiene como punto de partida de todo conocimiento la autocerteza. Desde sí mismo construye su mundo como realidad en cuanto tal, como "verdad" objetiva, y llena de sentido el ámbito de una Totalidad, que impide lo originariamente otro y niega toda posibilidad para la alteridad radical.

En el marco de esa Totalidad, que busca subsumir al Otro e interiorizar al extraño, como mera dimensión de su mismidad originaria, el objeto observado tiene exclusiva referencia a la propia subjetividad, es decir el Yo se constituye a partir de sí mismo, de sus propias categorías, generalmente incuestionables por el contradiscurso. Todo lo que no "es", en tanto no es visto dentro desde la óptica autorreferente del *ego cogito* moderno, ontológicamente "no es", no puede existir, y por tanto es negado. Según Dussel, los focos de la iluminación europea sólo logran proyectar luz sobre lo que se encuentra dentro de su propio horizonte de comprensión. Por tanto resulta ser una iluminación ciega sobre un ojo. El autor advierte además sobre los peligros inherentes a la fenomenología ontológica: según él, esta escuela de pensamiento tiende a la cosificación del Otro, lo cual implicaría un subjetivismo inaceptable, conducente al asimilacionismo de lo absolutamente distinto, lo extrasistémico. Consecuentemente, para el filósofo se trata de desnudar las consecuencias de un pensamiento que se cierra a la diferencia en tanto tiende a la totalización de todas las experiencias humanas.

La propuesta metodológica de Dussel parte de la negación de la negación del Otro, concretamente de la no aceptación de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima. A partir de la afirmación originaria, radical y comprometida con la dignidad de todo ser humano, Dussel defiende una "ana-léctica", que es una dialéctica subversiva desde la negatividad. Ella da prioridad absoluta a lo que se revela más allá de toda Totalidad, fuera de las coordenadas de lo dado.

La analéctica propone pensar críticamente la realidad concreta desde un enfoque liberador y desde un horizonte alternativo en virtud de las transformaciones factibles. Además le subyace un interés semiótico-epistemológico: para Dussel se trata de desmontar el discurso hegemónico, desenmascarando y subvirtiendo el lenguaje ideológico del "centro", encubridor de su propio mecanismo de dominación. La Ética de la Liberación asume como reto permanente la tarea de construir una filosofía alterativa y extrasistémica, desde la realidad periférica. En alusión irónica al dominio del pensamiento griego, Dussel habla del contradiscurso como una "filosofía bárbara".

3. Con los formalistas de la Ética del Discurso Dussel comparte los supuestos metodológicos del *linguistic turn*, que dan cuenta de la inserción y contextualización de todo discurso en una comunidad de comunicación siempre presupuesta. Según el filósofo, precisamente del momento ilocucionario surge el principio moral-formal *par excellence*: la proximidad entre hablantes.

Sin embargo, Dussel cuestiona la fe de los formalistas como Apel y Habermas en la racionalidad y eficacia de los procedimientos meramente discursivos. Esto vale sobre todo con respecto a la supuesta pluralidad de los discursos que, según ellos, a la luz de la multiplicidad de racionalidades, permiten que el Otro emerja y se exprese por sí mismo. En esta perspectiva brilla por su ausencia la consideración de una presencia real en el campo de las relaciones comunicativas: el discurso dominante de la comunidad de comunicación real y hegemónica, que establece claras asimetrías en los "juegos de lenguaje" y muchas veces logra silenciar al contradiscurso. Por lo tanto, Dussel exige la eliminación de las asimetrías en las relaciones comunicativas entre los hablantes y plantea el principio formal de participación simétrica de los afectados en los discursos de la comunidad de comunicación.

4. Según Dussel, los criterios formal de validez discursiva y material de verdad práctica sólo se comprenden en su mutua articulación. Un método que niega esta interrelación entre "logos" y "carne", entre formalidad y materialidad, no logra conceptualizar que la discursividad e inteligibilidad de una comunidad de comunicación (dimensión formal) no pueden ser comprendidas ni utilizadas con fines emancipatorios sin dar cuenta de su determinación por la organización económica o práctico-poética de la comunidad de productores (dimensión material) en la que forzosamente se encuentran insertos los hablantes. Dicha comunidad de productores, análoga a la comunidad discursiva, en la realidad concreta se presenta atravesada por estructuras de poder, que determinan el acceso a y la distribución de los recursos materiales.

Partiendo de los efectos alienantes de la incorporación del discurso dominante en una colectividad (étnica, clase, nación, pueblo, etc.) de vencidos —como ocurrió por ejemplo con el idioma y la religión impuestos a los amerindios durante la Conquista— Dussel revela la analogía con la esfera productiva, al resaltar los procesos de enajenación del trabajo vivo frente a las imposiciones del Capital. Aquí se traslucen las huellas de una profunda lectura de Marx. Dussel sostiene que “la relación escritor-texto-lector es analógica a la de productor-producto-consumidor”. Luego, en términos práctico-políticos, la legitimidad real de un orden formal (el Estado de derecho, la “democracia”, o cualquier institución formal) se nutre de sus capacidades reales de asegurar universalmente la reproducción material de la vida humana.

Una lectura ética de Marx

La obra de Marx ha sido interpretada de muchas maneras. Sin embargo, la de Dussel no es, de ningún modo, una interpretación más. Su aporte —un estudio profundo de las cuatro redacciones de *El Capital*, a partir de la cual ha sacado a la luz los fundamentos para una filosofía ética— ha supuesto como condición posibilitante una lectura innovadora de la obra de Marx, producida, además, desde un interés epistemológico muy particular. El análisis dusseliano de los escritos de Marx, al reconstruir cronológicamente los pasos de su metodología, nos revela una ética subyacente a la compleja arquitectura de *El Capital*, “si bajo ética se entiende” —como Dussel— “la puesta en cuestión de la Totalidad desde la negación (misericordia) de la víctima”.

Para nuestro filósofo se trata de pensar y analizar la economía, y en particular las relaciones productivas de la economía *capitalista*, desde un horizonte crítico-antropológico, en busca de una comprensión *ética* de la “realización del capital como des-realización del trabajador”. Dussel subraya que, antes de hablar de clase, Marx se refiere al Hombre como subjetividad necesitada y a la corporalidad del ser humano vivo. Asimismo, el fundador del marxismo acentúa que la producción no se limita a la mera sobrevivencia física del productor; va más allá: el ser viviente en tanto *sujeto humano* se realiza en la alegría de experimentar la actividad laboral como vitalidad creadora, que se expresa en su poder objetivador. Marx sostiene, en definitiva, que el proceso de trabajo es objetivación de la subjetividad del trabajador. Según Dussel, dicha objetivación en sí no es éticamente negativa; es un simple hecho. La estructura histórico-social de la producción *capitalista* (Marx) —en la actualidad la figura *neoliberal*

del capitalismo (Dussel)— es la que pervierte la realización de la vida humana, porque su dinámica corrompe la creación de valores de uso como servicio para el Hombre. Según la lectura dusseliana de Marx, es ahí donde radica el mal ético. En palabras más cercanas a Marx, la experiencia creativa, que la actividad vital del sujeto objetiva en la producción, es convertida en el capitalismo en fuente de enajenación y robo de vida humana, en puro “ser para otro”.

Marx nos enseña que las relaciones de producción capitalistas están impulsadas por la divinización de un fetiche: la valorización del valor. Por su parte, Dussel denomina al capital “Totalidad dada”, esto es, una totalidad que no permite alteridad alguna fuera de la ley de dicho fetiche. El proceso de fetichización descrito por Marx constituye la fuente de inspiración del filósofo argentino para fundamentar una ética rebelde, contraria a lo que él denomina la “ontología de la subsunción” del trabajo por el capital. Fiel a los escritos de Marx, Dussel descubre el trabajo vivo como “Otro que el capital”, como alteridad reducida a la desnudez de su propia corporeidad.

Desde la perspectiva del capital, quien no se incorpora al proceso productivo bajo la forma salarial, ontológicamente “no es”; dicho en palabras de Marx, es “un fantasma que vaga fuera del reino de la economía política”. A partir de su incorporación al proceso de producción capitalista —en palabras de Dussel: cuando el trabajo vivo (Exterioridad) enfrenta al capital (Totalidad)—, aquél se transforma en mercancía, en valor objetivado en tanto mediación de éste.

Frente a esta lógica impuesta por la ley del valor, que pone la capacidad creadora del Hombre al servicio exclusivo de la valorización, Dussel enuncia el juicio ético-crítico que niega la negación del trabajo vivo, en tanto que implica robo de vida del Otro. Según Dussel, lo éticamente insostenible se revela gracias a la aguda crítica de Marx; precisamente su análisis del trabajo asalariado, donde muestra que éste, como fuente real de valor, crea una plusvalía que no le pertenece y, al mismo tiempo, constituye el fundamento de la valorización del capital. “Éticamente hablando”, deriva Dussel, “esta alienación del trabajo, esta negación de su alteridad, su exterioridad, este haber degradado el cara-a-cara en la proximidad, por un constituir al Otro como mediación, instrumento, subsumiéndolo como mero valor de uso fundado en el ser del capital, es el mal originario, la perversidad ética por excelencia de la realidad capitalista [...] Es la esencia misma de lo que oculta la moral burguesa y que descubre una ética de la liberación”.

La pretensión de bondad y el Principio Liberación

En la arquitectura del complejo edificio filosófico levantado por Enrique Dussel, una norma, un acto, un organismo u orden social puede calificarse como "bueno" o, más bien, puede sostenerse que aspira "bondad", cuando cumple las siguientes condiciones:

- realiza un componente *material* universal con pretensión de verdad práctica, con respecto a la reproducción y el desarrollo de la vida humana de todos,
- un componente *formal* universal de validez intersubjetiva, que hace referencia al consenso acordado en el marco de una relación de simetría en la que participan todos los afectados de una decisión,
- un componente de *factibilidad* en tanto modo de posicionarse frente a la transformabilidad del presente, que supone considerar *a priori* las condiciones circunstanciales con pretensión de recta intención, y analizar *a posteriori* las consecuencias con pretensión de honesta responsabilidad.

La aplicación de estos tres principios se entienda como una espiral en la que todos se complementan e implican mutuamente. En sentido estricto, la bondad sólo puede arribarse a un acto humano —la praxis—; es decir, sólo es bueno "el sujeto ético que la cumple, la norma encaminada a su realización, la institución constituida por repetición en el tiempo social, o el sistema de eticidad como el complejo último de la praxis en un momento histórico".

Sin embargo, siendo los humanos seres falibles y finitos, ningún acto, institución u orden social puede alcanzar la perfección. Luego, el "bien" histórico siempre se refleja en la *pretensión* de bondad. No es un estado alcanzable. Por tanto la aspiración emancipatoria nunca se agota, dado que todo sistema es ambivalente por su propia estructura, e inevitablemente produce víctimas, causa sufrimiento, domina o excluye. En este sentido, el proyecto de liberación, cuyo criterio de discernimiento es la víctima, tiene que ser permanente; supone un constante cuestionamiento del *statu quo*.

El anhelo liberador y la exigencia de justicia, arrancan desde la experiencia de *negatividad*, de dolor, violencia y desconsuelo, pero también de inquietud, ansiedad y esperanza puesta en la irrupción de lo nuevo, lo absolutamente otro. El "Principio Liberación" significa trascender el estrecho prisma de las perspectivas dadas y girar el caleidoscopio para evocar nuevas imágenes; significa desafiar creativamente al sentido

común, poner de cabeza monolitos ideológicos y profanar lo fetichizado. Es atreverse a la rebelión, emprender acciones transformadoras todos los días en un proceso plural y siempre atento a reconsideraciones necesarias, en cada instante en que nos interpela la voz del Otro.

En este sentido, el "bien" en la filosofía dusseliana corresponde a una ética cotidiana, de cada instante histórico, de cada segundo, que exige liberación del presente deshumanizante, del hambre y la miseria: "La Filosofía de la Liberación es expresión de la realidad cotidiana, y lo cotidiano en la mayor parte de la humanidad es la pobreza".

Más allá del nivel material, la pobreza es una dimensión que se extiende a las más diversas áreas del actuar social. Puede haber "pobreza" de solidaridad, de justicia, respeto y dignidad en todas las relaciones humanas. Por tanto el "pobre" como categoría de análisis no sólo se refiere a una realidad económica. Pretensión ética de bondad y solidaridad con el Otro se requieren en las relaciones eróticas y de pareja, en el ámbito pedagógico —siendo éste una relación de particular responsabilidad para con el hijo, la hija, y los alumnos en general—, y por supuesto en la política, donde los conflictos implicados en la lucha emancipatoria exigen respeto y fraternidad sobre todo entre y con los dominados y/o excluidos.

Marco histórico y Otredad: crítica a la Modernidad eurocéntrica

La filosofía dusseliana siempre ha buscado las referencias empíricas y concretas de sus categorías de análisis. Uno de los ámbitos privilegiados de historización de los conceptos empleados en la Filosofía de la Liberación, es la experiencia originaria de Latinoamérica como continente marginado, es decir sub-continente y mundo periférico. Ante las asimetrías reales constatadas dentro de las coordenadas del sistema mundo moderno, Dussel descubre a América Latina como Otro que la centralidad europea y "fuera de la historia". Después de su larga estadía en Europa, y en búsqueda permanente de las raíces propias del continente latinoamericano, se propone escribir la historia de éste "desde abajo", desde el otro lado.

La categoría del Otro (alteridad) es situada por Dussel en el marco histórico de la relación de Europa con ultramar. El análisis dusseliano bucea en los orígenes de la modernidad para desmitificar sus propios supuestos, para "aterrizarla" en su contexto histórico, dentro de las coordenadas concretas de tiempo y espacio, y para posicionar el lugar específico de América Latina en el proceso de emergencia del mundo moderno.

Es bien sabido que los capítulos de la historia universal están llenos de conquistas y derrotas, con saldos sangrientos e impactos de diferentes dimensiones. Sin embargo, la tesis defendida por Dussel, es que la particularidad del descubrimiento y la Conquista de América consiste en que funda la identidad de Occidente como sociedad moderna. Este hecho constituye simbólicamente la experiencia originaria del "yo" europeo, que de golpe choca con el "otro" y lo convierte en "*novo hispano*" —acto que refleja que, en realidad, se encuentra consigo mismo en tanto "ego moderno"—.

Según Dussel, la "construcción del otro" dentro del horizonte de comprensión europeo constituye el fundamento ontológico de la construcción del propio "yo" y de la conciencia moderna secular. Los cambios y rupturas ideológicos, filosóficos y científicos de la modernidad están siempre acompañados e infiltrados por esta íntima relación con ultramar. El "yo" moderno tiene un punto de fuga y referencia: el Nuevo Mundo. Dicho de otra manera: con la "invención" de Amerindia, Europa se inventó a sí misma, es decir se autodescubrió en tanto "yo" a través de la experiencia del dominio sobre el Otro.

Dussel sitúa la "fecha de nacimiento" de la modernidad en 1492, inicio empírico del sistema-mundo (Wallerstein) en tanto globalidad, y año que, según la tesis fundante del autor, constituye el origen de la experiencia ontológica de la subjetividad moderna europea: "La Modernidad [...] nació cuando Europa pudo confrontarse con 'el Otro' que Europa y controlar, vencerlo, violentarlo, cuando pudo definirse como un 'ego' descubridor, conquistador, colonizador de la 'Alteridad' constitutiva de la misma Modernidad". Según el autor, el "mito de la modernidad" hunde sus raíces en la premisa de la cultura europea más desarrollada, siendo una civilización superior a las otras culturas.

Consecuentemente, el mito civilizatorio de la modernidad a su vez fundamenta y legitima el "paradigma eurocéntrico" de la modernidad, cuyos defensores sostienen que el fenómeno de la modernidad es producto de un proceso *exclusivamente* europeo, es decir que la Europa como sistema autopoiético habría tenido características *internas*, desde sí, que le permitieron superar, y, lo que aquí resulta crucial: la "obligaron" moralmente a emancipar a todas las demás culturas "atrasadas". Según este paradigma, la Modernidad comienza con los pensadores del siglo XVII (Descartes, Leibniz, Locke, Hobbes, etc.) y con el *boom* científico-tecnológico de esa época (Galileo, Newton, etc.), o sea cuando Europa se da sus propias categorías. En el propio seno de Europa nace el "yo" moderno, que *posteriormente* se expande como modelo *universal* de progreso y racionalidad.

A esta visión Dussel opone la tesis de un "paradigma *mundial* de la modernidad". Según dicha tesis, el descubrimiento de Amerindia le abre a Europa un horizonte económico, geopolítico y cultural, que constituye el trampolín desde el cual Europa "salta" a la modernidad. A lo largo de la historia de la Colonia, Europa abrió las venas de América Latina que se encontraron a su alcance. De esta manera, el saqueo del Nuevo Mundo aumentó enormemente el poder comercial del nuevo centro. Asimismo, tuvo impacto sobre el correspondiente proceso de modernización tecnológica, fuertemente estimulado por la creciente intensidad productiva y la hasta ese momento desconocida expansión del mercado mundial.

El planteamiento de Dussel crea un lugar marginal de enunciación que le permite discernir una dimensión que permanece encubierta cuando se observa desde el "centro": la *particularidad histórica* de la cultura europea. Pasando el cepillo a contrapelo sobre el lomo de la historia moderna, el autor reconstruye críticamente la historia latinoamericana desde la "invención" del Nuevo Mundo hasta su conquista y colonización mediante una deconstrucción de la manera tradicional de interpretarla. En oposición a la "óptica provinciana y reduccionista" del paradigma eurocéntrico, que concibe la modernidad como un proceso *exclusivamente* europeo, cuyo desarrollo habría arrancado desde su propio seno para desplegarse *posteriormente* sobre el mundo "atrasado", Dussel comprende la modernidad como un fenómeno *constitutivamente mundial*, es decir, como producto de las relaciones asimétricas entabladas por Europa con sus colonias de ultramar.

A la luz de las grandes conflictividades sociales actuales, Dussel sitúa la raíz explicativa de las profundas contradicciones inherentes a la modernidad en su propio origen. El "sistema de los 500 años", en la actualidad está topando los límites absolutos de su sostenibilidad. Para poder revelar la violencia sacrificial y el potencial de crisis del proyecto moderno, era necesario bucear en sus orígenes y descascarar su despliegue a escala planetaria como *efecto* (no causa) de la nueva constelación mundial de fuerzas y como reacción particular de Europa frente a la necesidad de "gestionar su centralidad".

Proyección e impulso emancipatorios de la Ética de la Liberación

Ante la precaria dialéctica vida-muerte que hoy en día determina la existencia irregular de gran parte de la humanidad, la propuesta ética de Dussel, al reivindicar la vida humana como criterio fundante de toda intersubjetividad, proyecto

emancipatorio y utopía, no puede ser concebida como un llamado al honrado corazón que apela a las buenas intenciones individuales, sino como racionalidad y necesidad universales en tanto condición de posibilidad de nuestra existencia planetaria: "Defendemos entonces que la vida es fuente de toda racionalidad, y que la racionalidad material tiene como criterio y última 'referencia' de verdad y como condición absoluta de su posibilidad a la vida humana". La ética en este sentido lucha por la libertad y liberación del presente deshumanizante.

La convivencia en la intersubjetividad, condensada de pronto en una experiencia vivencial sublime, que enciende una chispa de infinitud en el cara-a-cara con el Otro, nutre toda proyección trascendental como imagen límite de la liberación del Hombre. Desde el encuentro íntimo con la alteridad, es posible ingeniar, forjar y madurar proyectos sociales de transformación hacia formas de convivencia más plenas. En este sentido, resulta evidente que toda transformación sistémica arranca desde las pequeñas revoluciones en la relación con el Otro: "Cada persona es siempre y simultáneamente Otro que todo otro". Es decir, instantes excepcionales de plenitud intersubjetiva, inmanentes a la vida real y cotidiana, constituyen la experiencia originaria, que inspira la imaginación trascendental de comunidad a nivel teórico y práctico-político: nace la utopía.

Por último, la ética dusseliana no se nutre de un catálogo de valores fijos, cuyo contenido y validez fueran algo apriorísticamente predeterminado en relación a la conducta "correcta" o las medidas "justas". Más bien denuncia la falacia implícita en una comprensión abstracta, estática y determinista de ejercer la razón ético-crítica. Como se trata de una propuesta ética que surge de la experiencia concreta de negatividad, establece la vida como criterio de verdad fundante con el fin de orientar substantivamente nuestro caminar y luchar por el "bien", impulsando nuestras energías hacia un futuro liberado, para que la vida digna no sea un privilegio de unos pocos, sino que pertenezca incuestionablemente a toda persona viviente simplemente por ser humana.

Bibliografía

La obra de Enrique Dussel es extensa y de mucha diversidad. A continuación se mencionan los libros más importantes de su pensamiento filosófico y algunos textos centrales de sus preocupaciones históricas y teológicas.

Libros:

Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal (1966); La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles (1967); El humanismo semita (1969); El episcopado hispanoamericano: Institución misionera en defensa del indio (tomos I-IX: 1969-1971); Para una des-trucción de la historia de la ética (1972); Caminos de liberación latinoamericana (vol.I: 1972; vol.II: 1974); Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación (1492-1972) (1972); Para una ética de la liberación latinoamericana (vol.I-II: 1973; luego: Filosofía ética latinoamericana; vol.I-II: 1977; luego: Filosofía ética de la liberación; vol.I-II: 1987); El dualismo en la antropología de la cristiandad (1974); Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana (1974); Emmanuel Levinas y la liberación latinoamericana (1975; coautor con Daniel Guilloit); El humanismo helénico (1975); Filosofía ética latinoamericana (vol.III: 1977); Filosofía de la liberación (1977); Filosofía ética latinoamericana (vol.IV-V: 1979); De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1969-1979) (1979); Filosofía de la producción (1984); La producción teórica de Marx. Un comentario a los 'Grundrisse' (1985); Ética comunitaria (1986); Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1986); Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los 'Manuscritos del 61-63' (1988); El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana (1990); Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación (1992; coautor con Karl-Otto Apel y Raúl Fornet-Becancourt); El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad (1992); Las metáforas teológicas del Marx (1993); Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación (1993); Historia de la Filosofía latinoamericana y Filosofía de la liberación (1994); Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión (1998).

Escritos sobre Enrique Dussel:

Roque Zimmermann (1987): América Latina. O nao ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976); Peter Anton (1987): Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich; Roberto Segundo Goizueta (1998): Liberation, Method, and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse; Hans Schelkshorn (1992): Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussel; Raúl Fornet-Becancourt (Ed.) (1995): Für Enrique Dussel. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages; Armando Lampe (Ed.) (1995): Ética e a Filosofia da Libertação; Peter Penner (1996): Die Aussenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussel's Befreiungsethik; Hans Schelkshorn (1997): Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel;

Anton Peter (1997): Enrique Dussel: Offenbarung Gottes im Anderen; Revista Anthropos (1998): *Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina*; Edgar Moros Ruano (1999): La Filosofía de la Liberación de Enrique D. Dussel: ¿Alternativa al Marxismo en América Latina?; Linda Martin Alcoff/Eduardo Mendieta (2000): Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation.

Raúl Fornet-Betancourt (1946)

por Diana de Vallescar Palanca

Es uno de los representantes más destacados de la Filosofía de la Liberación, pero además su perspectiva original entronca con todas aquellas tradiciones liberadoras arraigadas en otras culturas, tanto de origen europeo como africano o asiático.

Su quehacer filosófico se orienta a partir de dos direcciones principales: potenciar la Filosofía de la Liberación como un modelo de Filosofía Intercultural –que cobra fuerza desde 1989–, y de la cual es considerado uno de sus pioneros; y centrar la reflexión ético-política de esta Filosofía de la Liberación Intercultural en el contexto actual caracterizado por la problemática del conflicto Norte-Sur, de manera que pueda erigirse como una propuesta alternativa frente a la Globalización mundial. Concibe que la filosofía ha de estar insertada en el espacio y el público de manera que pueda incidir en la formación de un mundo y la realidad, a través de su función crítica de transformación.

Itinerario

Nació en 1946 en Holguín (Cuba). Reside en Alemania desde 1972. Es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca y doctor en Filosofía con la especialidad en Lingüística y Teología por la Universidad de Aachen. Es miembro activo de la Sociedad Europea de Cultura, de la Sociedad Filosófica de Lovaina y de la Sociedad Filosófica Intercultural. Es profesor de la Universidad de Bremen y Aachen, y profesor invitado de la Universidad Pontificia de México y la Universidad de São Leopoldo (Brasil). También ha impartido una serie de conferencias y participado en distintos Congresos Internacionales de universidades en América Latina y Europa.

Desde 1985 inició un programa de diálogo entre la ética del discurso de Apel y Habermas y la ética latinoamericana de la Liberación. Ha promovido y coordinado los dos Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural (México, 1995; Brasil 1997). Y los Seminarios para el programa de Diálogo Interdisciplinar.

Desde 1982 es fundador y editor de la revista *Concordia, Revista Internacional*

de Filosofía. Editor desde 1984 de *Concordia Reihe Monographien*. Y para impulsar la Filosofía Intercultural desde 1996 edita la serie *Denktraditionen im Dialog*. Así ha contribuido de manera singular a la historia de las ideas filosóficas de América Latina y a la difusión del pensamiento iberoamericano, principalmente en Europa Central.

Cuenta con más de un centenar de trabajos publicados, artículos, compilaciones y reseñas, en castellano y alemán principalmente, también traducidos a varias lenguas. Sobresalen sus libros: *Annäherung an Lateinamerika* (1984), *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica* (1984), *Comentario a la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (1987), *Philosophie und Theologie der Befreiung* (1988), *Introducción a Sartre* (1989), *Filosofía intercultural* (1994), *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika* (1994), *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität* (1997).

El 'entramado' más profundo de su pensamiento en un primer momento ha sido influido por figuras como Sartre, Foucault, Lévinas —con quienes contactó personalmente— y su trasfondo marcado por la presencia de José Martí y Carlos Marx. Posteriormente inciden autores del mundo de la filosofía hispanoamericana: José Vasconcelos, Antonio Caso, Leopoldo Zea, José Gaos, Agustín Basave, Luis Villoro, Alberto Wagner de Reyna y finalmente su filosofía es influenciada por el proyecto de la Teología de la Liberación representada por teólogos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Carlos Scannone, así como Enrique Dussel de la Filosofía de la Liberación, con los que mantiene un vivo diálogo.

Aproximación a su trayectoria intelectual

La trayectoria filosófica de Raúl Fornet-Berancourt ha sido paralela al itinerario de la filosofía latinoamericana, de manera que podemos distinguir cuatro etapas fundamentales:

1. La recepción de la filosofía europea (1978-1985), caracterizada por dos momentos fundamentales.
 - a) Una recepción acrítica y consistente.

Su formación inicial en el ámbito español, francés y alemán le permitieron recibir la filosofía europea y contactar con varios de sus representantes. Es una recepción 'acrítica'. Y supone que esta filosofía es equivalente, sin más a *la* filosofía o filosofía

universal. Esto cuando desarrolla sus primeros planteamientos de la filosofía latinoamericana se traduce en una filosofía de enfoque y constitución básica eurocéntrica.

La temática de esta etapa se centra en la disputa de la *existencia o no de una filosofía latinoamericana*. Mantiene una concepción de filosofía entendida como "un quehacer esencialmente humano" y cuya dirección apunta a "una forma de realizar anticipadamente la verdad del hombre". Vinculada a una de sus categorías clave: la dimensión histórica, que "codetermina sus formas de manifestarse". No obstante este último reconocimiento, la dimensión histórica no pasa de ser una simple coordenada para situar la filosofía y se niega que afecte de forma directa y concreta a la formulación explícita de la filosofía. Porque aún se mantiene el supuesto de una única idea de filosofía, que admite cierta modificación en sus formas, pero ésta no alcanza a incidir en su esencia y, por tanto, permanece siempre igual en su conformación.

El cuestionamiento de las condiciones y situaciones sociohistóricas propio de los planteamientos de la filosofía de la liberación aquí es interpretado como un 'privar' a la filosofía de su dimensión esencial, es decir, del preguntar por lo que cualifica a la situación que no es otra cosa que "lo esencialmente humano" en todas sus posibilidades y desde su perspectiva esencial y universal. De ahí que si esa filosofía hispanoamericana se dedica a atender prioritariamente su circunstancia, nuestro autor indica, podrá estar situada pero aún así será "simplemente filosofía". Ha de dejarse pues toda consideración de lo particular —o la circunstancia específica— a las ciencias humanas que cuentan con el instrumental adecuado para afrontarlo.

Lo anterior refleja el ámbito y enfoque propio de la filosofía —que es extensivo para toda filosofía— porque ésta puede permanecer no determinada, neutral o 'por encima de', así como una clara demarcación de la tarea de las ciencias humanas. Se vislumbra que la lucha de esclarecimiento de la propia circunstancia de la filosofía hispanoamericana es tarea inútil, puesto que no descubre nada nuevo, continúa siendo simplemente filosofía. Y se desprende que media todavía una distancia entre el filosofar y la situación.

- b) Inflexión en su pensamiento: 1984-1986.

La inquietud por el interrogante acerca de la filosofía hispanoamericana conduce a Raúl Fornet-Berancourt a una ávida relectura de ésta a través de varios de sus

representantes más destacados. Esto le permite crearse una visión panorámica y lograr progresivamente mayor claridad en sus puntos más debatidos para poder formular su propia postura.

Así nuestro autor desentraña la carga profunda de significado e implicaciones de que es portadora tal pregunta, detecta e identifica no sólo aquellas características que van conformando esta filosofía a través de su tradición, sino cómo se ha ido consolidando su carácter, metodología, orientación fundamental y función, distintas líneas filosóficas que confluyen y su aporte real. Finalmente se detiene en la reciente Filosofía de la Liberación como modelo que explicita y sistematiza el problema de la contextualización e inculturación de la filosofía latinoamericana, porque se articula desde el contexto y la cultura latinoamericanos, y ya no habla solo *en, sobre o para* América. En esta etapa considera que en ella se ha logrado la autoconciencia necesaria que le permite entablar una discusión en pie de igualdad con la filosofía europea, a la par que se constituye en desafío a su pretendida universalidad. De ella obtiene el principio nuclear de la contextualización e inculturación –sobre el que afianza inicialmente su plataforma filosófica– y el perfil de una filosofía peculiar que apunta hacia un doble descentramiento: de la razón filosófica y el filósofo profesional, sin duda con notables repercusiones, entre las que puede citarse, la búsqueda de una inserción directa y comprometida en la praxis histórica y su focalización en el pobre como sujeto histórico de la reflexión filosófica, replanteando así la significación de la filosofía en la vida real de la comunidad con la consiguiente apertura a su conciencia histórico-cultural. Se vuelve una exigencia la relativización de la propia posición para ponerse a la escucha de la verdadera situación de la comunidad y poder ejercer así un pensar en clave de servicio y liberación. De manera que la conformación de la filosofía ha de reestructurarse porque queda abierta a otras fuentes, implementando una disposición de consulta a las diversas ciencias y a la reserva cognoscitiva del pueblo (cuentos, leyendas, mitos, etc.) y por tanto, suscita la necesidad de una nueva metodología y enfoque.

No es posible presentar aquí ese recorrido de Raúl Fonet-Betancourt a través de las filosofías más representativas hispanoamericanas, basta con indicar sus dos líneas fundamentales de investigación: la reconstrucción de la pregunta sobre la filosofía latinoamericana y el contexto histórico-cultural de su emergencia. Puesto que según definamos la naturaleza de lo que es filosofía se decide de antemano la entrada o no, de diversas tradiciones o del pensar, y de esa manera les concedemos un mayor o

menor reconocimiento y legitimidad. Tampoco podemos ignorar el trasfondo político que incide en esta cuestión.

2. La ruptura o tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994).

La línea emprendida de crítica consistente a la filosofía europea eurocéntrica justamente a través de los modelos más sobresalientes de Filosofía de la Liberación y mediante su principio rector de la contextualización-inculturación, entendido como proceso por el que se daba cuenta de la historicidad del logos, con el fin de poder afrontar problemas reales y específicos, lleva a Raúl Fonet-Betancourt en su intento de ser consecuente hasta el final, a abandonar el modelo de filosofía latinoamericana como filosofía inculturada y pasar a operar con el principio rector de la interculturalidad en la filosofía.

Esta ruptura o tránsito se debe al hallazgo de que la categoría de inculturación –sumamente problemática– ya no se concibe “suficientemente radical como para poder ser base del giro innovador que está requiriendo de la filosofía la nueva constelación de saberes y culturas que determina hoy nuestra imagen de mundo”. Pero incluso se ‘sospecha’ que opera con un logos todavía unilateralmente orientado hacia la tradición occidental. Es decir, la inculturación afirma la historicidad del logos, pero ‘intocable’ en su estructura fundamental de racionalidad occidental y además ésta se conforma como valor normativo para el desarrollo posterior de la filosofía, lo cual supone ya de entrada una importante limitación teórica, puesto que le marca previamente sus fronteras. Se concluye que de esa manera se afectaría a un nivel decisivo en la construcción de la filosofía impidiendo “liberar al logos de toda estructura de racionalidad para que pueda manifestarse en su estructura originaria de potencialidad polifónica”. Este ‘liberar’ aquí implica no admitir ninguna forma de logos como referente absoluto para discernir lo filosófico. Y arriesgarse incluso a poner en juego esa estructura de racionalidad heredada, ensayando “la experiencia de lo filosófico como un campo de (posibles) sentidos lógicamente abierto e indefinido”.

La inculturación representa para nuestro autor todavía una forma de *sutil colonialismo* y se preocupa por mostrarlo concretamente en el pensamiento indígena, el cual de asumir esa racionalidad trasplantada –de origen griego-occidental– argumenta que actuaría como una fuerza articuladora que desplaza o impone otro *centro* fundante, y se vería afectado al menos en tres niveles: el de la memoria simbólica, el de la palabra (*mito*) y su tradición autóctona.

3. Un nuevo paradigma de la filosofía: la filosofía intercultural.

En esta etapa nuestro autor describe y fundamenta a nivel hermenéutico-epistemológico su programa o propuesta para una filosofía intercultural. En ella se deja ver un nuevo talante para el filosofar que aspira a la "transformación intercultural de la filosofía", porque es consciente —y se subraya— de la "contextualidad e historicidad que afectan a todo tipo de saber humano". Al mismo tiempo se echa en falta la carencia profunda en la filosofía de un estilo de pensar que favorezca precisamente esa "cultura del diálogo y del intercambio", que requiere particularmente el contexto latinoamericano, debido a su conformación básica como un mosaico de diversas culturas, pero hay que redescubrirlo y recuperarlo en toda su riqueza. En consecuencia, se nos invita a ejercitarnos en el enfoque intercultural. Es decir, en una "participación activa en esa dinámica de argumentación abierta como co-creadores de condiciones para la cabal puesta a prueba de la propuesta", que parte de proposiciones heurísticas, "expuestas sin reserva a la verificación o falsación por los otros miembros de la comunidad científica". De esta manera se intenta buscar conjuntamente un filosofar más auténtico, comprometido y provechoso para América Latina. Y posteriormente se busca hacer extensivo al contexto mundial que se distingue por una conciencia emergente de la pluralidad cultural.

Por consiguiente, la filosofía intercultural pretende inicialmente liquidar una filosofía entendida como "una forma de saber sistemático y universal" porque mediante su sistematicidad esa filosofía quiere omitir un saber contextualizado, vinculado a una cultura y tiempo —contingente— y lo hipostasía pensando que así queda cualificado su proceso para poder instalarse en la verdad y porque su universalidad tiene muy poco de "verdadera universalidad", ya que es básicamente una universalidad de tipo europeo occidental —etnocéntrica y monocultural—. Pero cabe poner de relevancia que la crítica a este tipo de universalidad es aplicable a cualquier otro tipo de universalidad —sea africano, asiático o latinoamericano— concebida como resultado de un decreto o por proclamación monocultural.

La filosofía intercultural tendrá pues que distinguirse por su "calidad de interculturalidad", como una forma superior de universalidad a las conocidas en la actualidad, "conseguida por el intercambio entre los logos que habla la humanidad" y por su conformación interdisciplinar, es decir, la interacción de los distintos grados de sistematización de las filosofías, con otras culturas y saberes o ciencias, a las que

invita a revisar sus presupuestos, metodología, campos de competencia, etc. Esto no es sino una filosofía de rostro polilógico y promotora del derecho a la polifonía cultural.

La filosofía intercultural no es pues una filosofía comparativa, ni una simple reflexión sobre las culturas o sus potencialidades filosóficas, sino un filosofar a partir de ellas. Subyace a la propuesta la dinámica del paso de lo monocultural a lo intercultural y de lo monodisciplinar a lo interdisciplinar.

4. Hacia una praxis ético-política de la interculturalidad (1995...).

Si en la etapa anterior se nos ha planteado "cómo aprender a pensar de nuevo" apuntando así hacia un nuevo modelo de racionalidad: la racionalidad en el contexto, del que no puede ésta desentenderse, avanzando en la temática ahora se nos presenta, en consecuencia, el desarrollo del interrogante *dónde* pensamos (contextualidad), y precisamente de ahí se desprende y perfila la "*función de la filosofía intercultural*" en el marco del contexto mundial actual, atravesado por el fenómeno de la globalización. Es decir, la propuesta se configura ahora como un "aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas" y se levanta como un modelo o 'protesta alternativa' frente al modelo neoliberal de globalización, exigiendo la revisión de sus políticas económicas, porque están generando una "Barbarie postcivilizatoria" al asfixiar las diferencias culturales y atacar la vida misma en sus más diversos órdenes. Lógicamente esto también impide un diálogo en condiciones de igualdad, y en consecuencia se ha de exigir que sea un diálogo en primer término sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que actúan como sus condicionantes fundamentales, ya que subyace la convicción íntima de una conexión intrínseca entre las condiciones contextuales y el tomar realmente en serio a una cultura. Esto último implica necesariamente el reconocimiento y respeto de su derecho a "tener mundo propio" y por tanto a desarrollarse a partir de sus posibilidades, valores y metas. No siendo coercionada o anulada en su capacidad de pensar, ver, sentir y reproducir, modelar y constelar su materialidad.

Pero la propuesta también apunta a una mayor comprensión del 'espacio' cultural, frente a los excesos de los culturalismos emergentes. La cultura es pues "una visión del mundo que tiene algo que decir a todos", como fundamento y condición —exigencia ética— pero no como finalidad última, puesto que el objetivo no es preservarlas como entidades estáticas portadoras de valores ontológicos absolutos, puesto que se concibe como un universo "transitable y modificable" y ha de "garantizar la realización

personal libre de los sujetos actuantes en ella”, porque así ‘anuncia’ su cualidad, en consonancia con la propuesta de J. Habermas.

Raúl Fornet-Betancourt inspirado en la “protesta al modelo civilizatorio” de Martí, desentraña una opción civilizatoria fundada en el recurso a la diversidad cultural – crítica– entendida como “pluralidad de visiones de mundo”. De ahí propone intentar “lograr una articulación intercultural de esas posibles respuestas” y describe la finalidad a alcanzar una “estrategia universable de vida digna para toda la humanidad”.

Nuestro autor parte de que esa forma de concebir el pensamiento no se aleja, sino que está en plena consonancia con la concepción que se ha tenido de la filosofía, por ejemplo, por citar una definición ‘fuerte’, podemos referirnos al modelo hegeliano, que entiende la filosofía como “comprender, o dar cuenta de su tiempo” (“...ihre Zeit in Gedanken erfassen”) así como “pensamiento de mundo” (“Gedanke der Welt”). De ahí que su propuesta se sitúa en una forma de pensar a la que le pertenece un continuo esclarecimiento de esa pregunta, esto es, de qué manera o forma la filosofía ‘pertenece’ a su tiempo, y entonces es capaz de dar información y por ello de preguntar *cómo* y *qué* entiende de su tiempo.

Por tanto, para que haya un auténtico y fructífero diálogo de las culturas, su punto de arranque decisivo es el ‘ocuparse’ de la contextualidad fáctica del diálogo intercultural. Y la tarea crítica de la filosofía –con sus medios específicos– es contribuir en la “aclaración crítica de las condiciones contextuales”, desenmascarando la contradicción del contexto mundial dominante, que convoca al diálogo pero “sin promover al mismo tiempo la equitativa repartición cultural del poder real de ordenar y configurar la contextualidad del mundo”, de igual forma que ha de contribuir a explicitar constructivamente el reordenamiento de las condiciones.

Cuando la filosofía se vuelca a esta tarea, ya está llevando a cabo su transformación intercultural, puesto que se ve confrontada consigo misma, y de ahí se obliga a revisar sus propias referencias, rehacer su árbol conceptual y metodológico, incluso a ‘discernir’ su posible encerramiento en el horizonte de un ámbito cultural. De manera que criticando no sólo la contextualidad de la globalización puede identificar e interpretar en las tensiones culturales que se presentan las formas de resistencia y los modelos alternativos, con lo cual puede acceder a la otra cara de la globalización, representada por la lucha de culturas vivas por sus espacios contextuales. De ahí que se convierta también en fomentadora de la “desobediencia cultural”, es decir, crítica

al interior de la propia cultura, porque concibe que detrás de cada “tradición estabilizada” hay un trasfondo sellado por una historia de lucha para determinar valores, metas, pluralidad de visiones y contextos, etc. Esto permitirá fortalecer la base de la cultura para enfrentar casos extremos y ayudarnos a comprender la propia cultura como una ‘opción’ dentro de la misma cultura.

Por tanto, la filosofía intercultural como nuevo paradigma, tiene como marco de referencia el diálogo de las culturas que concibe como fuentes de filosofía, las cuales pueden generar una transformación que nos permita el acceso a una filosofía caracterizada por ser más “colorida, pluricromática, pluriforme, plurivisional”, y la prepara para “cumplir su función de factor de cambio en el presente histórico”.

Finalmente, la Filosofía Intercultural puede verse como una hermenéutica contextual de la vida, y de la interpretación de las interpretaciones de la vida. Raúl Fornet-Betancourt considera que llevada a sus últimas consecuencias puede llegar a ofrecer un nuevo paradigma del filosofar. Representa un avance en la tarea del filosofar porque nos propone una ampliación de la racionalidad y acepta una pluralidad de sujetos y fuentes. Es una filosofía que se plantea cuál es el momento presente, porque no se conforma con remitirse únicamente a su historia. Pero incluso se interroga ¿quién hace el presente de la filosofía actual? Esto es el equivalente a insertarla en el espacio abierto y público, para participar e incidir en los discursos y la vida pública, y todo aquello que tenga que ver con la formación de un mundo y su realidad. No obstante, se reconoce también que ese diálogo por ahora aún no puede merecer tal título pues todavía hay una creciente desigualdad, manifestada en diversos campos –material, histórico, político– que impiden se dé realmente.

Bibliografía

Escritos de Raúl Fornet-Betancourt :

Libros. *Annäherung an Lateinamerika. Die Theologie der Befreiung und die gesellschaftliche Entwicklung* (1984); *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica* (1984); *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica* (1985); *Positionen Lateinamerikas*. Gustavo Gutiérrez, Mario Bunge, Enrique Dussel, Leopoldo Zea u.a.(1989); *Comentario a la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (1987); *Philosophie und*

Theologie der Befreiung (1988); Introducción a Sartre (1989); Estudios de Filosofía Latinoamericana (1992); Filosofía intercultural (1994); Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika (1994); Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität (1997).

Artículos. "Anotaciones sobre el pensamiento de J. Martí y la posibilidad de interpretarlo desde un punto de vista marxista". Cuadernos Salmantinos de Filosofía IV (1978) 223-249; "Nur der Wiederhall der Alten Welt?". Stimmen der Zeit, Heft 5, Bd. 205 (1987) 323-329; "Juan Baurista Alberdi (1814-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana". Cuadernos Salmantinos de Filosofía, XII (1985) 316-333; "Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural". Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española (1988), 437-445; "Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica". Cuadernos Americanos, Nueva Época, vol. 6, no. 18 (1989) 101-119; "La pregunta por la "filosofía latinoamericana"". Diálogo Filosófico, no. 13 (1989) 64-67; "Filosofía latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?". Logos, N° 54 (1990) 67-68; "Skizzierung einer Grundvoraussetzungen des Themas aus hermeneutisch-epistemologischer Perspektive". Hrsg. Raúl Fornet-Betancourt, Theologien in der Sozial und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen, Bd. 1, (1992) 13-29; "Problemas del diálogo intercultural en Filosofía". Revista Agustiniiana, vol. XXXIV, N° 104 (1993) 605-615; "Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie". Hrsg. Raúl Fornet-Betancourt, Ethik und Befreiung., Bd. 4, (1993) 118-115; "Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural". Cultura, Ética y Poder, N° 19 (1994) 61-69; "José Martí y su crítica a la filosofía europea". Educação e Filosofia, vol. 9, N° 18 (1995) 127-133; "Introducción". Hrsg. Raúl Fornet-Betancourt, Kulturen der Philosophie. Dokumentation des 1. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie, Bd. 19, (1996) 10-11; "Introducción: Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas". Revista de Filosofía, N° 90 (1997) 365-382; "Interkulturelle Beziehungen als Gegenmodell zur Globalisierung". Oekus, 1 (1997) 15-17; "Das Studium des lateinamerikanischen Denkens und Europa. Bilanz und Perspektiven". Hrsg. Raúl Fornet-Betancourt, Jahrbuch für kontextuelle Theologien, 5 (1997) 99-116; "Indigene Traditionen als Herausforderung für die philosophische Reflexion in Lateinamerika. Eine Einführung". Hrsg. Raúl Fornet-Betancourt, Mystik der Erde, (1997) 10-15; "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural". Hrsg. Raúl Fornet-Betancourt, Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. (1998).

Paulo Freire (1921-1997)

por Rosa Licata

Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997), pedagogo popular y filósofo latinoamericano de nacionalidad brasileña, de la ciudad de Pernambuco, realizó su obra pensando en cómo cambiar una realidad tan poco justa como es la sociedad que margina a más de sus cuatro quintas partes. Para él la educación, "como práctica de la libertad", implica la consideración del hombre en relación y de manera concreta, esto es, con las determinaciones históricas y de espacio social que le dan existencia. Su pedagogía arguyó en contra de los enfoques psicologistas de la educación y en su lugar realizó las marcas del contexto humano como elementos ineludibles del proceso educativo. La educación es una pedagogía del conocimiento que, en cuanto es llevado a cabo entre hombres activos y reflexivos, es, a la vez, un conocerse a sí mismos e identificarse como seres mundanos con vocación de ser más.

Un esquema de sus principios pedagógicos a través del cual podríamos sintetizar su obra de la primera época, con los riesgos de todo resumen, contendría los siguientes enunciados: no existe el educador ni el educando; existe, en cada caso, un educador-educando y un educando-educador; a su vez esto implica: nadie educa absolutamente a nadie; nadie se educa solo; los hombres se educan entre sí, mediatizados por el mundo (La alfabetización de adultos, 1968). La filosofía en nuestro autor cumple una tarea antropológica además de una empresa desmitificadora de la realidad en que se vive. En sus últimas obras no solo abarca la educación popular, por la que alcanzó notoriedad en los años '60, sino la educación permanente al hacerse cargo de esa vocación humana de lograr su ser como tarea inacabable. Su trayectoria de pedagogo y agente social comprometido con las mayorías desheredadas tiene alcance internacional. Fueron veintisiete universidades las que le dieron el título de Doctor Honoris Causa. La UNESCO lo premió en dos oportunidades.

Con respecto al hombre acepta la condición de ser creado por Dios en sus posibilidades, pero sostiene que el proceso de humanización tiene lugar en el mundo como ámbito cultural históricamente determinado; no es Dios el que hace la historia sino los hombres y mujeres; de aquí que, si el hombre se hace con los hombres, son los modos de la relación interpersonal, reforzados por el lenguaje, los que configuran el cómo, el por qué y el para qué de la

educación o, más precisamente, de la institución escolar. Para nuestro autor la tarea de apropiación de la realidad se logra a través del análisis del lenguaje y de la cultura de base, que es, al mismo tiempo, un modo de atender a los problemas de la vida cotidiana. Pedagogía de la esperanza (1992) y Pedagogía de la autonomía (1996) son las obras más importantes de su última producción.

Su formación tuvo lugar en la Universidad de Recife, llamada más tarde Federal de Pernambuco, en la que se recibió de abogado, profesión que nunca ejerció. Fue profesor en el nivel secundario de Lengua Portuguesa en el Colegio Oswaldo Cruz, donde él mismo había realizado sus estudios. Trabajó en la Escuela de Servicio Social de la Universidad de Pernambuco, allí creó el Servicio de Extensión Cultural. En 1958 presentó como tesis para concurso de Cátedra en la Facultad de Bellas Artes "Educación y actualidad brasileña", que luego constituyó el núcleo central de su libro *La educación como práctica de la libertad* (1969). Con esta tesis obtuvo el título de Doctor en Historia y Filosofía de la Educación y también el de Libre Docente. Estas cátedras estuvieron a su cargo hasta 1964.

Su aflicción por el acuciente problema brasileño del analfabetismo comenzó en 1947 cuando, junto a su esposa Elza, pudo comprobar la insuficiencia de los métodos de que hasta el momento se disponía para educación de adultos. La crítica que en aquellos años realiza a la institución primaria y secundaria destaca la manipulación y domesticación que se ejercía sobre los alumnos, acción que finalmente frenaba o retrasaba la conformación del hombre libre. Para él educarse, en su primera época, consiste en poder pensar para liberarse; en salir de la ignorancia que impide a un individuo desatarse por no ver sus ligaduras. Señala, también, que la concepción ingenua referida al analfabetismo encubría el miedo a la libertad; mientras que desde una posición crítica era posible reconocerla como fenómeno reflejo de la estructura histórico social donde aparecía. En su obra *Alfabetización. Lectura de la palabra y lectura de la realidad* (1989), publicada en colaboración con Donaldo Macedo, intensifica sus argumentos a favor de una teoría del conocimiento donde el punto de partida es lo vivencial decodificado como registro de la propia situación, tanto del maestro como del educando. El aprendizaje de la lecto-escritura no es la mecanización que se pueda obtener con el conocimiento de lo gráfico y lo sintáctico, sino que se entiende como un acto político de comprensión que abarca la producción de salud, el sistema regular de enseñanza, el proyecto global de sociedad.

Desde 1947 a 1957 se desempeñó en el Servicio Social de la Industria, el SESI, donde emprendió una práctica política-pedagógica en su encuentro con los trabajadores de tal importancia para su pensamiento que, en obras posteriores, reconoce esa época como tiempo fundante. Entre sus recuerdos, anota: "En mi paso por el SESI aprendí para siempre cómo trabajar con la tensa relación entre la teoría y la práctica." (1994:125) "En aquellos clubes la práctica educativa se basaba en el estímulo y la curiosidad epistemológica" (1994:116).

Dirigió el Departamento de Educación y Cultura de su Universidad natal, creó círculos de lectura y centros de cultura popular que dieron origen, en 1961, al Movimiento de Educación de Base (MEB) alentado por el Episcopado Brasileño. Los planteos de este autor tuvieron estrecha vinculación con la Teología de la liberación. Como hombre de una iglesia que celebró un concilio, el Vaticano II, con el fin de entender y hacerse cargo de la historia del presente en cuanto urgencia inmediata que llevaría al cambio de relaciones entre Iglesia y mundo y, a su vez, a la transfiguración de la misma, no dejó de elaborar una obra abierta en la que el conocimiento fuera producción social y conjugación de acción y reflexión. El proceder a través del "ver, juzgar y actuar" como metodología de trabajo empleada por la Juventud Obrera Católica (JOC) tiene indudable repercusión en la nueva pedagogía que denuncia la educación a través del monólogo profesoral llevado a cabo en las instituciones que se consideraban a sí mismas como finalidad y en las que se difundía el enciclopedismo liberal. Esta crítica revela a Freire como defensor y promotor de la cultura nacional frente a la actitud generalizada de la intelectualidad brasileña valorante de lo europeo y norteamericano. Lograr el hombre libre y su fe en la realización de una sociedad menos malvada, más justa y más humana da a su pensamiento características utópicas y proféticas donde se combinan la esperanza, la crítica a la legalidad vigente y la lucha colectiva. El método Paulo Freire fue tomado como programa de acción educativa del MEB que él mismo impulsara durante la década de los sesenta. Las ideas y etapas principales del método aparecen sistematizadas en *La educación como práctica de la libertad* (1969), libro al que ya aludimos, y agregamos que escribió como fruto de su accionar en Brasil y que completara con sus experiencias durante su exilio en Chile, después del golpe de Estado contra João Goulart del 1º de abril de 1964. Freire sostiene un proceso de democratización de la cultura en el que se cuestiona la comprensión de la misma como refinamiento, por implicar una discriminación entre niveles culturales y la atribución de mayor valor y pertenencia a una determinada comunidad. Es en el

uso de esos criterios que se llega a la denominación de niveles superiores. Por otra parte, también cuestiona los argumentos de la izquierda dogmática, para la cual la creación cultural que incumbe a la clase predominante contiene siempre los elementos de la dominación. En su propuesta de realización del hombre tiene en cuenta los distintos aspectos de la vida cotidiana necesarios para una educación dialogal que permita la decodificación de los discursos del poder y que desarrolle lo que le es más propio a cada uno. La cultura es expresión y producción de todo lo humano y conlleva multitud de diferencias de poderes e intereses a partir de la edad, el género, la clase y la raza.

La obra que mejor lo representó y que pertenece a su primera etapa es *Pedagogía del oprimido* (1970). Más que por sus escritos teóricos Paulo Freire logra notoriedad en la pedagogía latinoamericana por los resultados de su método de alfabetización, que posibilitó a sus alumnos, los pertenecientes a la cultura del silencio, en tan solo 45 días poder llegar a decir y escribir su misma palabra. Aquel "ver, juzgar y actuar" servían de guía a su tarea de investigador para la participación. El movimiento de cultura popular de Recife de los años '60 ofrecía un servicio pedagógico "impulsado por el gusto democrático de trabajar con las clases populares y no sobre ellas; de trabajar con ellas y para ellas" (1994:126).

Se podrían marcar dos momentos de su pensamiento. El primero, hasta 1970, con su actividad brasileña y sus primeros trabajos del exilio en Chile; luego hasta el final de sus días, que abarcaría sus experiencias y publicaciones que, como expatriado, realizara en Europa, Estados Unidos, África, su vuelta a Brasil en 1980 y en adelante.

Desde un punto de vista epistemológico, las ideas de este autor han recorrido la descripción fenomenológica como metodología que permitía aproximarse más certeramente a la relación hombre-mundo y el existencialismo, especialmente el de Karl Jaspers que privilegia el diálogo propio de las vinculaciones igualitarias para la efectivización del hombre o el de Gabriel Marcel en sus denuncias del hombre contra lo humano, sin olvidar a Sartre en el sentido del pensador comprometido con su tiempo. Esta pedagogía de diálogo entre maestro y alumno y de que la verdad se descubre entre varios pertenece a una cultura plural que, aunque sostiene la forma coloquial, el conocimiento de sí mismo y el desprendimiento del egoísmo, no se trueca en el intelectualismo y elitismo que implica la tradición socrática.

En el segundo momento de su pensamiento es posible notar un predominio de la dialéctica para comprender el conocimiento del mundo. Desde una filosofía

desarrollada en un comienzo en el ámbito de conciencia, se intensifica posteriormente el paradigma de lo lingüístico y de lo pragmático para atender a los aspectos materiales de la realidad. Aquí se incluyen las experiencias educativas realizadas en África y sus contactos intelectuales con pensadores marxistas, aspectos que dan lugar a una mayor criticidad a sus afirmaciones. La obra que permite apreciar este cambio de orientación es *Cartas a Guinea-Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica en proceso*, 1977. El libro tiene carácter de informe y se plantea con gran preocupación el problema de la lengua. Para salir de la colonización y enfrentar la neocolonización hace indispensable la palabra del pueblo en el proceso de recreación de la sociedad.

En las obras del '90, Freire se muestra más analítico en sus consideraciones pero, a su vez, da lugar al empleo de un estilo coloquial donde cabe la poesía como un modo de interrelacionar, pedagógicamente, distintas formas de creatividad propias de una sociedad dinámica. Su postulado es no enseñar disciplinas sino ocuparse de la cultura aprovechando sus variaciones concretas. Tanto la interdisciplina como la multidisciplinaria son necesarias para la investigación pedagógica. El desarrollo del currículo exige la utilización de contenidos transversales, aquellos que superan una única graduación o secuencialidad.

En la primera época la educación es valorada por Freire de un modo singular en los procesos de transformación social; para la segunda instancia ella es concebida como un aspecto de la práctica social y que, mediante el conocimiento que se obtiene de esta última, se puede dirigir la misma acción educativa en la realización del proyecto político. En pocas palabras, en el último Freire la práctica social es más que lo dado y pedido a la educación, de modo tal que esa praxis sirve de base y orientación a la educación. Él mismo acotó "la educación sola no hace. Pero puede hacer algunas cosas importantes, entre ellas abrir caminos e intervenir en el mundo" (*Jornal Folha de San Pablo*, 14 de mayo de 1997).

A la diferenciación de su pensamiento en etapas contribuye también el tema de la concientización. Ella fue una de las palabras símbolo en la pedagogía de los años '70, por la que se entendía un saber en el que se distinguían dos niveles: el saber de nosotros en nuestras relaciones y el de nuestra realidad social dependiente. El conocer la dominación en la que se movían tanto la educación como los otros aspectos de nuestros pueblos americanos daba la posibilidad de interpretar la palabra del otro y verificar la conflictividad social. De allí que leer no podía ser simplemente aceptar la

representación de lo escrito; era necesario ejercer la crítica y para ello había que inventar un futuro y vehiculizarlo.

La razón de ser del cambio en su pensamiento está señalado por la imposibilidad de concebir el proceso de concientización como previo a la actividad social. Según los últimos planteos de Freire, el conocimiento surge de la práctica consciente sobre la realidad que, a su vez, determina el mismo hombre.

Freire no solo superó a otros pedagogos sino que fue capaz también de hacer las variaciones que le permitieron mejorar educativa y socialmente su propuesta.

La vinculación entre educación y poder le lleva a pensar que a través de la educación, se reproducen las relaciones sociales vigentes o se promueven cambios democráticos y emancipatorios. Esta fue la tarea que este agente social instó y que tanto empeño puso en ampliar la significación de la práctica escolar de la lectura en la realización humana.

Pensador comprometido con la vida solo atiende a la existencia y a la educación como práctica de la libertad y la liberación. Para él el maestro prescinde de una actividad vicaria y en su lugar asume un nuevo compromiso para dar espacio a una praxis personal del mismo oprimido, un sujeto que, de ese modo, se puede configurar responsablemente y salir de esa reducción social en que vive.

Siguiendo la dialéctica hegeliana, el método de Paulo Freire presenta como elementos básicos que la verdad del opresor reside en la conciencia del oprimido, o, en otros términos, el logro de nuestra identidad supone procesos de auto y heterorreconocimiento que ciertamente no se limitan a lo dado en el ámbito de la conciencia sino que se refieren al establecimiento de relaciones históricas y sociales. Estas precisiones refuerzan el hecho de la insuficiencia de la concientización y, a la vez, justifican la necesidad de la praxis social. Se refuerza la concepción de correlatividad entre lo interior y exterior del hombre; si la intención y sentimientos, propios de la interioridad, al llegar a su expresión no coinciden con la repercusión que tiene en los otros, aquellos serán vacíos.

Al decir que Freire es un pedagogo no se entiende su particularidad sin incluir su propuesta antropológica y antropogenética: el hombre se hace con el hombre en una permanente relación pedagógica moral, económica, política como momentos de la práctica social a través de la cual agencia su conformación.

Esta antropología reclama una política en la que se reconozca a los excluidos que, en nuestras sociedades latinoamericanas, son ciertamente la mayoría.

Es necesario que la praxis de alfabetización de su primera etapa, sea productiva y no bancaria, para que lleve a la concientización, es decir que el mínimo de fonemas aprendidos conduzca al educando a su ubicación en el mundo. Para esto, es primordial que el maestro conozca y diferencie el mundo donde él vive y el del alumno; que pueda ver cuáles son sus núcleos de sentido, su lenguaje, sus problemas, sus historias, recuerdos y proyectos. La transformación crítica del que aprende se logrará al establecer relaciones entre las palabras utilizadas en la alfabetización y las situaciones concretas. Esa traducción en palabras, entendida como modo de poner distancia frente a lo que se vive, o de objetivación de lo que nos rodea y de abstractización de lo concreto vivido, hará posible avizorar críticamente una organización y la acción conjunta transformativa. La elección de las palabras a enseñar debe estar guiada por la mayor cantidad de posibilidades fonéticas y la mayor carga semántica vinculada a lo propio en la búsqueda de sentido. El método incluye la mediación del lenguaje que permite que el sujeto se reconozca como creador en la construcción social de la realidad.

Para comenzar a enseñar se necesita aprender lo que se ignora; esta es tarea del maestro que sabe de la escuela en la que aprendió, de su entorno, pero desconoce al alumno. Lo más importante no es enseñar sino aprender como base para el ir siendo. Esta pedagogía responde al hacer, y en el ir haciendo, los hombres se hacen. Se propicia la reciprocidad de los individuos sin el igualitarismo engañoso presente en el espontaneísmo de la escuela nueva, que, aunque cambia de método, sigue centrada en los contenidos escolares.

La palabra generadora o productiva es aquella que posibilita la escritura de nuevos fonemas, pero en especial la que permite el reconocimiento del sujeto como creador de cultura. Puesto en situación de actividad este hombre o mujer buscará nuevas palabras para describir su mundo, para poder contar su historia. En el proceso de alfabetización se intenta revivir el movimiento de la propia experiencia del alumno, ya sea niño o adulto. Hay que atinar a no copiar palabras, sino a expresar juicios. El alfabetizado, en el caso de los mayores, se ubica como restigo de su propia historia y, a la vez, se hace responsable de esa historia. La tarea es decir su palabra. Más allá del repetir fonemas se consigue el pensar totalizador del mismo hombre. Comprenderse a sí mismo como una totalidad es la meta. Se pretende instaurar un mundo donde el

hombre se humanice humanizándolo. En esto aparece la conciencia de especie. Con la palabra el ser humano se hace hombre, asume su esencial condición humana, porque le permite trascender y hacer efectivo el vivir lo común; y en ese intento de seguir viviendo incluye las más inesperadas transformaciones. La pedagogía permite conquistar la forma antropológica entendida como adquisición en el tiempo. Cabría explicar el tema: la educación freiriana del hombre pone en vigencia la estructura dinámica de la realidad y el movimiento dialéctico del proceso histórico de producción de aquél. Hablar de la producción del hombre significa reconocer sus posibilidades, el ser capaz de poseerse como sujeto histórico, el poder lograr su forma humana en una relación dialógica con los otros seres. El poder, en este caso, es concebido como una relación dialéctica, que se puede señalar como una fuerza positiva y también negativa según el criterio se emplee.

De acuerdo con sus apreciaciones la escuela pública no brinda los elementos necesarios para la acción transformadora y el pensamiento crítico. Solo son lugares de reproducción cultural y económica, lo cual significa también la poca capacidad para generar modificaciones de relevancia social. De todos modos, no opta por la desescolarización social al tener en cuenta su función de expansión y distribución ideológica. El valor principal que se elige para fundamentar la nueva pedagogía es la vida. En concordancia con este valor, Freire nos señala que desde sus comienzos como docente a los veinte años —los cuarenta en el siglo XX— hace referencia a sus intereses por la lingüística y por la presencia de su esposa Elza. En su pensamiento y preocupación por los oprimidos hay una relación humana básica: la complementariedad que establece con su esposa. El mismo señala, como parte de una entrevista que le hiciera Donaldo Macedo, traductor al inglés del libro *La naturaleza política de la educación. Cultura, poder y liberación* (1985), que comenzó trabajando una pedagogía con matices históricos, culturales y filosóficos, a la vez que enfrentaba una dura realidad en el noreste brasileño. Las diferencias de clase se hacían patentes en el trato con obreros, campesinos y pescadores. Esto dio lugar a la necesidad de profundizar en la investigación pedagógica con especial referencia a la enseñanza de adultos. El analfabetismo lo comprendía como una injusticia de responsabilidad social por la limitación en que deja al ser humano al no poder tomar decisiones propias, no solo las sociales más inmediatas sino, en especial, en el campo político, por no poder votar o participar en las resoluciones colectivas. De este modo quedan fuertemente limitadas sus posibilidades de llegar a identificar las totalidades opresivas que lo cercan. Es por esto que se dedica a incorporar a la enseñanza escolar

técnicas utilizadas en las reuniones de padres y niños llevados a cabo en los círculos de papás y maestros. Con esta modalidad de encuentro, lejos de las formalizaciones inconsistentes, en esos foros se intentaba la reflexión crítica sobre la vida cotidiana. Los temas que surgían eran, por ejemplo, determinar qué es subdesarrollo, qué es nacionalismo, qué es democracia. Dichos tópicos, por lo demás, nadie los había utilizado para la alfabetización. Junto a estas innovaciones hace crítica directa a la infantilización empleada en las escuelas para la enseñanza de la lectoescritura, aspecto que se hacía insostenible al reiterarlos en el trato con los adultos.

Otra de las ideas principales es que la función del maestro implica una educación permanente de su propio saber: el maestro aprende de sus discípulos, de los campesinos que frecuenta tanto como de otros alumnos por sus muchas diferencias. Las reuniones de maestros y alumnos donde se exponga y analicen situaciones vividas son indispensables para el proceso educativo.

Por otro lado señalaba que las relaciones escolares funcionaban sobre la base de la escisión entre teoría y praxis, lo que implicaba no solo una división técnica sino social del trabajo y, a la vez, la enseñanza de la correspondiente valoración liberal de esas actividades. Para que estas relaciones se modificaran era necesario salir de la educación tradicional, que en su arrogancia suponía la sabiduría del maestro y la ignorancia del alumno.

Esta crítica no significa que se sostenga la igualdad entre maestros y alumnos. En esta diferenciación entra también lo generacional como aspecto sostenido por la experiencia cultural y que se debe considerar al implementar las relaciones educativas.

Esas desigualdades, con sus componentes políticos e ideológicos, generan tensión, o una cierta negatividad que, para que sea aprovechada en el aprendizaje, hay que evitar el puro antagonismo. Con estas tensiones, propias de las diferencias, también se puede desarrollar el trato democrático dentro del proceso de conocimiento, lejos igualmente del elitismo y del autoritarismo. La práctica de la enseñanza es un permanente aprendizaje. El objeto de información no es una simple posesión sino una instancia para el desempeño de un agente crítico. Por lo demás maestro y alumno se deben enseñar unos a otros para el conocimiento mutuo. El aprender del campesino o del marginado es lograr, con la participación de los intelectuales, el conocimiento como proceso social que interviene en el montaje plural de la cultura.

Al ser interrogado por las consecuencias de su pensamiento y práctica política señalaba que el elemento político de la acción educativa era una realidad. Este es un inicio, un punto de partida insoslayable. Se debe dar el cambio radical para el despertar de las conciencias. La frase "Eva vio la uva" no se convierte en algo propio si tan solo alcanza la representación de fonemas. Es necesario reconocer cuáles son las opciones de Eva, para quién trabaja, y en nombre de quién trabaja. Y, en especial, comenzar a trabajar de otro modo en el que su dignidad de obrero sea reconocida. También declara que toda su búsqueda posee un marco político que le da sentido. Sin duda la naturaleza política de su tarea educativa fue reconocida, a tal punto que por ella fue encarcelado, ya que por supuesto no favorecía a los intereses de la clase dominante. Según él ningún educador es neutral. Paulo Freire vivió un retiro forzoso lejos de su país y luego del ámbito latinoamericano, durante dieciséis años. Bolivia, Chile, Estados Unidos, Europa, África, Nicaragua, fueron los lugares donde acumuló experiencias e ideas para fundamentar sus teorías.

Desde su profunda inserción social, allá en el dramático noreste del Brasil, el exilio para él es la experiencia que marca a fuego. A partir de esas huellas lo que más aprendió fue el estar abierto al mundo, a ejercer la disponibilidad, a pensar por sí mismo, a no aceptar lo que se dice sencillamente porque puede ser pensado de otro modo, instancia que se patentiza al formar parte de una sociedad distinta a la habitada. En este sentido la duda es necesaria en el intento de pensar en función de un mundo más humano.

Esa soledad impuesta le enseñó que no debía emitir juicios con respecto a las otras culturas. Fue más consciente de sus propios modos de comportamiento y le permitió ejercer una actitud de apertura frente a las diferencias culturales. Le fue necesario conocerlas a fondo, incluyendo sus historias, para poder, en su momento, enseñarles a esos niños, varones o mujeres, algo de lo que se consideraba válido. La cultura amplía la historia hasta la praxis, de aquí que los incidentes nos ayuden a seguir en contacto con uno mismo al aprender y reflexionar. En estas experiencias nombra a Amílcar Cabral y a Antonio Gramsci como autores que han tenido muy en cuenta, como en su caso, las diferencias culturales para las propuestas pedagógicas y políticas respectivamente. A. Cabral pertenece al África y lucha porque allí se dé la educación liberadora.

Dos son las ideas básicas que comparte con ambos pensadores: la educación es un acto político así como la política es educativa. Y esto sucede en todo el mundo porque

implica establecimientos de relaciones y proyectos de modificaciones que llevan a favorecer a determinados grupos y postergar a otros, sin evitar la posibilidad de ir mejorando en la consideración de todo otro. El gran problema del establecimiento de relaciones es el suponer al otro a partir de un universal, o simplemente, de un prejuicio consensuado y no constatado.

La educación consiste en una serie de teorías llevadas a la práctica. Las prácticas educativas implican el acto de conocer. La educación, en pocas palabras, es una pedagogía del conocimiento para la que es imprescindible un aprender continuo para llegar a la enseñanza. Supone, también, una disponibilidad constante frente a la vida y sus reclamos.

Es la de este maestro una pedagogía fundada en la ética que reconoce la dignidad y autonomía del otro. Él forma constelación con los pensadores en los que la coincidencia del decir y el hacer es indispensable. La acción pedagógica impermeable al cambio social sería imposible como tal. El ejercicio docente lo concibe como el hacerse cargo de la dimensión social de la formación humana en función de una convivencia más justa.

Entre sus advertencias aparece el adoptar una práctica vigilante frente a todas las formas de dominación y deshumanización, y, ante el fatalismo del discurso de la globalización, sobrepasarlo por el de la esperanza, con la plena conciencia de sus grandes dificultades. Su propuesta esperanzadora de una sociedad, donde los hombres se reconozcan por su dignidad como fines y no medios, sigue vigente en la docencia más allá de América Latina.

Bibliografía

Libros de Paulo Freire

O propósito de uma administração (1961); Educação como prática da liberdade (1967); La alfabetización de adultos (1968); Educação e conscientização (1968); Extensión o comunicación. La conscientización en el medio rural (1969); Pedagogía del oprimido (1970); Conciencia crítica y liberación (1971); Education for Critical Consciousness (1973); Educación para el cambio social (1974); Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia (1974); ¿Qué es la conscientización y cómo funciona? (1975); Ação

cultural para la liberación e otros escritos (1976); Cartas a Guinea-Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica en proceso (1977); Pedagogy in Process (1978); Educación y acción cultural (1979); Conciencia e historia (1979); La importancia de leer y el proceso de liberación (1984). La naturaleza política de la educación (1985), Por una pedagogía da pergunta (1985); Pedagogía, diálogo y conflicto. Conversando con educadores (1985); The Politics of Education. Culture, Power and Liberation (1985); Essa scola chamada vida (1986); Aprendendo com a própria história (1987); Alfabetización. Lectura de la palabra y lectura de la realidad (1989); Que fazer (1989); La educación en la ciudad (1991); Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido (1992); Política y educación (1993); Professora sim, tia não (1993) (*Cartas a quien pretende enseñar*); Cartas a Cristina (1994); A la sombra de este árbol (1995); Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios a la práctica educativa (1996).

Pablo Guadarrama González (1949)

por Yohanka León del Río y Félix Valdés García

Intelectual cubano, filósofo, profesor de Filosofía e investigador dedicado a los estudios histórico filosóficos, fundamentalmente de la filosofía latinoamericana y cubana. Nació en Santa Clara, Cuba, en 1949, ciudad donde ha desarrollado toda su vida y labor profesional. Profesor Titular de la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano "Enrique J. Varona" de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas (UCLV) y Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba (1998). Instructor en Filosofía (1968) Universidad de La Habana, Licenciado en Historia (1976), UCLV. Realiza estudios de doctorado en Filosofía en la Universidad de Leipzig, Alemania (1980), y en 1995, en la UCLV obtiene el título de Doctor en Ciencias otorgado por la Comisión Nacional de Grados Científicos de Cuba con un trabajo sobre humanismo y autenticidad en la filosofía latinoamericana.

Pablo Guadarrama, aún estudiante de Historia y Pedagogía de la Universidad Central de Las Villas se vincula a la docencia de la Filosofía, en particular a la Historia de la Filosofía como alumno ayudante al ser los años sesenta un periodo de formación de los claustros universitarios como consecuencia del abandono del país del viejo profesorado y de crecimiento de las universidades cubanas. Desde entonces se dedicó específicamente a la enseñanza de la Historia de la Filosofía, lo cual le motiva su posterior preocupación por el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano.

En una primera etapa investiga la obra de pensamiento cubano y especial atención le dedica al filósofo Enrique José Varona, lo cual le lleva a una reevaluación del positivismo en Cuba y en el continente latinoamericano, sus peculiaridades e influencias. Posteriormente comienza a sistematizar los estudios de la Filosofía Latinoamericana, tema al cual se refieren el grueso de sus trabajos de investigación y publicaciones.

En su obra se diferencian dos periodos por su forma expositiva y perspectivas de análisis: una, la que caracteriza a sus trabajos y estilo hasta finales de los años ochenta; y la otra a partir de los noventa. En un principio a Pablo Guadarrama le era característico una perspectiva de análisis y afianzamiento a una lógica muy vinculada a una rígida metodología marxista-leninista que se imponía en aquellos años de

enfrentamiento ideológico y militar entre los dos polos bien diferenciados en que se daban las condiciones sociopolíticas internacionales de guerra fría y de divergencias entre la URSS y los EEUU. El carácter socialista del proceso revolucionario cubano, básicamente en una primera etapa, asumió el marxismo de tipo soviético como fundamento teórico y motivó el afianzamiento de determinadas perspectivas teóricas de las cuales la formación de Pablo Guadarrama y sus trabajos de los primeros años dan cuenta. Su obra teórica de esta primera etapa de trayectoria intelectual no deja de estar orientada en esta perspectiva de análisis, que hace considerar no sólo a toda la obra de pensamiento filosófico desarrollado fuera de la URSS y el campo socialista, como burguesa contemporánea, sino revisionista, sujeta a una crítica no siempre fundamentada. Sin embargo estas influencias, la dedicación de Guadarrama a la Historia de la Filosofía y los estudios de la Filosofía Latinoamericana hicieron posible que en los noventa, continuando el mismo interés temático, su obra es menos influenciada por esta visión, más flexible y meditada, más abarcadora, lo que no indica el abandono de la perspectiva de análisis marxista.

Entre los aspectos a los que más atención le ha prestado se encuentran la influencia del positivismo en el pensamiento cubano y latinoamericano; la filosofía de la cultura, la Filosofía de la Liberación Latinoamericana; el desarrollo histórico del marxismo en Latinoamérica: la crisis del marxismo y el socialismo y la conservación en esta teoría de "un núcleo duro" (imagen tomada de la concepción en la filosofía de la ciencia del húngaro I. Lakatos) y los debates en torno a la Modernidad-Postmodernidad en América Latina. Otros aspectos que recorren toda su obra son el tema de la autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano y el humanismo en la filosofía latinoamericana así como los problemas metodológicos de su estudio.

Guadarrama ha sistematizado la historia del pensamiento latinoamericano, ha trabajado diferentes pensadores y ha realizado determinados balances de este pensamiento continental, así como del pensamiento cubano. Además ha desarrollado una amplia labor docente en diferentes universidades latinoamericanas y europeas, lo cual ha incidido en una difusión extensa de sus trabajos y puntos de vista.

El compromiso intelectual en una época de profundos cambios sociales

Las preocupaciones científicas fundamentales de Pablo Guadarrama, que abarcan unos 25 años, han girado alrededor de la historia del pensamiento filosófico cubano,

latinoamericano, y de ahí, pasando por temáticas correspondientes a su tiempo, el marxismo, la crisis del marxismo, la crisis del socialismo, el debate sobre la modernidad-postmodernidad en la literatura latinoamericana, la filosofía de la cultura, y los problemas que acarrea el proceso de la globalización. Desde una perspectiva marxista que evoluciona con el decursar de los años, y de los sucesos históricos de finales del siglo XX, ha desarrollado creativamente los tópicos que a continuación se exponen.

La filosofía cubana y latinoamericana

Entre las preocupaciones primeras en los estudios de Guadarrama dentro de la filosofía están los referentes al estudio de la filosofía en Cuba. Sus primeros trabajos publicados en la revista *Islas* (publicación periódica cubana de la Universidad Central de las Villas, en la ciudad de Santa Clara) a partir de mediados de los setenta se refieren a los estudios del positivismo en Cuba, en la figura del filósofo Enrique José Varona (1849-1933), tema con el cual obtiene su grado de Doctor en Filosofía en Leipzig, Alemania.

Los estudios de las manifestaciones del positivismo en Cuba a finales del siglo XIX e inicios del XX, conducen a Guadarrama a una consideración diferente de este fenómeno en su país y de hecho en el continente, constituyendo este tema uno de los aportes iniciales más significativos de su labor intelectual.

El estudio de la obra de Varona lo llevó a un estudio más profundo de este movimiento filosófico, identificando el carácter *sui generis* del positivismo latinoamericano. A pesar del idealismo y el agnosticismo de esta escuela de pensamiento, presentes en la interpretación del papel de la filosofía ante las ciencias, Guadarrama descubre que en el positivismo latinoamericano hubo una cierta postura materialista vergonzante que rechaza la desaparición de la filosofía ante las ciencias, la reducción cientificista del hombre, y muestra un marcado carácter anticlerical, posición común a muchos representantes de esta corriente. A pesar del rechazo posterior que tuvo esta corriente por el pensamiento latinoamericano, señala Guadarrama, ella aportó un ideario que pretendía un enfoque integral de la realidad social, contribuyendo a sedimentar posturas de optimismo social y perfeccionamiento ético.

El estudio sistemático y profuso de figuras y tendencias de este movimiento que realizó Guadarrama en los primeros años de su actividad teórico investigativa lo condujeron al reconocimiento y argumentación de que el pensamiento filosófico

latinoamericano en sus distintas manifestaciones, escuelas y tendencias ha tenido un carácter original y vernáculo. A su vez esta conclusión general se ha convertido en una hipótesis de investigación permanente de su labor teórica.

Para Guadarrama en el pensamiento filosófico latinoamericano ha predominado la línea de la redención espiritual del hombre, una teoría humanista de corte antropocéntrica, reveladora del singularismo del contexto histórico social regional, pero marcado por los intereses específicos de una clase históricamente limitada, la burguesa: por lo que concluye que el balance general de la filosofía latinoamericana es idealista y abstracto. Esta conclusión absoluta fue formulada por Guadarrama en una primera etapa en correspondencia con un tratamiento maniqueo y esquemático de los postulados marxistas acerca de la crítica a la filosofía burguesa contemporánea. En esta etapa es el marxismo de corte soviético, llamado también marxismo-leninismo el que funge como método fundamental con el que se construyen y articulan los resultados teóricos de su investigación histórico filosófica, que se hace manifiesto en un esquematismo metodológico, y un totalitarismo epistemológico, que consideraba a la teoría marxista como un cuerpo de verdades abstractas, conceptualmente omnipresente.

En gran medida las aseveraciones absolutas que encontramos en una primera etapa del filósofo cubano son consecuencia de la aparente consolidación irreversible del sistema socialista donde los resultados eran vistos con un espíritu triunfalista irrevocable. Posteriormente el desencadenamiento de los acontecimientos de los años noventa con el derrumbe del campo socialista atemperó todo el entusiasmo inicial y propició, en un sentido constructivo, un momento de profunda autocrítica de la teoría y defensa de sus postulados fundamentales.

En general sobre la filosofía latinoamericana Guadarrama ha sostenido que siempre la ha identificado un pensamiento heterodoxo, que ha indagado sobre su sentido de ser en el entramado complejo de la relación entre la tradición, la evolución del problema de las recepciones y la relación con la herencia del pensamiento occidental. Apunta que la recepción nunca ha sido pasiva, sino crítica, aportativa, activa y auténtica y lo que ha caracterizado a la filosofía latinoamericana es el ser una guía intelectual, un conjunto de elaboraciones teóricas compartidas y cierta hermeticidad ante la incursión o el desafío de otras posiciones.

Guadarrama indica como característica fundamental del pensamiento latinoamericano una tendencia humanista y desalienadora, y ve en la labor del

investigador de la historia de la filosofía una función pronosticadora de las posibles tendencias o rumbos por los que puede discurrir la evolución futura del pensamiento filosófico, reclamando para el estudio de la historia de la filosofía un enfoque dialéctico. Insiste en la urgencia de evadir el academicismo estéril, la asepsia ideológica y la neutralidad axiológica. Las ideas que más han trascendido del pensamiento filosófico latinoamericano –afirma Guadarrama– son las que se distinguen por su carácter emancipatorio y por la función social progresista que han desempeñado. De este modo cataloga al pensamiento latinoamericano básicamente de anti hegemónico, el cual ha contribuido a la fermentación ideológica de las transformaciones desde el período de la independencia hasta nuestros días.

En las reflexiones que elabora Guadarrama acerca de las periodizaciones del pensamiento latinoamericano, apunta hacia algunas claves metodológicas para abordarlas, como son: el grado de desarrollo científico técnico a nivel mundial, el contexto específico en el que se generan las ideas, los conflictos socioeconómicos, políticos e ideológicos; y las particularidades de otras expresiones de la vida espiritual de la sociedad.

A Pablo Guadarrama le pertenece el mérito de promover y desarrollar en el ambiente académico cubano los estudios críticos y sistemáticos de las ideas filosóficas en Cuba y América Latina. No sólo ha contribuido con su labor personal a este empeño sino que ha introducido y orientado a un grupo de investigadores, en el estudio del devenir filosófico de América Latina, con los cuales en el año 1986 formaron la cátedra Enrique José Varona de la Universidad Central de las Villas, en la provincia de Santa Clara, Cuba. Los resultados de esta labor colectiva de investigación, encabezada por Pablo Guadarrama han sido: *Humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación* (1992), *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX. 1900-1960* (1995), y *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina* (1999).

El marxismo

Unos de los temas estudiados por el autor y desarrollados en la docencia universitaria ha sido el marxismo. Especial énfasis en su investigación ha tenido el itinerario marxista en América Latina vinculado con la tradición latinoamericanista de la Historia de las ideas. Además ha fundido en estos estudios la tradición y recepción del marxismo europeo del siglo XX, entre ellas a la figura de Antonio

Gramsci. Destaca como característica del marxismo latinoamericano su entronque con la herencia humanista y desalienadora del pensamiento. Estudia las figuras de J.C. Mariategui, Julio A. Mella, Juan Marinello, Aníbal Ponce, entre otros. En el pensamiento marxista en América Latina Guadarrama distingue tres fases: Una primera etapa que va desde los comienzos en el siglo XIX de la difusión y traducción limitada de los clásicos del marxismo en el continente latinoamericano. Una segunda que se inicia con la Revolución de Octubre, y muestra un carácter heterogéneo y disperso de la recepción marxista, y una última etapa que se da a partir de la Revolución Cubana. Guadarrama destaca del marxismo la crítica a la enajenación y la necesaria emancipación humana de los mecanismos de dominación, además reivindica el marxismo de Lenin, como un humanismo concreto. Asegura que con el marxismo, el humanismo adquirió un perfil proletario, se desentrañaron científicamente los mecanismos de enajenación del capitalismo y se indicaron las posibles vías de su realización. Guadarrama muestra cómo en las décadas del '40 y '50 hubo una etapa de dogmatismo y extrapolación ideologizante en la que se expresó un marxismo inauténtico y de limitado carácter creativo.

Para Guadarrama el marxismo latinoamericano es una corriente antagónica de pensamiento que en su dinámica de desarrollo, se dirimía entre el dogmatismo y la creatividad en el ambiente polémico y controversial de los años '60 y '70, donde, un marxismo oficial soviético acusaba a otro marxismo crítico de revisionismo. Guadarrama comprueba que el marxismo entroncó con la trayectoria del pensamiento latinoamericano de una forma creadora, distanciándose críticamente del estalinismo en relación con el proyecto humanista del socialismo. Constata Guadarrama en sus investigaciones que la herencia humanista de la tradición del pensamiento latinoamericano confluía mucho más con los rasgos y la propensión de este marxismo crítico, que con las "incontrovertibles" tesis del diámat (materialismo dialéctico). Guadarrama presenta una lista de pensadores marxistas que criticaron el marxismo dogmático, las posiciones conservadoras y el estalinismo, demostrando de esta forma cómo el marxismo en la conciencia social de América Latina entroncó con la trayectoria del pensamiento latinoamericano de una forma creadora. A través del pensamiento de figuras del marxismo latinoamericano, como José Carlos Mariategui, Aníbal Ponce, Ludovico Silva, Oberdan Caletti, José Aricó, Gerardo Molina, Antonio García, Orlando Fals Borda, Darcy Ribeiro, Adolfo Sánchez Vázquez, Gabriel Vargas Lozano, Vicente Lombardo Toledano, entre otros, Guadarrama muestra cómo se ha manifestado críticamente el distanciamiento y finalmente la ruptura con el

estalinismo en relación al proyecto humanista del socialismo. En este ámbito de problemáticas Guadarrama aborda el significado y la trascendencia diversa y contradictoria de la Revolución Cubana, cuya permanencia ha posibilitado recuperar y mantener el espíritu humanista originario del marxismo; pero, al mismo tiempo señala que la vinculación estrecha de Cuba al campo socialista disranció a algunos sectores de la izquierda latinoamericana. En sentido general para el investigador cubano el marxismo latinoamericano ha rescatado el humanismo desde diferentes aspectos como son: la opción socialista debe ser una elección genuinamente popular, y sobre la base del respeto de la decisión personal. La base de este cambio estaría en la liberación de las condiciones enajenadas de la producción, a través de una asociación de productores libres y de una estructura democrática que garantice las libertades civiles, y donde las organizaciones políticas y los sindicatos se constituyan en instrumentos efectivos de representación y por supuesto el cumplimiento pleno de los derechos humanos fundamentales de acceso real y universal a la salud y la educación.

Guadarrama ha estudiado no sólo el marxismo en América Latina sino también los mecanismos utilizados para tergiversarlos, lo cual denomina como antimarxismo, cuyos objetivos fundamentales son: tasear el marxismo y desvirtuar los logros del socialismo, constituirse en un aparato de elaboración de argumentos que confundan y calumnien la actividad política de los países socialistas y promover las concepciones reformistas del orden capitalista que se sustraen del análisis de la realidad social y de los procesos actuales de la globalización neoliberal.

Guadarrama ve en la defensa creadora del marxismo y el rescate de sus postulados fundamentales una tarea urgente. Recurre a la propuesta metodológica de Lakatos de la estructura de los programas científicos para analizar al marxismo como un cuerpo teórico de análisis científico de la sociedad, y explicar cómo se ha formado y qué contenido tiene un núcleo duro de la teoría revolucionaria del proletariado, el cual ha sido afectado por la crisis del socialismo. Para Guadarrama los elementos componentes del "núcleo duro" del marxismo son: 1) el carácter científico de sus explicaciones acerca de las leyes fundamentales que rigen el desarrollo de la historia y en especial de la sociedad capitalista; 2) el esclarecimiento de los factores que intervienen en el proceso de producción de la conciencia humana; 3) el lugar de la práctica en la teoría del conocimiento; 4) el despliegue de las leyes objetivas que rigen las formaciones económico-sociales, en especial, la dialéctica de la correlación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción; 5) la adecuada significación de

la determinación de los elementos de carácter económico de los antagonismos de clases, en su correlación con la divergente y dinámica acción de las formas de la conciencia social; 6) el papel impulsor de la lucha de clases, conducente a través de la revolución social hacia una sociedad que emprende la eliminación de los antagonismos de clases; y 7) los mecanismos de enajenación que reproduce la sociedad capitalista con el básico objetivo de la mayor obtención de plusvalía. La reivindicación que propone Guadarrama del marxismo está en explicarlo y distinguirlo desde una valorización epistemológica y metodológica que marque la continuidad de la trayectoria humanista, desalienadora, auténtica, dialéctica y práctico-revolucionaria que esta doctrina contiene.

Marxismo y Socialismo

La necesidad de estar a tono con los acontecimientos de su tiempo y su época, hace que Pablo Guadarrama escriba una serie de trabajos relacionados con el derrumbe del socialismo al igual que hicieran todos los intelectuales de izquierda de América latina y del mundo. Algunos de estos trabajos aparecen contenidos en sus libros *América Latina: Marxismo y Postmodernidad* (1994); *Marxismo y Antimarxismo* (1994) y *Humanismo, Marxismo y postmodernidad* (1998). El colapso de la supuesta solidez física del socialismo removió todos los pilares y los fundamentos de la teoría y la práctica del movimiento ideológico y político relacionado con la teoría revolucionaria del proletariado, provocando inicialmente una inercia y confusión entre la intelectualidad latinoamericana. Resulta de significativa importancia la propuesta de Guadarrama de analizar según la metodología crítica kantiana de la lógica antitética de las ideas trascendentales; las explicaciones contradictorias entre sí que se esgrimen sobre esta crisis del ideal socialista. La crisis que sufre el socialismo tiene para Guadarrama motivos endógenos, aquellos relacionados con la gestión económica y la participación política interna, y exógenos, los que están vinculados a la contradicción entre el capitalismo y el socialismo. Al mismo tiempo, reconoce que fracasó un modelo determinado de socialismo pero que éste no invalidó el socialismo como totalidad, a pesar de que era imposible prescindir de un modelo de desarrollo y transformación social. Guadarrama ve las causas del fracaso por una parte en la insuficiente elaboración de la teoría marxista que no pudo sostener y encausar el cambio socialista, aunque en la misma medida no se tomaron en consideración

plenamente los resultados de la misma. Guadarrama anota que la experiencia de la crisis del socialismo demuestra que toda teoría guarda una estrecha relación entre sus etapas de desarrollo y las realizaciones que de ella emanen; y cada una en su naturaleza distinta ponen a prueba su validez y los momentos de realización de la libertad humana. Finalmente, el socialismo lo define Guadarrama como un ideal trascendental que motiva necesariamente a replantearse las interrogantes kantianas: ¿qué puedo saber?; ¿qué debo hacer?; y ¿qué me es permitido esperar?

Desde esta perspectiva crítica, Guadarrama señala cuatro actitudes que la izquierda latinoamericana asumió ante la crisis del socialismo real: 1) Escéptica, pesimista y hasta nihilista; 2) Neo-ortodoxa; 3) Circunstancialista, regionalista y nacionalista; 4) Realista crítica.

El sistema socialista cubano en su pensamiento ha tenido una influencia decisiva en Guadarrama. Sus estudios sobre el tema de la recepción del marxismo en Cuba han sido profusos, recorriendo la mayoría de las figuras más importantes vinculadas a este movimiento ideológico, desde Carlos Baliño hasta Fidel Castro. Tres han sido las tendencias de la recepción del marxismo en Cuba a partir de finales del siglo XIX que Guadarrama ha identificado: 1) Una, abiertamente anticomunista, que se vinculó a la línea de las nuevas formas del idealismo que adoptó la filosofía burguesa en Cuba; 2) Otra, coincidente con algunos de los principios filosóficos y objetivos sociopolíticos del marxismo sin que se identificara plenamente con él; 3) La que difunde y desarrolla creadoramente la filosofía marxista. Guadarrama reniega de los calificativos de marxismo occidental y marxismo soviético como manifestaciones de una encrucijada ideológica en la que algunos ven ha estado sumido el marxismo cubano, en tanto ninguna teoría filosófica debe estar caracterizada en última instancia por patronímicos o gentilicios. Señala los años '60 como los de una incidencia mayor del marxismo occidental en tanto se leía, publicaba y exponía a autores proscritos en otros países socialistas; pero a partir de finales de esa misma década se produjo una oleada de marxismo proveniente de la ex Unión Soviética que invadió la vida académica. No es sólo hasta mediados de los años '80, que se produce una revalorización de estas posiciones polarizadas, lo que hace afirmar a Guadarrama que lo de marxista vendrá por añadidura siempre y cuando la cuestión primordial sea reconocer si la producción filosófica e intelectual en general responde a las urgencias teóricas y prácticas que la época plantea.

Marxismo y postmodernismo

Varios son los trabajos realizados por Guadarrama que abordan de una forma u otra los temas relacionadas con el postmodernismo, entre ellos se encuentran los recogidos en el libro *Humanismo, marxismo y postmodernidad* (1998). En estos trabajos se aprecia un análisis de deslinde conceptual de lo que se entiende por modernidad y postmodernidad, en una superposición de elementos que van indicando los supuestos de uno y los contra argumentos del otro, tratando de hacer un balance de ambas identidades epocales. Guadarrama propone asumir una actitud moderna ante la postmodernidad, en tanto hay que pararse de manera adecuada sobre los cimientos de la modernidad para salvaguardar tanto los valores de una identidad como la otra, sin renunciar a ambas. A pesar de este balance moderado, Guadarrama es crítico de la postura postmoderna en tanto reconoce en ella un escepticismo e iconoclasia que reniega de todos los valores, de una posible igualdad y fraternidad, y al parecer pretende una victoria del *ego* de élites de consumo e intelectuales sobre las masas periféricas. Además, indica que el espíritu postmoderno pone en peligro la identidad cultural de los pueblos al hacer apología del efecto homogenizador de los *mass media*. Advierte que los discursos postmodernistas reveladores de esta propuesta identitaria de la época no constituyen una masa uniforme por lo que se hace necesario diferenciarlos. Es por eso que ve imprescindible que el marxismo en América Latina rescate del discurso postmodernista el culto a la diferencia, el disenso, la variedad, la tolerancia, etc., sólo en el marco de un diálogo crítico, enfrentando aquellas posiciones de la crítica postmoderna a la razón que se extienden hacia un rechazo a la acción práctica y que promueven una actitud neoconservadora. Por lo mismo se opone a las posiciones de postmodernos como Lyotard, Baudrillard, y otros, cuando éstas se toman como modelos interpretativos de la realidad latinoamericana. Es imposible, indica Guadarrama, ante la recepción indiscriminada que ve del postmodernismo en determinados círculos intelectuales latinoamericanos, que se hipoteque el futuro de la conciencia reflexiva latinoamericana a filosofías de la deriva y nuevas profecías que abogan por el reblandecimiento del pensamiento. Es por eso que para Guadarrama, más que filosofías de la sospecha, América Latina necesita filosofías del rescate y proyección, filosofías del anuncio, una filosofía matinal en el sentido que propugna Arturo Andrés Roig.

Cultura y Globalización

Los desafíos culturales de la globalización es uno de los problemas que merecen ser destacados entre las reflexiones más integrales de la trayectoria investigativa de Pablo Guadarrama. Los problemas teóricos de la cultura y la autenticidad cultural de América Latina quedaron expuestos en el libro elaborado en conjunto con el profesor soviético Nikolai Pereliguin *Lo universal y lo específico en la cultura* (1988). Aquí él aborda el concepto de cultura desde la especificidad del enfoque marxista, determinando los principios de tipologización de la cultura, la cultura práctica y teórica. Además en este trabajo analiza el tema de lo universal y lo específico en la cultura latinoamericana, a través de algunos pensadores que se han orientado sobre el tema desde diversas perspectivas: Alejo Carpentier, Jorge Luis Borges, Leopoldo Zea y el movimiento de la filosofía de la liberación.

Si bien este es el primer trabajo desarrollado desde su inicial perspectiva teórica marxista, todas sus reflexiones y trabajos posteriores han estado estrechamente relacionados con una reflexión y valoración de la cultura latinoamericana en diálogo con teorías posmodernas, y los problemas de la globalización en el plano de la cultura, etc.

Para Guadarrama es indudable que la globalización entraña extraordinarios desafíos culturales, pero el problema está en buscar las fórmulas de una postura de advertencia ante los cambios que marcarán los procesos culturales y ampliarán los nexos entre diferentes comunidades. Para Guadarrama la globalización no es una fatalidad cultural, siempre y cuando entendamos que la cultura no es cualquier producto de la acción multilateral del ser humano y que la globalización forma parte de los procesos de evolución social como resultado de la internacionalización de las relaciones capitalistas de producción de la segunda mitad del siglo XX.

El filósofo cubano define los conceptos de hombre, sociedad y cultura para enfrentar la reflexión acerca del fenómeno de la globalización, desde la perspectiva histórico concreta de análisis de la realidad social, renunciando a las definiciones apocalípticas de cultura (cultura de masas, anticultura, cultura del consumo, cultura de la violencia, cultura del crimen, guerrillista). Guadarrama se propone salvar el concepto de cultura, en tanto es el instrumento máspreciado para el mejoramiento humano; y señala que la globalización tiene además de una raigambre económica, otra también profundamente política; lo que demanda entenderla con creatividad en

todas sus dimensiones, principalmente con criterios éticos y estéticos. Es imprescindible para Guadarrama, en las condiciones de la globalización, aprender a salvaguardar la identidad cultural de una *etnación cultural*, por lo que propone promover los lazos interculturales entre pueblos que deben ser cada vez más auténticos, siempre y cuando sus ideas e instituciones se correspondan mejor con sus condiciones específicas de existencia y necesidades de desarrollo propio. Para afrontar con criterios humanos conscientes y bien dirigidos los procesos que plantea la globalización y que en todo futuro planteará la permanente universalización de toda cultura, Guadarrama ve necesario realzar la identidad nacional de los pueblos, de sus próceres, pensadores, intelectuales, artistas, de la sabiduría popular, y el folclor genuino; no la cultura artificial y consumista, sino, cultivar la verdadera cultura de los pueblos y su historia.

Conclusión

En la formación inicial del investigador cubano ocuparon un lugar importante las colaboraciones de los profesores alemanes Martina Thom y Helmut Seidel, el soviético V. Akulay, así como los intelectuales cubanos Fernando Marrín Heredia e Isabel Monal, entre otros.

Como el propio Guadarrama considera, su libro *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano* (1997) marca una pauta en su quehacer intelectual. Este es el resultado de una sistematización de los trabajos teóricos realizados por el autor hasta 1995, con el que obtiene el segundo título de Doctor en Ciencias a un doctor en filosofía otorgado por la República de Cuba.

Una de las preocupaciones fundamentales del filósofo cubano ha estado en la determinación del oficio del filosofar a partir de la indagación de la función de la filosofía, su papel en la vida social, los retos que ésta asume ante las diferentes coyunturas sociales.

En la trayectoria de Guadarrama se descubren un conjunto de respuestas alrededor de un cuestionamiento central: qué es lo humano. Los estudios históricos filosóficos que el autor realiza desde sus inicios coinciden en apuntar en las figuras estudiadas las respuestas que éstas han buscado a esta interrogante universal. Guadarrama quiere compartir con ellas las respuestas y se convierte en un interlocutor crítico permanente con la tradición. Esta postura indagatoria la erige en instrumento epistemológico fundamental enfrentando las interrogantes de la

época: la crisis del socialismo, el desconstruccionismo metodológico del postmodernismo y el hegemonismo axiológico y cultural del proceso de globalización neoliberal.

El pensamiento de Guadarrama ha sido identificado con un eclecticismo por la presencia de todas las variantes del marxismo que el propio autor ha identificado: las del marxismo occidental, marxismo leninista, y marxismo soviético. Aun así básicamente es un teórico marxista que integra en su actividad investigativa todas las corrientes de forma crítica y reveladora de lo particular y lo universal de cada propuesta, tanto en el ámbito latinoamericano como europeo. Además a esto se suma la base martiana de su pensamiento, fuente nutricia de toda la actividad intelectual cubana. En general el filósofo cubano, evitando asumir posiciones neortodoxas, se reconoce dentro de una postura realista crítica.

Bibliografía

Escritos de Pablo Guadarrama González:

Sobre la filosofía cubana y latinoamericana:

Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano (1985); El pensamiento filosófico de Enrique José Varona (En colab., 1987); Lecciones de filosofía marxista-leninista (En colab., 1990); El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX. 1900-1960 (1995); El humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación. Bogotá (1994); Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina. (En colab., 1999); "El análisis marxista-leninista de la historia de la filosofía frente a las tergiversaciones de la historiografía burguesa" en: *Islas*, N° 62, 1979, 159-176; "El positivismo de Manuel Sanguily" en: *Islas*, N° 1980, 155-184; "El papel de Enrique Piñero en la Introducción del positivismo en Cuba" en: *Islas*, N° 65, 1980, 157-170; "La huella del positivismo en Fernando Ortiz", en *Islas*, N° 70, 1981, 37-70; "El positivismo comecano de Andrés Poey", en: *Islas*, N° 72, 1982, 61-84; "Algunas particularidades del positivismo en Cuba" en: *Islas* N° 76, 1983, 103-124.

Sobre Marxismo, Socialismo y Postmodernidad:

América Latina: Marxismo y Postmodernidad (1994); Marxismo y Antimarxismo (1994); Humanismo, marxismo y postmodernidad (1998); "Herencia filosófica y vida espiritual del socialismo: una óptica cubana" en: *Temas*. Revista del Ministerio de Cultura. La Habana, N°

21, 1991, 39; "Cuba: hay una salida" en: *Dialéctica*, Revista de la Universidad Autónoma de Puebla, N° 22, 1992.

Sobre Cultura y Globalización:

Lo universal y lo específico en la cultura (En colab., 1990); "Desafíos culturales de la globalización" en: *Signos de Rotación*, Suplemento Cultural del periódico venezolano *La Verdad*, Año III, N° 131, Domingo 22 de octubre de 2000; *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano*, Santa Clara, Cuba, julio, 1997.

Trabajos sobre Pablo Guadarrama:

Roberto Acevedo "EL pensamiento filosófico de Pablo Guadarrama". Tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía. Toluca, México, 1996.

Franz Joseph Hinkelammert (1931)

por Alejandra Ciriza

Franz Hinkelammert es economista y teólogo. Nacido en Alemania en 1931, es Doctor en Economía por la Universidad Libre de Berlín y uno de los más destacados representantes de la teología de la liberación. Vive actualmente en Costa Rica, donde se desempeña como activo integrante del Departamento Ecuménico de Investigaciones.

La trayectoria vital de Hinkelammert está estrechamente ligada a sus preocupaciones teóricas. Muchas de las inflexiones en su pensamiento, los énfasis e intereses están vinculados al modo bajo el cual la historia vivida fue marcando el rumbo para la construcción de una producción teórica vasta y compleja que el propio Hinkelammert señala como ligada al conocimiento "del cielo y de la tierra". Interesado en la relación entre economía y religión, Hinkelammert vivió en Chile durante los años de la experiencia de construcción del socialismo liderada por Salvador Allende y truncada con el golpe militar del 11 de septiembre de 1973. En aquellos años decisivos desempeñó una relevante labor académica —fue profesor de la Universidad Católica de Chile y miembro del CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Económica Nacional)— a la vez que se radicalizaba políticamente.

Es imposible entender el recorrido intelectual de Hinkelammert sin hacer referencia a las condiciones históricas de producción de sus textos más conocidos. En 1970 la elaboración de las tesis de Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia estuvo marcada por la necesidad de discutir con las teorías desarrollistas entonces en boga, desde las cuales se sostenía para América Latina el modelo de organización social y política del primer mundo como meta que los países atrasados debían alcanzar por la vía del desarrollo económico. En la década del '80, en su Crítica de la razón utópica, la cuestión pasa por el debate con neoliberales y conservadores, entonces profetas de la construcción de un orden político y económico cuyo efecto sobre los países latinoamericanos fue el crecimiento exponencial del endeudamiento externo y un fuerte ajuste, ligado al resquebrajamiento de los patrones clásicos de empleo y al recorte de las políticas de bienestar dirigidas hacia el conjunto de la población. En los '90, en El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro

mundo de la globalización, la argumentación de Hinkelammert se dirige hacia una crítica de los efectos de la globalización, como proceso marcado a fuego por una reestructuración radical de las condiciones de reproducción de la vida humana y por la explotación (incluso hasta el agotamiento) de los recursos naturales. Occidente triunfante se ha convertido en una máquina de guerra, en un engranaje de exterminio de la población sobrante y de destrucción de la naturaleza. Incapaces de adoptar el punto de vista de la totalidad, los partidarios del nuevo orden intervienen en forma fragmentaria multiplicando los riesgos para el planeta y la humanidad misma. Es por esto que el capitalismo y su lógica de cálculo es cada día más incompatible con la vida humana. Desde el punto de vista de Hinkelammert no se trata de declarar la irracionalidad de la racionalidad medio-fin, propia de las sociedades productoras de mercancías, sino de asignarle un lugar circunscrito en función de la responsabilidad por el bien común.

Si bien el abanico de preocupaciones de Hinkelammert es amplio, es posible hallar dos supuestos básicos que operan como hilos conductores para el abordaje de su producción. Por una parte la articulación, poco frecuente, entre economía y teología, realizada a partir de la hipótesis expresa de que "Cuando alguien habla del cielo no habla del cielo. En términos del cielo no se puede sino hablar de la tierra". Por la otra la insistencia en la relación entre teoría y praxis emancipatorias. Sobre esta base cobra sentido el intento de articulación entre análisis marxista y escatología cristiana. Desde su punto de vista la práctica en favor de la emancipación no puede llevarse a cabo por la simple vía de la reforma económica. Sólo un salto cualitativo puede dar lugar a la sociedad definitiva, en la cual podrá advenir la unión de la humanidad con Cristo. Es decir: la praxis de liberación no resulta del desarrollo inmanente de las estructuras, sino de un salto cualitativo, imposible de lograr sin un elemento místico. Sin embargo la madurez de los tiempos, el advenimiento del reino, no involucra sólo las almas como podría sostener un espiritualismo conservador, sino que debe concretarse en términos económicos y sociales. Si Hinkelammert combate contra las ideologías tecnicistas y economicistas del automatismo de las estructuras, también lo hace contra el cristianismo conservador que reniega del cuerpo y la pobreza efectiva para contribuir a la mansa aceptación de la dominación y el sometimiento.

La doble vertiente de la obra de Hinkelammert, la amalgama entre economía y religión, se desarrolla en estrecha vinculación crítica con el marxismo. Más preocupado por la reproducción de la vida humana concreta del sujeto encarnado

que por la defensa de los aspectos dogmáticos de la religiosidad, Hinkelammert recurre a Marx para la crítica del mundo abstracto de la mercancía, un mundo que ha desembocado en la irracionalidad de lo racionalizado, en el sostenimiento de éticas de la responsabilidad que, paradójicamente, se desresponsabilizan del único valor incuestionable a los ojos de este autor: el valor de la vida humana desamparada. Su opción por los pobres es a la vez que una lectura provocativa de la tradición cristiana, un análisis cuidadoso de las consecuencias de la formalización y la abstracción-mercancía sobre la vida de los hombres y la producción de pensamiento. Popper, Weber, Hayek, desfilan en sus textos como los representantes más destacados de la opción por la racionalidad moderna, una racionalidad que ha desembocado en la organización de un mundo en el cual la vida humana ha devenido imposible sin exclusión, marginalidad, miseria y destrucción de la naturaleza.

La afirmación de la reproducción de la vida humana como criterio de organización racional del mundo y como instancia de superación de la racionalidad mercantil del cálculo conduce a Hinkelammert a desarrollar una interesante revisión de la interpretación ortodoxa de las escrituras. La recuperación de la figura de Abraham, la relectura de Pablo de Tarso y la reinterpretación del Evangelio de Juan se inscriben en un gigantesco esfuerzo por recuperar al Dios de la vida. Si para Hinkelammert la lógica del mercado lleva en sí la destrucción de las posibilidades de supervivencia de los seres humanos, y el primado de la racionalidad reproductiva sobre la mercantil constituye el punto de partida para la crítica de la economía política; la teología oficial, con su insistencia en la escisión entre el reino espiritual de los cielos y el de las necesidades concretas del ser humano corpóreo en la tierra, no es sino el complemento ideal de la lógica demasiado material del mercado.

Elementos para una visión panorámica de su producción intelectual

Se intentará, a lo largo de este artículo, proporcionar una visión panorámica de la producción teórica de Franz Joseph Hinkelammert atendiendo a lo que se pueden considerar como ejes fundamentales en su trayectoria intelectual. Las preocupaciones recurrentes de Hinkelammert a lo largo de casi 40 años de trabajo intelectual y de práctica política en favor de los pobres y los excluidos, se ligan al intento de contribuir

a la emancipación de las relaciones de dominación a través de una teoría capaz de producir un análisis crítico de las relaciones sociales existentes y de una práctica activa como católico. Teólogo de la liberación, Hinkelammert explora las relaciones entre el cielo y la tierra a partir de la asunción expresa de la dimensión política del cristianismo occidental. El movimiento de comunidades de base, del que forma parte, surgió con esta perspectiva: la iglesia ha de serlo de los pobres.

Guiado por un compromiso emancipatorio, su reflexión intenta dar cuenta de la articulación entre *imago mundi* y organización material del mundo, entre condiciones materiales de existencia y formas de conciencia. La determinación de los adversarios teóricos, los itinerarios de sus críticas y lecturas vienen marcados por la necesidad de polemizar, a la vez que de interpretar, la forma específica bajo la cual las explicaciones científicas o teológicas que los intelectuales producen se hallan determinadas por las condiciones materiales de existencia y por sus compromisos práctico políticos. De allí su regular preocupación por oposición entre materialidad/formalidad. Se trata de dar una respuesta a los problemas de un mundo organizado según criterios de racionalidad instrumental. La formalización no es un simple expediente intelectual, sino que responde a la organización real de un mundo que ha olvidado los valores de uso para sumergirse en la lógica abstracta del intercambio. Asumiendo como criterio la preservación de la vida humana concreta, Hinkelammert sostendrá en la década de los '70 una aguda crítica al desarrollismo como ideología dominante; en los '80 mantendrá una discusión sistemática sobre la cuestión de la utopía y la democracia, en los '90 alzará su voz contra la organización del nuevo orden mundial, que sanciona la pobreza como culpa y pecado a la vez que lleva hasta sus máximas consecuencias la lógica de una racionalidad formal cuya irracionalidad profunda consiste en la incompatibilidad con el sostenimiento de la vida humana y la preservación de la naturaleza.

Acerca de las relaciones entre lo visible y lo invisible. Economía y religión

Para el economista y teólogo Franz Hinkelammert el punto de partida es la constatación de la existencia de relaciones de dominación, no sólo entre los seres humanos, sino respecto de la naturaleza. Sin embargo, frente a la dominación los hombres han respondido a menudo a través de la apuesta, teórica y práctica, por un mundo de hermandad y emancipación. El sueño de realización del cielo en la

tierra persigue como una sombra a filósofos y teólogos, economistas y políticos. Se trata de un sueño recurrente, pero no por ello menos ambiguo, pues si los hombres han intentado la realización del cielo en la tierra, ello ha conducido con frecuencia al infierno.

Las imágenes del paraíso, así como las amenazas de devastación apocalíptica recorren las ciencias sociales, la economía, la filosofía. Aun cuando suene curioso y pleno de resonancias teológicas, desde Marx hasta Popper las imágenes teológicas de la redención y el castigo, la promesa de la armonía eterna o del exterminio, persiguen los mejores sueños y las pesadillas más aterradoras de la humanidad: de lo que se trata, entonces, es de desbrozar las complejas relaciones que unen el cielo a la tierra, los modos bajo los cuales la religión y la economía han contribuido a la dominación y pueden contribuir en algún punto a la emancipación humana. En esto consiste el prolongado esfuerzo que, durante casi 40 años, ha llevado y continúa llevando a cabo Franz Hinkelammert.

La fundación de las sociedades burguesas, al instalar las relaciones mercantiles como forma de la división social del trabajo produce relaciones entre los hombres dominadas por la abstracción y por la pérdida de la dimensión corpórea de la vida humana. Esta forma mercantil de organización material del mundo produce efectos sobre las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza: el mundo abstracto de las mercancías se impone a los hombres con la fuerza compulsiva de los hechos. De allí el lugar que la cuestión del fetichismo de la mercancía ocupa en el análisis de las relaciones sociales y en el trazado de las conexiones entre el cielo y la tierra.

Teoría marxista del fetichismo de la mercancía y teología se entrelazan como caras complementarias de lectura. Observa Hinkelammert en *Las armas ideológicas de la muerte*: "El eslabón entre vida real y mundo religioso es la propia mercancía vista como sujeto. Detrás de las mercancías, cuyo mundo decide sobre la vida o la muerte del hombre, descubre ... las imágenes religiosas como proyecciones de esa subjetividad de las mercancías".

El fetichismo de la mercancía, en cuanto éstas son objetos físicos-metafísicos, jeroglíficos que ocultan su carácter de haz de relaciones sociales, hace invisibles para los hombres los efectos que la división del trabajo en las sociedades mercantiles tiene sobre la vida y la muerte. Por el fetichismo la mercancía aparece como lo que no es para el productor: como reglas de juego ciegas, impersonales, inevitables, que es preciso obedecer. Convertidas en sujetos, las mercancías sujetan a los sujetos a las

reglas de la división social del trabajo, establecen las pautas para la distribución del producto social, regulan las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza sobre la base del cálculo y la fragmentación.

Una vez desarrolladas las relaciones mercantiles, las mercancías actúan sobre los hombres arrogándose la decisión sobre la vida y la muerte. La desmaterialización del mundo real conduce a visiones en términos puramente formales de las relaciones humanas: todo es reducible a cálculo, desde las decisiones humanas, a los hombres mismos, contabilizados como recurso y capital humanos. El mundo de la vida pierde su dimensión corpórea, transformado en abstracción y puro cálculo abstracto. Si "el fetiche de esa vida imaginaria vive la vida real de los hombres matándolos" es porque la materialidad del mundo se ha desmaterializado a la vez que el mundo inmaterial y abstracto de las mercancías se objetiva gobernando la vida de los hombres, transformado en ciega legalidad. Ya no interesa qué tipo de necesidades ha de satisfacer la organización del trabajo, ni las demandas del sujeto humano concreto: la vida real es sustituida por criterios abstractos que se levantan contra la posibilidad de reproducción de la vida humana misma. El sujeto concreto queda de este modo sujetado al cálculo, sometido a la lógica capitalista de maximización de la ganancia, a la utopía de la optimización del desarrollo de las fuerzas productivas en el caso del socialismo soviético, a la renuncia al cuerpo que impone el catolicismo conservador.

Si para Hinkelammert teoría marxista y teología de la liberación constituyen herramientas emancipatorias es porque procuran los criterios de evaluación de la sociedad compatibles con una vida más humana: el valor de uso como clave de lectura y punto de vista crítico sobre la organización del mundo mercantil y la consideración del sujeto humano corpóreo como clave de lectura de las promesas de salvación. Como alguna vez señalara Hinkelammert en *Las armas ideológicas de la muerte*, "La teología de la liberación es teología del cuerpo liberado por la satisfacción de las necesidades y sus goces, por esto es teología de la vida. La esperanza humana trasciende la factibilidad humana y por eso está dotada de una trascendencia interior a ella".

Utopía. Acerca de lo imposible como criterio de evaluación del mundo realmente existente

Hinkelammert toma como punto de partida la no factibilidad de la eliminación definitiva de la desigualdad. Sin embargo, la crítica hacia el finalismo y hacia la creencia

en la viabilidad de una aproximación asintótica de las sociedades humanas a la perfección, se liga en su caso a la utilización de una cierta noción de utopía ligada a la noción, si se quiere kantiana, de ideas reguladoras de la razón. Hinkelammert mantiene la idea de una sociedad sin clases como criterio teórico y como guía para la acción, aún cuando descrea de la posibilidad de su concreción. En pocas palabras: no se trata de creer en la utopía realizada, sino de mantener la idea trascendental de una sociedad de iguales, de disponer de un criterio para evaluar las sociedades actuales, a saber, la imposibilidad de reproducción de la vida humana.

La introducción de la problemática de lo utópico se liga a una recurrencia más en su producción: la insistencia en la necesaria articulación entre medios y fines, entre racionalidad formal y racionalidad material. La autonomización de la racionalidad formal ha conducido (en occidente) al predominio de la razón instrumental, a la vez que ha producido una particular estructura categorial en las ideologías políticas de la modernidad. Al concebir la relación con lo imposible a partir de la hipótesis de la aproximación asintótica hacia la meta, y al colocar en el centro la noción de progreso, los occidentales han compartido, a partir de la edad moderna, la convicción de que el tiempo, un tiempo orientado hacia el futuro, permitiría la realización plena del ideal. Bajo diferentes formas: liberalismo, socialismo, anarquismo, filósofos, economistas, teóricos políticos y sociales y activistas destacados han compartido la idea de hacer real y definitiva la libre competencia, la planificación perfecta, el orden espontáneo de las relaciones humanas perfectas. Crítica de la razón utópica es un gigantesco esfuerzo teórico por sistematizar los marcos categoriales del pensamiento conservador, los avatares del pensamiento neoliberal, la concepción del mundo propia del anarquismo y del socialismo soviético. Si conservadores y liberales participan del horror a la igualdad y la hipótesis de una realidad precaria amenazada por el caos, revelando de este modo la distancia que media entre el liberalismo emancipatorio del Siglo XIX y las versiones encarnadas por Hayek y Friedman, neoliberales y socialistas coinciden en la hipótesis de la existencia de una quimérica institución perfecta: el mercado para unos y el plan económico para los otros.

A la luz de la perspectiva de Hinkelammert el socialismo soviético y el liberalismo muestran, a pesar de sus profundas diferencias, una suerte de afinidad: mercado y plan comparten una racionalidad abstracta que sujeta al cálculo el destino de la humanidad. Más allá de las necesidades del sujeto, los neoliberales proyectan un futuro para una humanidad de escaparate, sujetos de preferencias y no de necesidades

cuyos salarios pueden oscilar entre 0 y cualquier número positivo. La sociedad libre requiere, según lo indica Hayek "... de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de la vida; no a la manutención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al cálculo de vidas: la propiedad y el contrato". El socialismo soviético deposita sus expectativas de avance social y construcción del socialismo en la promoción del desarrollo de las fuerzas productivas. Socialismo, crecimiento económico y comunismo se unen a través del mito tecnológico. El destino de la humanidad aparece técnicamente calculable, realizable a través de intervenciones que maximicen las tasas de crecimiento por una suerte de vía regia que articule planificación perfecta y una ética austera de la producción y el trabajo. La afinidad que une socialismo soviético y neoliberalismo reside en que, al intentar realizar por la vía de la abstracción de las necesidades, la corporeidad y los fines de los sujetos humanos una sociedad perfecta basada en la racionalidad formal y el cálculo se encuentran de frente con la mueca siniestra de la barbarie. El triunfo arrasador del capitalismo en los '90, tras la caída del muro de Berlín, ha instalado, desde la perspectiva de Hinkelammert, la lógica de la alternativa única que niega cualquier otra posible forma de organización social y destruye de forma violenta cualquier esfuerzo por construir otras posibilidades.

Sin embargo la cerrazón del horizonte por la imposición de la 'alternativa única' hace imprescindible la renovación de la reflexión sobre la utopía, así como la delimitación de las semejanzas y diferencias entre la utopía del mercado y la utopía soviética. El parecido: la unidad del género humano alrededor de una institucionalidad homogénea, tiene un límite. Si ambas son objetivaciones de la utopía del progreso automático, el socialismo, aún en su forma soviética, contenía elementos de humanismo efectivo que el mercado devoró. La sociedad capitalista actual desarrolla, junto con el optimismo artificial de la salvación por el mercado, una mística de la muerte. Ello explica el retorno al primer plano de los autores de la cultura fascista: Nietzsche, Jung, Schmitt, Heidegger. La utopía es ahora una sociedad sin utopía, en la que nadie tenga sueños, deseos, ni esperanzas. La mística de la muerte anticipa el infierno en la tierra sin promesa de ningún cielo. La expansión de la racionalidad instrumental se ha radicalizado: la escisión entre medios y fines no sólo implica una consideración fragmentaria de la tecnología, sino el sometimiento al cálculo de diversos aspectos de la vida. Contra esta lógica se erige la de la reproducción, la del sujeto necesitado cuyo criterio de "verdad es la vida o la muerte, no la eficacia",

dice Hinkelammert en *Cultura de la esperanza*. Si los sujetos se hallan sumergidos en el sinsentido esto no obedece a posiciones subjetivas, sino a que la realidad misma se orienta al vacío.

El grito de fin de las utopías no es sino una constatación de la pérdida de sentido de la vida humana, el síntoma amenazante de la barbarie que se avecina en una sociedad que desprecia la vida misma. Si en el siglo XIX las crisis de superproducción producían crisis en el capitalismo, desocupación y miseria, hoy no se trata de ejército de reserva, sino simplemente de excluidos. El sistema actual produce crisis en todas partes, pero no está en crisis. La crisis de población, la imposibilidad de satisfacer las necesidades para una parte creciente de la humanidad, la destrucción de la naturaleza sólo aumentan la capacidad especulativa del capital. De la totalización de la racionalidad medio-fin y del desprecio por la vida humana surge como una emanación mortífera la tendencia permanente de la modernidad hacia el totalitarismo.

Dos escenas, contenidas en *El mapa del emperador*, condensan la perspectiva crítica de Hinkelammert ante la barbarie que se cierne sobre la humanidad en el fin de siglo: una es la de quienes, con eficiencia abstracta, serruchan las ramas del árbol en la que están sentados. Se trata de la metáfora de la ciega antiespiritualidad competitiva de occidente: el más eficiente gana y se mata. La otra es la de un emperador que trata de producir un mapa exacto de su imperio. El proyecto, imposible, fracasa y lleva a la ruina de su imperio. Sobre la metáfora del mapa del emperador, Hinkelammert perfila las estrategias asumidas por las dos alternativas posibles. Por una parte, si el proyecto socialista fue un camino hacia una meta ilusoria, el emperador, al enfrentarse con el fracaso, se retiró para dejar lugar a otras alternativas. En el mismo momento histórico la crisis del capitalismo de reformas puso de manifiesto los límites del otro proyecto. Pero en este caso el emperador no se retira, sino que declara que el progreso vacío, sin ninguna meta, es un camino que hay que continuar inexorablemente hasta el final.

De allí la regularidad con la que retorna la cuestión del lugar de la utopía. Es responsabilidad de las ciencias sociales responder a la cuestión por los mecanismos a través de los cuales se decide en la sociedad (de manera intencional o no) por la vida o la muerte de sus miembros. No se trata sólo de una cuestión moral, sino de un análisis de los mecanismos de decisión sobre la vida y la muerte. Desde el punto de vista de Hinkelammert frente al universalismo abstracto de la globalización mercantil es necesaria una respuesta universal. Esta respuesta consistiría en

"fragmentar el mercado mundial según una lógica de lo plural como condición indispensable para un proyecto de liberación. El criterio no puede ser sino el de los zapatistas: una sociedad en la que todos quepan, es decir la interpelación del universalismo abstracto en nombre de un criterio universal que en su aplicación pluralice sin fragmentar en compartimentos estancos la sociedad".

La cuestión de la política. Democracia y totalitarismo

La cuestión de la democracia se perfila, a partir de la década del '80, como uno de los temas más candentes. Caidos los regímenes del este, finalizadas en América Latina las dictaduras de la seguridad nacional, la democracia parece ser la solución de todo. Ya no es democracia liberal ni burguesa, es 'la democracia', el sueño cumplido de toda la humanidad, la solución a todos sus males, la única forma de organización de una sociedad integrada en todos sus niveles, el símbolo de las potencialidades emancipatorias del capitalismo y de los sueños de la burguesía, el "verdadero paraíso enfrentado a las fuerzas de lo irracional".

Indudablemente la democracia de la que se trata, y de la que Hinkelammert se ocupa en *Democracia y totalitarismo*, ha cortado amarras con las mejores tradiciones del liberalismo democrático para inscribirse en una línea de interpretación y acción ligada al neoliberalismo. Sus teóricos ya no son Dewey, Lasky, Macpherson, sino Hayek, Popper, Friedman. Dentro de la lógica propia del neoliberalismo los regímenes democráticos actuales realizan la escisión entre derechos ciudadanos y condiciones materiales de existencia, entre economía y política, entre derechos y garantías.

Si la democracia constituye la forma dominante de organización del poder político después de las dictaduras de la seguridad nacional, en América Latina el orden democrático se construyó bajo condiciones heredadas. El peso de la herencia edificada por las dictaduras de la seguridad nacional, a saber: el carácter excluyente respecto de las grandes mayorías debido a la reestructuración de las sociedades latinoamericanas en función de los intereses de las minorías y del centro imperial externo se contraponen con la fuerza con la que aparecen los debates sobre derechos humanos, ciudadanía, libertades civiles y políticas. Por decirlo de algún modo, si los regímenes democráticos han estado históricamente cruzados por las tensiones entre economía y política, entre consenso y conflicto, hoy la cuestión cobra una dramática que sólo cubría en los tiempos previos al advenimiento de los regímenes fascistas.

Las ambivalencias que históricamente han cruzado la democracia liberal burguesa, la tensión entre universalización del voto y relaciones capitalistas de producción, entre derecho abstracto y efectividad de las garantías se ha definido. La impotencia para lograr la integración de las masas conduce a la imagen del ciudadano consumidor: "Para la burguesía se acabó el iluminismo y el racionalismo; simples reflexiones sobre el automatismo del mercado sustituyen el pensamiento político anterior. La burguesía de hoy ya no tiene teoría política sino una simple extensión de las apologías del mercado a la interpretación de la política. Bajo el nombre de teorías del Public Choice proclaman inclusive un imperialismo de los economistas". Por otra parte la teoría económica misma se desentiende de la cuestión central de la integración de los sujetos a la sociedad. A diferencia de la economía política clásica, que se ocupaba de la cuestión de la reproducción de la vida humana, ya sea bajo su versión burguesa o marxiana, la economía neoclásica analiza la economía desde el punto de vista de la asignación óptima de recursos. La reproducción de la vida humana ya no es un problema para los economistas. Si el ciudadano ha devenido consumidor, y el salario un precio los problemas para los economistas no son la reproducción de la naturaleza y de la vida humana, sino las preferencias de los actores y las formas de conocerlas.

El desanudamiento entre cuestión democrática y condiciones materiales de existencia conduce a una representación indebida de la democracia. De algún modo el retorno del espectro de Karl Schmitt se debe a la censura que pesa sobre la doble contradicción que cruza la relación entre los sujetos en la democracia. A la vez que la cuestión democrática se reduce a los temas de consenso: tolerancia, derechos humanos, discusión ilimitada, se niega el conflicto social y cuando éste asoma es bajo la forma de amenaza a la democracia misma. A la vez que se alimenta la utopía del acuerdo total, el otro disidente es condenado a la exclusión. Las democracias de occidente se hacen jacobinas: 'ninguna libertad para los enemigos de la libertad', 'terror para con el adversario', parecen ser las consignas del orden democrático de finales del siglo XX.

El ahondamiento de la brecha entre la discusión en torno del consenso y la disputa por la distribución de bienes materiales, unida a las condiciones de edificación del orden democrático coloca a los sujetos ante una opción que aparece en realidad como la única alternativa frente a lo que se presenta como un callejón sin salida. Hijas de las dictaduras de la seguridad nacional y de la distribución económica nacida de la

reestructuración neoliberal, las democracias actuales se edifican sobre la experiencia del terror que asegura que la muerte por el aparato represivo es más temible que aceptar la muerte por hambre. A la vez que los derechos humanos se proclaman como estipulaciones de valor, la cuestión de los derechos humanos como ligada a las condiciones de vida de los sujetos concretos se desdibuja. A este contexto pertenece el hecho de que la afirmación de la pureza democrática por encima de los intereses reales y de la democracia por encima de todo se produzca en el momento preciso en que el pensamiento democrático burgués abandona la tradición de la soberanía popular: la democracia que se hace total cuando el pueblo deja de ser soberano. El conflicto democrático se espiritualiza en la misma medida en que se sataniza el conflicto de clases y se excluye con mayor brutalidad a las clases subalternas.

Emancipación del sujeto humano corpóreo y teología. La fe de Abraham y la crítica de la religión del imperio

Desde sus obras más tempranas Hinkelammert adoptó el punto de vista de la teología de la liberación. Ello implicó, sin lugar a dudas, una serie de elecciones vitales y teóricas. Ya en *Ideologías del desarrollo* dice: "El cristianismo de liberación es una síntesis universal. Lo es en relación al ateísmo racionalista considerándolo un cristianismo no consciente ... El cristianismo de liberación supera ... y desenmascara la ideología de la clase dominante ... la igualdad y la liberación post mortem no son producto del sometimiento y la desigualdad actual, sino ... el resultado de la rebelión continua en contra de la desigualdad actual y en favor de la liberación en cada momento de la historia presente. El cristianismo de liberación adopta la perspectiva de la clase dominada en la lucha de clases de nuestra historia". La síntesis entre perspectiva teológica y punto de vista marxista en el análisis determinado de las condiciones de existencia permite sostener metas que sobrepasan la capacidad humana de acción. Sin la garantía teológica el pensamiento utópico marxista se desfondaría. En *Las armas ideológicas de la muerte* señala: "La posibilidad de esta crisis de legitimidad de la praxis utópica es la más radical refutación de la crítica marxista de la religión ... de ninguna manera refuta el método de este análisis. Sin embargo refuta su desenlace ateo".

La preocupación recurrente por la articulación entre el cielo y la tierra conducirá a Hinkelammert a una forma de compromiso cristiano que implica el reconocimiento pleno de la dimensión política de la teología católica.

Sobre el fin del milenio las amenazas de fin de los tiempos parecen cumplirse. Hoy, en nombre de las leyes metafísicas del mercado se prepara el holocausto del Tercer mundo, y se lo hace en el marco de estados de derecho. Por eso estado de derecho y totalitarismo son compatibles, democracia y totalitarismo son compatibles, porque la democracia no garantiza la justicia. La impagable deuda externa amenaza la supervivencia del tercer mundo, a la vez que los males que en otros tiempos acecharan a las sociedades subdesarrolladas se transforman en moneda corriente en las sociedades centrales: desocupación, exclusión, destrucción del estado social, empobrecimiento y precarización de las condiciones de vida. En pocas palabras, como indica Hinkelammert en *Cultura de la esperanza*: "Lo que el mundo occidental ha impuesto al Tercer Mundo en los años '70 y '80, por medio de su apoyo a las dictaduras de la seguridad nacional y al ajuste estructural impuesto por el fondo monetario, se revela actualmente como el futuro del propio primer mundo". La crisis de fin de milenio no es simplemente una más de las crisis cíclicas del capitalismo, es crisis de los circuitos de reproducción de la vida humana y de la naturaleza, no simplemente de las tasas de ganancia.

La expansión de la globalización sólo puede prometer poder a los que tengan poder. La ceguera frente a la organización material del mundo se constituye hoy en la peor amenaza. Como en la metáfora del emperador empeñado en producir un mapa perfecto, occidente marcha inexorablemente a la destrucción del medio ambiente. El cielo prometido del consumo y la dominación sobre los hombres y la naturaleza devora a la propia humanidad. El mundo globalizado sintetiza de alguna manera el cumplimiento de todas las amenazas de barbarie que la lógica de la abstracción propia del mundo moderno ha sido capaz de poner en práctica: el cálculo de utilidad, la racionalidad formal, la lógica del éxito y del dominio lo destruyen todo. Si la gran revolución de la modernidad fue la ciencia, ésta obtiene su información de la tortura de la naturaleza, del sobrepasamiento de los límites en aras de la eficacia, del desprecio por la relación entre medios y fines. Si la modernidad ha realizado la operación por medio de la cual el espacio de Dios, como el de lo imposible, ha sido llenado por las ilusiones trascendentales del progreso infinito, o de una sociedad regulada por el mercado, de lo que se trata es de recuperar la dimensión trascendental que la religión ofrece, de reconciliar el cielo y la tierra a través de la revitalización de la alianza de los seres humanos concretos con Dios.

Para que la alianza sea posible no sólo es precisa una crítica de la modernidad, también es necesario desandar los caminos que han conducido a la amalgama entre catolicismo y dominación.

La conversión de la religión católica en religión imperial, legible en la inversión de una serie de relatos fundadores de la tradición católica, legitima la lógica sacrificial impuesta a los dominados a la vez que justifica el pago de las deudas impagables. La larga operación ideológica por la cual el cristianismo ha devenido religión de los poderosos ha implicado la reinterpretación de una serie de temas centrales. De alguna manera el mito de Abraham constituye un nudo de condensación: en él se unen la cuestión del valor de la vida, los límites de la ley divina y la libertad humana, el significado de los sacrificios. Por decirlo brevemente: si en el modelo de relato que se impone a partir de la Edad Media, Abraham está dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac y en eso consiste su fe, Dios no puede sino comportarse de la misma manera: Dios padre sacrifica a su hijo y la cristiandad, para que ese sacrificio tenga sentido, tiene que triunfar sobre los crucificadores de Cristo. La amalgama con la tradición griega hace de Dios padre una suerte de simbiosis entre Abraham y Agamenón: Dios no sólo está dispuesto a sacrificar a su hijo, como Abraham lo hiciera con Isaac, sino que, como Agamenón, sólo está libre del cargo de asesinato porque el sacrificio del (la) hijo/a garantizará el triunfo sobre los enemigos. Como Ifigenia, que corre gozosa al sacrificio en Aúlida en contra de su madre, esa mujer vociferante que demanda por la vida de su hija, como Ifigenia que se sacrifica por su patria, garantizando así el triunfo militar de los griegos sobre los troyanos, Cristo es el garante del triunfo del cristianismo. Si Agamenón no triunfara el sacrificio de Ifigenia perdería significado. El sacrificio humano justifica de ese modo el exterminio del enemigo, pues si sobreviene la derrota el sacrificio ha sido en vano: si los cristianos no triunfan sobre el enemigo destruyéndolo, Dios es un simple asesino de su hijo y el sacrificio de Cristo no tiene sentido.

La teología conservadora, producto de la asimilación de la tradición griega, es una teología sacrificial, de sometimiento al imperio de la ley. No importa si la ley indica la muerte, el pago de deudas impagables, el sacrificio de la vida humana misma: la ley ha de cumplirse aunque el ser humano perezca. Dios, guerrero y vengador, está allí para garantizar el triunfo de sus ejércitos y el pago inexorable de las deudas contraídas.

Pero si el Dios tradicional exige la víctima y la consuela, el Dios de la teología de la liberación no puede ser en modo alguno un victimario. Para Hinkelammert la interpretación medioeval es hija de la recepción del cristianismo por el imperio, de la transformación de Jesús en un Edipo griego y de Dios padre en un Agamenón universal. Hoy todo el mundo es Isaac. Hoy todo un mundo está bajo la amenaza de ser sacrificado en nombre de la ley de la historia que se formula como ley del mercado. Es por esto que la recuperación del mito de Abraham como símbolo de la libertad humana y afirmación del ser humano frente a la ley que mata se constituye en uno de los ejes de su argumentación. Es algo más que la reinterpretación de un mito bíblico lo que se juega. Abraham, ser humano libre que rechazó sacrificar a su hijo por tener fe, y con el cual Dios estableció la alianza sobre la base de esta fe, se erige en símbolo de libertad, de la exigencia de someter la ley a las necesidades de la vida humana. De esta forma se devuelve a Abraham lo que hace su grandeza, pero se devuelve también su grandeza a Dios, quien no es el dios de los sumisos, sino el Dios del ser humano que se hace dueño de su propia historia. También el Dios de aquellos que se levantan contra las leyes metafísicas de la historia en nombre de las cuales se sacrifica a los seres humanos.

A la amalgama entre la lógica de expansión del occidente cristiano y la lógica de la sociedad burguesa remata en la situación actual: la ley del mercado exige sacrificios humanos. Para que "muchas vidas sean salvadas", el dios - mercado obliga al pago de deudas impagables con la sangre y la vida y Dios mismo sanciona el cobro de las deudas, bendice a los vencedores y maldice a los sublevados contra su ley inexorable, que es la ley de los dominadores. El sacrificio humano se transforma incluso en ley moral, como la cuestión del cobro de la deuda de los países latinoamericanos: sin ese sacrificio la cultura occidental se ve amenazada por la destrucción. Igual que Agamenón, occidente tiene que triunfar para que el sacrificio tenga sentido. Es decir: sólo la eficacia justifica el sacrificio en la sociedad occidental.

A semejante Dios que alienta la mistica de la muerte y del suicidio colectivo Hinkelammert opone el Dios que bendice a Abraham, el Dios que nace de la relación con el otro como sujeto viviente que reivindica su vida frente a la ley. La historia no consiste en la negación de un asesinato, el asesinato del padre de la horda primitiva, sino en la negación de un no asesinato, nacido de la negativa de Abraham de sacrificar a su hijo Isaac.

La lectura que Hinkelammert realiza del relato bíblico de Abraham funda la posibilidad de una relación diferente con la ley. Si el cumplimiento ciego de la ley lleva al asesinato o al suicidio, sin ley no hay posibilidad de vida humana tampoco. La salvación consiste en que la ley vuelva a ser ley para la vida. Como indica Hinkelammert, aún comprometido y militante en los tibios y complacientes años '90, "la solidaridad se ha transformado en la posibilidad de la sobrevivencia humana y por ello también en la condición de posibilidad de la acción racional".

Bibliografía

Libros de Franz Joseph Hinkelammert:

Además de los artículos sistemáticamente publicado en *Pasos*, la revista del DEI, Hinkelammert es autor de numerosos libros, publicados en inglés, alemán y castellano, entre los que indicamos los siguientes: *Das wachstumprozess in der sojietwirtschaft* (1961); *Das Bild der Wirtschaft der Bundesrepublik* (1964); *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970); *Dialéctica del desarrollo desigual* (1974); *Die Radicalisierung der Christdemokraten* (1976); *Las armas ideológicas de la muerte* (1978); *Ideología del sometimiento* (1977); *Dialéctica del desarrollo desigual* (1983); *Crítica a la razón utópica* (1984); *The ideological weapons of death* (1986); *Democracia y totalitarismo* (1987); *El pensamiento social de Juan Pablo II* (1988); *La deuda externa de América Latina*. (1988); *Teología del mercado total* (1989); *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1989); *Ecuador, coyuntura política* (1990). *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación* (1990); *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer la bestia* (1993); *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995); *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador* (1996). *El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización* (1998).

Rodolfo Kusch (1922-1979)

por María Luisa Rubinelli

Según Rodolfo Kusch el "hombre americano" es un sujeto que organiza su vida en torno al "estar-siendo", que equivale al "mero estar no más". Ello le posibilita asumirse como despojado de una seguridad dependiente de la posesión de cosas. La inseguridad o incertidumbre de este vivir en la indigencia le abre la comunicación con lo absoluto y lo mueve a "estar con" los otros.

Sin embargo, es preciso establecer distinciones. El ciudadano (en especial el habitante de las grandes ciudades) se encuentra escindido entre dos dimensiones: una intelectual, desde la cual es posible explicar causalmente lo que le ocurre, y otra emocional, real, que tiene miedo de admitir y de vivir. Esta segunda dimensión es la relacionada con la profundidad de lo propiamente americano, que Rodolfo Kusch caracteriza como "demoníaca" aludiendo de esta manera a que funda la relación con la tierra, el paisaje, el suelo. Es esta dimensión la que permite el arraigo y la comprensión de la realidad desde la cultura, siendo ésta entendida como "domicilio existencial". El universo simbólico compartido brinda la posibilidad de sentirse protegido de la indigencia y consiere seguridad al ser humano, al otorgar sentido al mundo en que está-siendo.

La comprensión de las dimensiones más profundas del hombre desde lo propio de América (en especial desde las culturas indígenas) será posible partiendo de su concepción del estar, que implica un indiscutible predominio de la contemplación como actitud ante el cosmos que, sin embargo, es creadora. Así, el cosmos es comprendido como totalidad orgánica —según la interpretación que Kusch realiza de los discursos populares—, siempre en peligro de sufrir un vuelco hacia lo nefasto. Por ello el hombre se compromete en el juego de rituales que ayuden al logro del equilibrio, pero éste siempre es inestable y, por tanto, precario.

Esta concepción está basada en la apertura al reconocimiento de la trascendencia de lo impensable, lo sagrado, con lo que necesariamente el hombre convive, asumiendo su miedo a través de los rituales. La indigencia en que vive es la condición de su forma de habitar el mundo. La cultura, como universo simbólico, le posibilita soportar las profundas tensiones que el existir implica, y mantenerlas dentro de lo soportable. Para ello la relación con lo absoluto es indispensable.

Pero, en las formas culturales en que estos riesgos no son asumidos, la seguridad es buscada en la posesión estática de cosas, de títulos, de status social. Son formas de afirmar el ser sobre la base del "ser alguien" ante los demás. Para ello se hacen cosas permanentemente. Máscaras que ocultan la precariedad, porque ésta es entendida como amenaza demasiado peligrosa, en un mundo en que no es posible recurrir a la relación con los dioses.

Rodolfo Kusch nació en la ciudad de Buenos Aires en 1922, donde falleció en 1979. Se graduó en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, en 1948.

Plasmó sus principales ideas filosóficas en obras editadas en las décadas de 1960 y 1970. Su preocupación por dilucidar las características propias del sujeto de las culturas americanas lo indujo a complementar su formación filosófica con estudios de antropología y psicología. Su empeño en la búsqueda de lo propio del hombre americano le hizo cuestionar la metodología de trabajo habitual en la investigación filosófica, incorporando como fuente importante de su producción teórica, el trabajo de campo. Lo desarrolló especialmente en las provincias de Salta y Jujuy, como así también en poblaciones quechuas y aymaras de Bolivia y de Perú. Los testimonios así obtenidos fueron luego analizados empleando una metodología fenomenológica y hermenéutica. Ello le permitió avanzar en sus intentos de interpretar el pensamiento de los sectores populares, comparándolo y diferenciándolo del de la clase media.

Su compromiso con la tarea que dio sentido a toda su vida lo llevó a establecer su domicilio, durante varios años, en Maimará, en la Quebrada de Humahuaca, Provincia de Jujuy.

Además de los principales ensayos que consignamos al finalizar este artículo, realizó permanentes contribuciones en publicaciones periódicas, así como también programas radiales en los que analizó temas referidos al pensamiento popular.

Por su obra obtuvo distinciones como la "Faja de honor de la SADE", "Mención de honor del Consejo del Escritor" y el "Premio Nacional de Ensayo Juan Bautista Alberdi" (1970-1).

Desempeñó la Dirección del Servicio de Relaciones Latinoamericanas en la Universidad Nacional de Salta entre 1971 y 1973.

También cultivó el género teatral.

Existe una variada producción de trabajos sobre su pensamiento, lo que indica el interés que el mismo ha concitado entre diferentes sectores intelectuales.

1. A fin de ganar en claridad en la exposición de sus teorías, seleccionamos algunos aspectos centrales de las mismas, que pretendemos tomar como organizadores del presente artículo.

Un concepto fundamental en el pensamiento de Rodolfo Kusch es el de "cultura", ya que a su vez refiere al domicilio o suelo cuya gravidez permite al hombre hallar su lugar y actitud de vida en el desenvolverse de su "estar-siendo".

La cultura —a través de las obras del filósofo— es comprendida como:

- 1) búsqueda de definición ontológica (La seducción de la barbarie, p. 63). Por lo que la cultura aparece en relación directa y fundante con la esencia humana.
- 2) domicilio existencial, "zona de habitualidad" (Esbozo de una antropología filosófica americana, p. 14), desde cuyo reconocimiento es posible: dar sentido a la propia vida y al mundo en que se está-siendo; reconocerse como diferente a los otros, en tanto el sentido de la existencia es construido grupalmente y en relación con el contexto (intersección entre lo geográfico y lo cultural). La cultura, como "molde simbólico", permite "hacer frente" a lo extraño, a la indigencia y el desamparo.
- 3) "modo de cultivo" que posibilita crecer. El carácter dinámico de la cultura está vinculado con la posibilidad de construcción de identidades en una difícil intersección entre lo determinado (lo normado y ordenado convencionalmente) y lo indeterminado, en que se da el juego con lo sagrado, lo trascendente. Territorio en que es preciso interactuar con los símbolos. Estos jamás clausuran su significación, sino que abren —a través de la analogía— su riqueza ambigua. (En este análisis Kusch sigue a P. Ricoeur).

La posibilidad del diálogo con los otros está relacionada con los símbolos, en tanto la interpretación y comprensión de su sentido compromete el fundamento mismo de una cultura. Siempre se está en la búsqueda de este fundamento, en tanto lo que se logra afirmar es una secuencia del permanente juego con lo absoluto, con lo indeterminado. Por ello lo que se percibe como estático en una cultura, desde la aprehensión superficial de lo folklórico, no acerca a la comprensión de la dimensión simbólica. En ésta se da la continua lucha por la instauración y actualización del

sentido para el logro (pasajero) de equilibrio en la relación con lo absoluto. Esto genera angustia y presiona al hombre.

La dimensión simbólica da sentido al ordenamiento del espacio-tiempo comunitarios, configurando la identidad del grupo y sus estrategias para habitar el suelo desde una organización ético-política (geocultura). Esta vinculación necesaria con el suelo (arraigo) hace presente nuevamente el dinamismo de la cultura en tanto cultivo, que posibilita el crecimiento de la vida en un universo pleno de sentido (ethos).

Cuando Kusch emplea el término "cultura" siempre lo hace en referencia al producto de la creación que opera un sujeto social, en tanto es la comunidad la que le otorga significación y validez. Es por ello, también, que se hace posible como protección de la indigencia del puro existir. La red simbólica tejida por la cultura siempre implica arraigo a un suelo, ya que no es posible permanecer indiferente ante lo que ocurre en este mundo, en "el así" y "el ahora".

Para comprender esto es conveniente analizar otro concepto: el "estar".

El estar se distingue del ser. La fundamentación del existir sobre uno de ellos indica una gran diferencia en la comprensión del sentido de la propia existencia.

El hombre americano —según Kusch— se caracteriza por una cultura del estar, del no obrar, de la contemplación creadora. Se contrapone al espíritu del europeo occidental, que se caracteriza por el hacer. En este pensamiento, el emprendimiento lleva a la transformación del mundo, al sometimiento de la naturaleza bajo la guía de la razón. El orden emergente sería garantía del progreso. Esto es coherente con el proyecto de la modernidad, afianzado en el positivismo.

Pero, en el hombre americano se produce —como consecuencia del encuentro de lo indígena con lo europeo— una situación de mestizaje mental.

El conflicto entre la emocionalidad y por tanto el componente irracional que ella incluye y la estructura consciente, ordenada e inteligible, es generalmente resuelto por la imposición de esta última, sobre todo en el ámbito de la gran ciudad.

Entonces se despliega e impone la conciencia ficticia de ser, solventada sobre la imitación de lo europeo, de los modelos que se tratan de copiar y mantener. Pero, siendo una conciencia ficticia, se basa en el miedo inconsciente de asumir la ambivalencia de esta condición mestiza. Esta es representada —según Kusch— por el

caudillo, por la barbarie del interior (tomando la dicotomía sarmientina), en síntesis, por lo que denomina el "demonismo" y la "vegetalidad" de América, que expresan su potencialidad preconsciente.

Para acceder a las raíces profundas de lo americano es preciso admitir que las mismas obran en el no-yo. Es decir, en aquello a que no se llega por la vía de la razón.

2. El indígena es capaz de reconocer en esta dimensión el vector de la emocionalidad, la presencia de lo absoluto, de las fuerzas sagradas con cuya relación se impregna toda su propia vida. Este reconocimiento lo lleva a la práctica del ritual, mediante el cual se hace posible no sólo el establecimiento de la relación con lo sagrado, sino —además— soportarla, y fundar sobre ella la continuidad de la vida de la comunidad.

Es así que el pensar popular americano (en tanto es un pensar mestizo, arraigado a un suelo y "deformado" por esta raigalidad) funda una singularidad que lo distingue del pensar ficticio e imitativo. Desde esta particularidad es pensable la universalidad. Pero el camino para ello es diferente del de la filosofía académica.

Mientras ella se basa en la afirmación del ser y la exclusión de la contradicción (principio aristotélico del tercero excluido), el pensamiento popular recurre permanentemente a la negación y el escepticismo. Cualquier afirmación es relativizada al campo más inmediato, de lo opinable. Es la opinión la que confiere certeza en la vida cotidiana, no la ciencia.

En tanto se niega la evidencia de las cosas y se pone el acento no en lo que ellas son sino en "cómo se está", aparece la dimensión simbólica. Las cosas se transforman en símbolo de lo absoluto, de lo sagrado. Por ello no se busca un conocimiento de objetos sino un saber que permita la salvación. Es un pensamiento moral, una búsqueda de valores. A este tipo de pensamiento Kusch lo denomina "mandálico".

El pensar culto o urbano es cuantitativo, hipotetiza y finalmente afirma cosas, relaciones entre ellas y se rige por la causalidad. Se empeña en desterrar la contradicción, por lo que trata permanentemente de resolver las oposiciones en una continuidad lineal o multilineal. No hay en él relación con la realidad y el suelo, sino que los elimina, ignora su peso y urgencia. Intenta construir la evidencia cartesiana. Sin embargo, la realidad siempre gravita con la impronta de la confusión y el peso de lo vivencial, que es lo urgente, y que requiere resolución en término de valores.

El pensar popular es cualitativo, en él predomina el peso de lo vivencial. Por ello es un pensamiento "seminal" y trabaja con una lógica también "seminal". Si concentrara su actividad en la detección e identificación de encadenamientos de causas-efectos perdería su característica principal y produciría respuestas alienadas a preguntas superficiales.

El pensamiento seminal responde a urgencias profundas del hombre, en tanto opera buscando el equilibrio entre lo fasto y lo nefasto de la vida. Trata de volcar las posibilidades de que se produzca lo segundo hacia la continuidad de lo primero. Para ello está en permanente referencia a lo absoluto, operando en la relación del hombre con lo Otro. Es un pensar riesgoso, que siempre se coloca en el peligro extremo de enfrentarse con el peso de lo absoluto, de la trascendencia, de lo impensable. Para ello le es necesario operar con la dinámica de los símbolos, no con cosas estáticas.

Se concentra entonces en la dimensión simbólica del hacer cotidiano, en que el lenguaje es fundamentalmente simbólico.

Este pensamiento seminal entrecruza el saber acumulado por el grupo humano del que se trate, con las decisiones prácticas y cotidianas del mismo. Ello está relacionado necesariamente –para Kusch– con la gravitación del suelo en que se producen ambos.

Para aclarar más la dinámica del pensamiento popular, Kusch denomina "operadores seminales" a sus instrumentos. Estos operadores, al surgir del existir mismo, le confieren sentido. Son seminales en tanto fuente de significación. Son operadores en tanto pueden analizar la existencia cotidiana desde un punto de vista cualitativo, avanzando hacia la legitimación de los valores (La negación en el pensamiento popular, p. 16)

La verdad se instala en el existir mismo, ya que no se decide acerca de una validez lógica (verdad-falsedad), sino sobre la significación del mundo mismo, en que cada ser humano desarrolla sus proyectos de vida en relación con su horizonte simbólico (cultura). Los operadores seminales son fuente de decisión.

La emergencia de lo vivencial equivale a un plano original (punto de partida) de presencia de la conciencia, que se podría considerar mítica. En un segundo nivel, la conciencia traduce las relaciones de los hechos cotidianos con la dimensión mítica. En un tercer nivel, la moral es legitimada por el relato mítico. (Esbozo de una antropología filosófica americana, p. 49). Esto descubre el sentido primordial de

la libertad humana. No tiene que ver con la elección entre cuestiones menores relacionadas con cosas que ocupan el "patio de objetos" (expresión que Kusch toma de N. Hartmann), que dejan al margen lo que conmociona en profundidad la conciencia humana. Está relacionada con el trato con la indeterminación, con el abismo que la irrupción de lo absoluto genera en la conciencia humana.

La necesidad de dar respuestas a ello implica comprometer la vida. Esto no se hace a través de la afirmación de la inteligencia racional que parcializa y aliena, sino desde el reconocimiento del peso de lo irracional e inconsciente. En síntesis, desde la aceptación de la totalidad humana.

El pensar refiere a la totalidad, lo que implica la inclusión de lo asistemático. El desafío es descubrir lo universal en lo particular, lo simbólico en lo cotidiano

Pensar es más amplio que filosofar, en tanto este último se apoya en un código acuñado sobre matrices científicas. Analiza desde esquemas causales, adoptando la razón como único camino. El filosofar transcurre sobre interpretaciones del/de los sentido/s del ser. Se le escurre la posibilidad de acceder a la significación de lo que "está".

En el modo del estar del indígena, el cosmos aparece y es vivido como totalidad orgánica y animada, no como conjunto de relaciones causales que operarían mecánicamente. Por ello no es necesario analizar sus elementos y las relaciones entre ellos, sino mantener su equilibrio.

Un mundo entendido como acontecer perpetuo requiere que se asegure la conciliación entre sus fuerzas. De lo contrario, éstas podrían transformarse en nefastas y generar la destrucción.

El temor de que se produzca el vuelco de lo fasto en lo nefasto coloca al hombre en permanente situación de compromiso ante lo absoluto. Ello se concreta en la celebración de rituales, mediante los que se equilibran, provisoriamente, los opuestos.

El registro que el indígena construye de la realidad tiene relación con la afectación que desde ella ocurre sobre su propia vida. Hay en él una actitud contemplativa ante el mundo, en que el movimiento no cesa. Lo importante es comprender el "cómo" de la afectación y también el "cómo" mantenerla en los límites del equilibrio, es decir: asegurar lo fasto. Este estilo de pensamiento estaría caracterizando a la América profunda, y es necesario rescatarlo.

Únicamente la inclusión de los dos vectores que entrecruzan la vida humana: la referencia a lo absoluto, lo indeterminado y trascendente; y el tránsito consciente entre las cosas, hará posible un pensar total. Pero la superación dialéctica de la dicotomía se logrará sólo en un plano trascendente.

En América, para acceder al peso total del existir, es necesario aceptar la contradicción, pensar desde opuestos, como el indígena o el campesino. Comprender que la economía, por ejemplo, es un episodio menor en relación con la indigencia del estar siendo desde un horizonte de sentido propio.

No es posible separar suelo y horizonte simbólico.

El pueblo consolida su autenticidad cultural en tanto se mantiene en relación con ambos. Así le es posible ejercer una coherencia simbólica que presiona silenciosamente sobre los demás sectores de la sociedad. Toma decisiones políticas que se sustentan sobre fundamentos emocionales y éticos.

La coherencia está basada en esta interrelación que el pensar occidental desconoce y excluye. Desde esta perspectiva es —además— factible comprender por qué el ritual que compromete al sujeto y su relación con el cosmos ocupa un lugar tan importante, en tanto posibilita abordar y hacer tolerable el miedo que genera enfrentarse con lo indeterminado.

3. Retomamos el concepto "estar", que ahora se podrá relacionar con lo desarrollado hasta aquí.

El estar implica falta de esencia fija. Coloca en el primer plano un mundo poblado de circunstancias, no de cosas. Ello hace necesario asegurar la vigencia de un mundo en que la vida sea posible. El estar refiere inmediatamente al habitar en el aquí y el ahora de un modo que asegure el domicilio en medio de situaciones riesgosas que se instalan sin cesar en el aquí. Por ello se requiere soportar el desgarramiento en que siempre se halla el hombre. No es posible el estar sino como "estar con". Nuevamente aparece aquí el ritual como una forma de asumir el existir con lo absoluto y los otros.

En el pensamiento arcaico el "pacha" (en el sentido que tiene el término en pachamama) encerraba la significación del universo de sentido.

Desde que el pensar moderno occidental enfrentó al hombre con la naturaleza transformada en patio de objetos, la totalidad se desgarró. El sujeto quedó despojado

del reconocimiento de su dimensión más profunda, dejó de "estar no más" para crecer, para ser, y pasó a intentar ser alguien para diferenciarse de los demás e imponerse. Olvidó la totalidad que hay en él y reemplazó la comprensión por el conocimiento. Construyó su certeza sobre la afirmación de una parcialidad.

El pensamiento indígena (y generalizando, el popular) construye su posibilidad de ser sobre el estar siendo aquí y ahora, enfrentando el miedo mediante el sacrificio, que posibilita la salvación.

El estar implica "potencia de instalación".

La cultura popular es un modo de concreción del sentido en que en forma intuitiva descansa la propia vida, es búsqueda de instalación de un fundamento.

En este contexto, la misión de la filosofía se plantea como indagación por el fundamento entendido como relacionado con el suelo. Es decir, que deberá tender a pensar al sujeto fusionado con su mundo (*Geocultura del hombre americano*, p. 94) y detectar los núcleos de mayor densidad y consistencia, que establecen la coherencia del sentido del mundo en que habita.

Por ello, la filosofía no es entendida como un análisis de lo ya acontecido al modo hegeliano, sino —en coincidencia con otros pensadores argentinos y latinoamericanos— como una mirada hacia lo porvenir, y en ese sentido, será una filosofía de liberación, que asuma modos de pensar lo americano desde la profundidad ética de sus culturas.

Para ello se impone la necesidad de interpretar la red de significados de las culturas heterogéneas, en relación con sus contextos.

Ello refiere a una tarea sumamente compleja, en tanto en cada símbolo es preciso distinguir: a) un soporte material, b) un primer significado, c) un segundo significado numinoso y d) un área en que se dan los sentidos en general: lo absoluto. El símbolo se instala entre lo mismo que trae consigo el sujeto y se refiere a lo profano, y lo otro que trasciende al sujeto, por donde se abre el acceso a lo trascendente. (*Esbozo de una antropología filosófica americana*, p. 74)

La penetración en la comprensión de esta trama requiere: a) ubicarse desde una perspectiva interpretativa diferente a la racionalidad que puede aplicarse al análisis de objetos, b) explorar y tolerar una racionalidad diferente; c) recuperar la racionalidad del sujeto observado para abrir el diálogo con ese sujeto (que no es individual sino social y comunitario) y la posibilidad de convivencia.

Kusch propone como metodología de trabajo la sucesiva penetración en las tres áreas del discurso cotidiano: a) fenoménica, de recolección de datos (donde se ubica el trabajo de campo); b) teórica, de exploración de posibles causas; c) genética, en que es posible construir hipótesis acerca de los fundamentos que sostienen y confieren sentido a la vida del grupo que se expresa a través del discurso analizado. Por ella se accede a lo esencial, que funda el sentido de la totalidad.

Así es de suma importancia determinar: a) las unidades simbólicas en que se organiza el discurso popular, b) la estructuración de las mismas, c) las líneas de sentido que las interrelacionan, d) el contexto simbólico del discurso. (Idem, p. 23)

Ello abrirá el acceso a la fuente generadora del pensamiento popular, la que lo fundamenta y realimenta en disenso con la cultura occidental dominante. Este esfuerzo de comprensión, a su vez, es imprescindible para la construcción de un pensamiento total en que sean reconocidas las dimensiones humanas más profundas, que desde el pensar instrumental cientificista son excluidas, condenándonos a la imposibilidad de comprender la esencia humana. América nos ofrece esta posibilidad y se transforma en un desafío.

Bibliografía

Obras más importantes de Rodolfo Kusch:

La seducción de la barbarie, análisis herético de un continente mestizo (1953); América profunda (1962); Indios, porteños y dioses (1966); De la mala vida porteña (1966); El pensamiento indígena y popular en América (1970); La negación en el pensamiento popular (1975); Geocultura del hombre americano (1976); Esbozo de una antropología filosófica americana (1978); Las religiones nativas (1987, edición póstuma).

Obras teatrales más destacadas:

Tango y Credo Rante (1959); La muerte del Chacho y la leyenda de Juan Moreira (1960).

Escritos sobre Rodolfo Kusch:

Eduardo Azcuy (comp.), Kusch y el pensar desde América. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1989.

Francisco Miró Quesada (1918)

por Clara Alicia Jalif de Bertranou

El filósofo peruano Francisco Miró Quesada inició su tarea de publicista en la década del '40, destacándose por su especialización en temas epistemológicos y lógicos, pero también por sus reflexiones en torno de América Latina. Por su incursión en la actividad política de su país, asimismo ha dado a conocer sus ideas. Con el propósito de mostrar la autenticidad de la filosofía latinoamericana ha trazado en dos libros y numerosos artículos el proceso de su desarrollo desde fines del siglo XIX hasta la década del '60, realizando un aporte de sistematización de sus momentos y matices. Compañero generacional de Leopoldo Zea, ha coincidido con el pensador mexicano en la interpretación de la situación de América Latina. En este sentido ha considerado que la realidad social, política y económica está sujeta a una estructura injusta, que debe ser superada mediante el estudio de los mecanismos que han hecho posible las relaciones de dominación, tanto interna como externa, asignándole a la filosofía el lugar de una herramienta valiosa para su esclarecimiento como fundamento racional de la praxis. El tema de la cultura latinoamericana y el problema de la integración cultural no le ha sido ajeno, también en relación con la historia del continente y con la marginación de las grandes masas.

Datos biográficos

Nacido en Lima, Perú, en 1918, es la figura filosófica más importante de su país en los últimos cincuenta años. Su formación tuvo lugar en la Universidad Mayor de San Marcos. Fue profesor en la misma institución desde muy joven, donde también comenzó su tarea de investigador y difusor de sistemas y doctrinas filosóficas, especialmente de la lógica simbólica. Gran parte de su producción ha estado dedicada a los problemas del conocimiento en la búsqueda de una teoría general del conocimiento racional. Siendo muy joven dio a conocer su libro El sentido del movimiento fenomenológico (1941). Su obra escrita ha estado dirigida a la epistemología de las matemáticas, la filosofía de las matemáticas, la filosofía de la ciencia y otras disciplinas, que ha combinado con su interés por el

desarrollo de la filosofía latinoamericana. Fruto de esta última faceta son sus obras ampliamente conocidas *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974) y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981), además de numerosos escritos más breves referidos a América Latina, que tendremos en cuenta en este artículo.

América Latina y su situación

Firmante de la "Declaración de Morelia" (México, 1976), junto con Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Enrique Dussel, ha interpretado la situación de América Latina en términos de dependencia, estimando como hontanar deseable y posible su liberación.

Centro de su interés ha sido el problema del hombre con las tres preguntas básicas: ¿de dónde venimos? ¿quiénes somos? y ¿adónde vamos? Como derivación de esta preocupación ha ubicado a América Latina dentro del Tercer Mundo con caracteres compartidos con regiones subdesarrolladas de Asia y África, aunque distinta de éstas en la medida en que es una formación cultural nueva, nacida del impacto con Europa sobre la realidad aurócrona, que él ha definido como "cultura excéntrica". La excentricidad se debe a la imposición de modelos de una realidad diferente que fueron colocados en la cúspide de lo valioso y superior, sin ser creados por ella misma. Este fenómeno, producido durante la Conquista, adquirió mayor dramática después del nacimiento de las nuevas naciones, dado que no disminuyó, sino que se intensificó, puesto que ya no resultaban impuestos, sino elegidos. El hecho fue acentuando el carácter "inauténtico" de la cultura latinoamericana, al mismo tiempo que suscitó el sentimiento de que se estaba ante un mundo "des-sustanciado", sin consistencia propia, incapaz de crear y de ser sí mismo, que dio lugar, paradójicamente, a un ideal de autenticidad, cuyos primeros y mejor logrados brotes cristalizaron en creaciones artísticas en las que se han expresado las propias valoraciones. Se ha preguntado por el hecho de la conquista de América, que él ha remitido a la cuestión de por qué un grupo de hombres se considera con derecho de conquistar a otros y de someterlos a su imperio. La respuesta es que los hombres no se reconocen entre sí como iguales a partir del hecho de que la humanidad se ha limitado a su propio grupo. El desconocimiento ha derivado en la imposición de condiciones de vida que jamás se impondría ese grupo humano a sí mismo. Miró Quesada ha hallado la razón de

ese desconocimiento en la diferencia entre la subjetividad y la objetividad como un abismo difícil de franquear: el hecho de sentirse desde uno mismo y no desde el otro, sino verlo como un objeto ha dado lugar a que el otro no parezca humano o parezca de una humanidad distinta o inferior a la propia. Esto ha provocado que el sometido o conquistado, a través de un dinamismo histórico, social y psicológico inexorable, se vea a través de los ojos del conquistador, se sienta y vea como objeto, pero también subjetivamente se sienta él mismo como distinto de su opresor, y ese remanente de subjetividad es lo que impulsa a la reconquista o liberación. La reconquista es un proceso histórico que también se funda en un factor constitutivo de la índole humana porque la esencia del ser humano es querer ser humano merced a un impulso que arranca de las profundidades del ser de querer ser uno mismo, de vivir humanamente.

América Latina ha participado de ese proceso de reconquista como un proceso de doble humanización, pues la situación de sometimiento se dio tanto para indios como para indios, criollos y mestizos, aunque en el primer caso ha sido radical y en el segundo relativa. La marginación de los indios cristalizó en ser los despreciados y desterrados en su propia tierra. Por su parte, la marginación de los indios resultó en que sólo podían ocupar posiciones secundarias en relación con el poder central de España. El proceso histórico de reconquista fue incompleto porque dividió a las noveles naciones en dos partes: la de los oprimidos y la de los privilegiados, pues resultó que unos pocos lograron su emancipación con la independencia, mientras las inmensas mayorías, conformadas por indígenas o sus descendientes directos o mestizados, continuaron sometidos, aunque ahora frente a un nuevo tipo de opresor, de carácter interno. Transcurre así una segunda etapa signada por la reconquista de la libertad para todos. Sin embargo para Miró Quesada esta historia no ha concluido, en primer lugar porque la toma de decisiones no se ha horizontalizado y hecho extensiva a la totalidad de los habitantes de las naciones americanas, y en segundo lugar porque nuevas y sutiles formas de dominio económico y político han aparecido, impuestas por modelos foráneos. La situación ha marcado en los años '80 del siglo XX un doble proceso de reconquista, que el autor llama de "reconquista interna" y "externa". Se trataría por una parte de las luchas de las mayorías por alcanzar la plenitud de la condición humana; y por otra parte de la reconquista de la libertad global del país respecto de potencias extranjeras, en un camino de doble y dialéctica vía que las naciones americanas deberían transitar conjuntamente, rebasando sus propias fronteras en una estrategia mundial tercermundista.

La creación endógena

La libertad del individuo y de las naciones es, hacia el final del siglo XX, la meta de la historia, en un proceso donde la dependencia se muestra fundamentalmente en el campo científico y tecnológico. ¿Cómo revertir la situación en este aspecto? Miró Quesada ha situado como meta la "creatividad endógena", en cuanto condición necesaria para la liberación. Esta consistiría en hacer el tipo de ciencia que se necesita para que exista una tecnología que haga posible la independencia, dado que el occidente-centrismo de los países dependientes ha dado lugar a investigaciones que no son las necesarias para la comunidad. Ahora bien, la creación para ser endógena debe cumplir dos condiciones básicas: 1. Que los creadores pertenezcan al país o a la región donde hacen la creación; 2. Que puedan hacer la creación con los medios disponibles en su ámbito. Sobre el punto, le asigna a la filosofía un papel clave en el proceso de liberación latinoamericana porque puede cumplir las funciones de fundamentación y de orientación. De fundamentación porque sin la existencia de una adecuada conciencia colectiva no sería posible dar solidez a ningún proceso histórico, especialmente cuando este proceso debe asumir un carácter francamente revolucionario. De orientación, para lograr una clara visión de la meta que se persigue: la ruptura de la dependencia.

Sentido y trayectoria de la filosofía en América Latina

1. Una historia de frustración

En diversos artículos y libros Miró Quesada se ha ocupado del derrotero de la filosofía latinoamericana, a la que ha dado un lugar destacado desde el momento mismo del surgimiento de las naciones. Primero inspiró a aquellos que comenzaron los movimientos de independencia para sacudirse el yugo español, y una vez producidas las revoluciones, influyó en el desarrollo de la organización legal y política que intentaba ordenar los nuevos estados, a pesar de los matices diferentes en el continente. Este fenómeno se visualiza en la filosofía Enciclopedista, que contenía un ideal ético inspirado por el racionalismo y la convicción de que la filosofía auténtica podía liberar a los oprimidos a través de la transformación de la sociedad. El ideal permitió pensar en una asociación de seres libres e iguales que daría paso a una sociedad más racional y justa. Miró Quesada

nos dice que la historia latinoamericana vio a la filosofía como un instrumento de liberación y en este sentido nació ligada a una filosofía de la liberación.

Con todo, su influencia fue paradigmática porque si bien fue positiva para los orígenes nacionales, resultó negativa en su existencia posterior porque el modelo social que surgió de aquel tipo de filosofía se mostró en sí mismo irrealizable ante una realidad social, política y económica que no respondía a aquellos altos ideales. Una sociedad estratificada en clases, donde la gente vivía bajo el signo de la opresión y la desigualdad, pusieron en evidencia el abismo entre el modelo y las circunstancias históricas: "Desde entonces la historia latinoamericana se desplegó entre el cinismo y el idealismo, conducida por un ideal que inevitablemente la dejó frustrada" ("Philosophy and the Birth of Latin America", 53). Si bien la cultura estuvo al servicio de los grupos dominantes y ayudó a perpetuar la opresiva estructura social y política, siguió al mismo tiempo un camino autónomo. Así se evidencia en el arte y en la filosofía. Dentro de ésta, autores como Andrés Bello, Juan Bautista Alberdi, José Victorino Lastarria, Francisco Bilbao y Eugenio María de Hostos, entre otros, tuvieron una actitud característica propia del pensamiento latinoamericano en la que expresaron el deseo vehemente de afirmar nuestra realidad y la continua preocupación, pese a las dificultades, para descubrir una verdadera identidad latinoamericana.

2. Un camino singular

El derrotero de la filosofía latinoamericana o, como el autor lo ha expresado, del filosofar latinoamericano, ha sido estudiado extensamente en las dos obras mencionadas: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. En la primera ha expuesto una periodización interna que abarca tres generaciones y ya ha adquirido el valor de clásica. Por contraposición con el filosofar occidental, cuyas raíces se pierden en la noche de los tiempos y recorren una línea sin interrupciones, el filosofar latinoamericano se debe a un trasplante que en sus primeros momentos debió echar mano de una tradición lejana y extranjera, después de una filosofía vieja y caduca durante la Colonia. Al romper lazos con la metrópoli se vio obligada a cortar también con esa tradición cultural, hallándose ante la imposibilidad de filosofar autónomamente por carecer de antecedentes genuinos y originales. Hacia el final del siglo XIX y comienzos del XX las primeras manifestaciones de un filosofar auténtico son brotes aislados que

filosofan sin apoyo en ninguna tradición porque carecen de ella, a diferencia del europeo. Son los llamados "Patriarcas" o primera generación de filósofos, quienes, en su mayoría, tuvieron una "comprensión estructural" de los textos, sin llegar a tener una "comprensión de caladura", esto es, calando en el fondo de las cosas. Pudieron "entender lo que leían", pero no pudieron darse cuenta de que "no lo comprendían". Tomaron a la filosofía europea como el *non plus ultra*, como lo acabado, lo definido, ante la cual sólo quedaba enseñarla. Los patriarcas, deseosos de estar a la moda, habían seguido el movimiento positivista y habían comprendido que había entrado en declive final, por eso introducen a los discípulos en las obras de los primeros grandes opositores (Bergson, Croce, Nietzsche, los neokantianos, la filosofía de la cultura, Eucken, Simmel, etc.). Comienzan a sentir que la única manera de comprender a los grandes filósofos contemporáneos es conocer la misma filosofía que ellos conocieron, introducirse en la corriente que condujo hacia ellos. Esta situación produjo lo que Miró Quesada ha llamado "la vivencia del desenfoque", que condujo, a su vez, a otra vivencia: la "exigencia de seriedad", ambos aspectos claves del sentido del filosofar latinoamericano. El esfuerzo de pasar de una comprensión estructural a una comprensión de caladura ha sido llamado por el autor "recuperación anabásica", que ha consistido en remontar la corriente de la historia e ir contra la fluencia natural del tiempo: para comprender lo contemporáneo se impuso remontarse a los orígenes. De este modo, el proceso se cumplió en dos etapas: la primera fue la reconquista de la modernidad con la asimilación de las condiciones inmediatas para la comprensión de Occidente; la segunda fue la recuperación de la antigüedad, de las condiciones mediatas y últimas de esta comprensión. Este proceso lo realiza el pensar latinoamericano en los primeros cincuenta años del siglo XX, y abarca tres generaciones, en la que cada una permite comprender a las demás y sólo a través de todas puede captarse el hilo que unifica sus respectivos aportes para la consecución de la meta.

La primera es la generación de los patriarcas, conformada por Antonio Caso y José Vasconcelos en México, Carlos Vaz Ferreira en Uruguay, Alejandro Korn en la Argentina, Enrique Molina en Chile, Alejandro Deustua en Perú y Raimundo de Fariás Brito en Brasil. Se trata de un momento inicial que se caracteriza por ser un brote aislado y espontáneo del pensamiento filosófico, con una comprensión estructural y una vaga noción del desenfoque. Le sucede a ésta la generación de los "primeros discípulos" o "generación intermedia", que también ha recibido el nombre de "forjadora". Con ella empieza a desarrollarse, según el autor, un movimiento

propia mente filosófico. Vive con apasionada intensidad la experiencia del desenfoque y comprende que la única manera de superarla es recuperar la tradición histórica de que carece. Inicia lo que Miró Quesada llama la recuperación "anabásica". La representan Francisco Romero en la Argentina, Emilio Oribe en Uruguay, Samuel Ramos, Francisco Larroyo y Guillermo Héctor Rodríguez en México, Víctor Andrés Belaúnde, Francisco García Calderón y Oscar Miró Quesada en la primera oleada peruana, y Honorio Delgado y Mariano Ibérico en la segunda oleada del mismo país. Todos ellos realizan el gran esfuerzo de formar un verdadero ambiente filosófico para la nueva generación que habrá de sucederles. Como la generación precursora, aceptan también la primacía de la filosofía europea. Desean conocerla, asimilarla y enseñarla y para ello piensan que es necesario munirse de una preparación teórica y técnica. Es una generación doblemente forjadora: forja el proyecto latinoamericano de filosofar y para que sea posible realizarlo, forja una generación de discípulos que pueda dar cumplimiento al proyecto de una filosofía auténtica, que se piensa según el modelo europeo. Hacer filosofía auténtica significa llegar a pensar por sí mismos los grandes temas de la filosofía occidental, como resultado de un re-pensar que trascienda el contenido comprendido. Se aspira a la creatividad a través de la total asunción del pensamiento ajeno. La generación forjadora decide emular el pensamiento europeo, al que reconoce superior, pero se aferra al deseo de superarse en el futuro como legado a las generaciones más jóvenes. Para Miró Quesada por haber preparado ese advenimiento son ya auténticos y comienzan a expresar sus ideas de manera personal. Sin quererlo empiezan a mostrar signos de originalidad.

La tercera generación es la de los discípulos de los primeros discípulos y es llamada por el autor la "generación más joven". En ellos se da un aprendizaje técnico de la filosofía, a la vez que un dominio de las lenguas clásicas y de diversos aspectos de la ciencia positiva. Algunos de sus representantes son: Antonio Gómez Robledo y Eduardo García Máynez en México, Juan Adolfo Vázquez y Fausto Toranzos en la Argentina, Alberto Wagner de Reyna en el Perú y Jorge Millas en Chile. Al advenir a la filosofía se encuentran de lleno con el proyecto en marcha. En sus primeros años de actividad sólo sienten la vehemencia febril de ascender cada vez con mayor rapidez por la senda recuperativa, pero luego empiezan a comprender que el proyecto los atrae de manera más directa de lo que suponían. Viven un desgarramiento esencial: su vida oscila entre la imposibilidad de crear y la exigencia de crear, por lo que tienen que hacer una gran elección sobre sí mismos. La joven generación debe decidir si ella

es la llamada o no a crear una filosofía auténtica, a lo cual responden unos negativamente y otros positivamente.

La primera posición corresponde a un amplio número de filósofos que asume los valores de la filosofía europea y considera que es necesario continuar el camino de formación impuesto por la generación forjadora, pues la recuperación no ha concluido aún.

Dentro de la posición positiva el autor advierte dos tipos de respuestas: la "afirmativa", que conlleva la confianza en las posibilidades creadoras y en la conquista de la autenticidad; y la "asuntiva", que propone continuar con la formación teórica para lograr la autenticidad en un futuro, pues no ha llegado aún el momento apropiado.

Miró Quesada ha expresado su propia opinión sobre el tema. Ha sostenido que la autenticidad de la filosofía consiste en aportar ideas interesantes y originales a cualquiera de sus temas posibles. En este sentido ha considerado que cualquier investigación, aunque no se refiera expresamente a la realidad americana, puede ser también auténtica si los autores contribuyen a resolver problemas, aclarar ideas o descubrir nuevos horizontes. La afirmación la extiende igualmente para los temas latinoamericanos.

El "grupo asuntivo" recibe su nombre porque asumen los valores de la filosofía europea y ponen el sentido de la autenticidad en la creación de ideas originales en relación con los grandes problemas del pensamiento occidental. Consideran que el camino de recuperación de la filosofía occidental no ha terminado y desean conquistarla. La filosofía es esfuerzo, constancia, renunciamiento, olvido de sí mismo, actividad desinteresada con valor intrínseco independiente de su aplicación; es *arsis*. Esta valoración de la filosofía los coloca en las antípodas de la efectuada por el grupo afirmativo.

La respuesta afirmativa, en la cual se afirma la existencia filosófica de América Latina, considera que el ser del filósofo latinoamericano es ya una realidad. Históricamente surgió como producto de la filosofía mexicana, para la cual sólo la meditación sobre nuestra propia realidad puede dar lugar a la autenticidad filosófica. La gran influencia personal de José Gaos y del historicismo español fueron factor clave para la constitución de este tipo de respuesta. En efecto, dentro de la posición historicista no hay una filosofía mejor que la otra. Si toda filosofía es relativa

a su circunstancia histórica, es inadecuado tener como ideal una filosofía que se ha desarrollado dentro de una circunstancia histórica diferente. Una filosofía auténtica que exprese la estructura de nuestra propia circunstancia debe ser un producto de la historia. Aparece así la idea de la filosofía como responsabilidad y la del filósofo como un ser comprometido con su circunstancia concreta. La figura más representativa de esta posición es el mexicano Leopoldo Zea, quien creó en la década del '40 el grupo llamado Hiperión, conformado, entre otros, por Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Jorge Portilla, Fernando Salmerón, Joaquín Sánchez Mac Gregor, Jorge López Páez y Salvador Reyes Nevares. El grupo se dedicó al abordaje del ser de México y de América con herramientas tomadas del movimiento fenomenológico y publicó sus trabajos en la reconocida colección "México y lo mexicano". Esta recuperación vernacular abrió el camino para una recuperación más amplia, que halló en América, América Latina, el objeto de su reflexión, dando paso así a la filosofía de lo americano.

Descriptivamente se podría decir que la historia de las ideas dio lugar a la filosofía de lo mexicano y ésta evolucionó hacia la filosofía de lo americano propiamente dicha, y partiendo de esta etapa evolutiva el movimiento culmina en la filosofía de la liberación y del Tercer Mundo.

En Proyecto y realización del filosofar latinoamericano Miró Quesada expone el pensamiento de algunos filósofos latinoamericanos siguiendo, dentro de cada uno de ellos, un orden que no es estrictamente cronológico, pues está orientado a la comprensión del desarrollo del propio pensamiento de los filósofos. Desfilan en la obra aquellos que pertenecen a la etapa "técnica" de la filosofía o sea la tercera generación, e incursiona en la cuarta generación. Es materia de estudio la filosofía de Miguel Ángel Virasoro, Renato Cirell Czerna, Alberto Wagner de Reyna, Mario Sambarino, Emilio Estiú, Juan Adolfo Vázquez, Ernesto Mayz Vallenilla, Octavio Nicolás Derisi, Eugenio Pucciarelli, y Danilo Cruz Vélez, a los que agrega el estudio de representantes del movimiento cultivador de la Historia de las ideas: Leopoldo Zea y Abelardo Villegas. El intento de la obra no es de carácter historiográfico, sino de lo que llama "tesis", es decir, mostrar los aspectos creadores de pensamiento filosófico latinoamericano, sin llegar a ofrecer un recuento de lo hecho. La tesis que sustenta el libro es que en América Latina ha habido filosofía auténtica y así intenta verificarlo, pues hay un conjunto de pensadores dedicados a realizar una obra, insertos en un medio cultural, que se comunican entre sí, conocen lo que producen sus colegas e

influyen sobre el pensamiento de vastos grupos de ciudadanos, ya por medio de la cátedra, ya por medio de la obra escrita. El hecho ha determinado que se llegara a la etapa de la actitud psicológica que llama "naturalidad filosófica", es decir al sentimiento de la propia capacidad creadora. "Naturalidad filosófica" es simplemente dedicarse a hacer filosofía sin pensar en la posibilidad o imposibilidad de realizarla. Concepto que no debe confundirse con lo que Francisco Romero llamó "normalidad filosófica" aludiendo a las condiciones institucionales para poder hacer filosofía auténtica.

El balance general, con el aporte de los distintos grupos en América Latina, es para Miró Quesada altamente positivo, pese a las dificultades del medio. De ninguna manera cree prescindente la actividad filosófica y a ella contribuyen las orientaciones que se cultivan: filosofía de tendencia metafísica, filosofía de tendencia exegética, filosofía de tendencia analítica, filosofía del derecho, historia de las ideas y filosofía de lo americano, y filosofía de la independencia o de la liberación.

3. La filosofía de lo americano

Cuando las naciones latinoamericanas nacieron la filosofía fue un instrumento práctico que vino en auxilio y hasta fue soporte de los ideales de libertad e independencia. Se constituyó así en un modo de darle una dirección a la sociedad, en la cual todos los ciudadanos pudieran realizarse como seres humanos. Este ideal no se perdió en la historia y ha permanecido vigente para un número de filósofos. Lo que ha cambiado, nos dice Miró Quesada, es la actitud de aquellos que sostienen el modelo, pues se ha vislumbrado que no será posible sin que la realidad política cambie. Sobre esta base han elaborado una crítica radical del tipo de sociedad que se formó en América Latina, proponiendo un nuevo tipo. Para estos filósofos —que no constituyen una escuela, sino un movimiento—, ha sido meta esencial cambiar la estructura social, política, económica y cultural que mantiene a los latinoamericanos dentro de la opresión interna y la dependencia externa. La filosofía debe cumplir un papel de liberación, al modo como la pensaron quienes forjaron la nación, pero ahora con una significación más amplia, pues ya no se trata sólo de la liberación latinoamericana, sino de la liberación universal, en donde la justicia social se complementa con la libertad individual. En este sentido no se puede caer en el mismo error de la filosofía europea, cuyo modelo de libertad y democracia pareció tener vigencia sólo para Europa.

Por su función crítica y proyectiva, Miró Quesada entiende que la filosofía de la liberación es una filosofía de la historia que ayuda a intensificar la conciencia del modelo social deseado y a clarificar la metodología de la transformación social a la que aspira Latinoamérica y el Tercer Mundo. Estos son los aspectos básicos que dan cohesión al movimiento, mas también es posible hallar líneas divergentes entre sus miembros. Entiende el autor que el papel de esta filosofía no está concluido. Más aún, debe todavía abordar con mayor rigor temas de fundamental importancia, como es el de conciliar justicia con libertad. A ello se agrega el de la relación entre ideología, filosofía, ciencia y tecnología, tan importante en el mundo actual, sin descontar el análisis de los conceptos que utiliza en sus diferentes corrientes (dialéctica, humanismo, pueblo, revolución, violencia, etc.) y de las condiciones que hacen a su pertinencia o no, como así también la relación entre teoría y práctica.

En suma: la filosofía de la liberación debe entenderse como una derivación de la filosofía de lo americano en la medida en que es una meditación sobre la propia realidad. Por otra parte, la filosofía de lo americano es, para el filósofo peruano, la producción filosófica más diferencial que ha surgido en el subcontinente. No tiene parangón con ninguna otra región del mundo. Ella es la expresión más acendrada del afán de autoafirmación y reconocimiento humano que caracteriza nuestro ser, por eso puede hablarse de un nuevo humanismo. Un humanismo que toma de la filosofía occidental categorías que le son propias y dentro de la cual ella misma se inscribe.

Bibliografía

Libros y artículos de Francisco Miró Quesada:

A continuación se citan solamente los trabajos americanistas más relevantes del autor. Libros: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974); *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981). Artículos: "El filósofo europeo visto por el latinoamericano", *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, N° 1, 1959; "Realidad y posibilidad de la cultura latinoamericana", *Revista de la Universidad de México*, vol. XXVI, N° 6-7, febrero-marzo, 1972; "La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad en el conocimiento histórico", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, UNAM, N° 7, 1974; "Función actual de la filosofía en América Latina", Arturo Ardao *et al.*, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976; "La filosofía de lo americano treinta años después", *Latinoamérica*.

Anuario de Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, N° 10, 1977; "Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana", Revista Interamericana de Bibliografía, vol. XXVII, N° 4, octubre/diciembre, 1977; "Declaración de Morelia: Filosofía e independencia", Arturo Andrés Roig, Filosofía, universidad y filósofos en América Latina. México, UNAM, 1978; "Impacto de la metafísica en la ideología latinoamericanista", Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana, México, UNAM, N° 8, 1978; "Ortega y el conocimiento absoluto", AAVV, Ortega y el destino de América Latina. Buenos Aires, Fundación Banco Boston, 1983; "La filosofía y la creación intelectual", Pablo González Casanova (coord.), Cultura y creación intelectual en América Latina. México, Siglo XXI, 1984; "Filosofía de la liberación: convergencias y diferencias", América Latina, Moscú, N° 11, 1988; "Conquista y reconquista de América", Leopoldo Zea (comp.), El descubrimiento de América y su sentido actual. México, IPGH-FCE, 1989; "Historicism and Universalism in Philosophy", Marcelo Dascal (ed.), Cultural Relativism and Philosophy: North and Latin America Perspectives. The Netherlands, E.J.Brill, 1991; "Philosophy and the Birth of Latin America", Diógenes, 154, Summer, 1991; "Bosquejo autobiográfico", David Sobrevilla y Domingo García Belaúnde (ed.), Lógica, razón y humanismo: la obra filosófica de Francisco Miró Quesada C. Libro de homenaje por sus 70 años. Lima, Universidad de Lima, 1992; "Tres rounds con Francisco Miró Quesada" [entrevista], Quehacer, Lima, N° 97, setiembre/octubre, 1995.

María Luisa Rivara de Tuesta (1930)

por Marisa Alejandra Muñoz

La obra de María Luisa Rivara de Tuesta se articula en torno a la labor historiográfica y la labor filosófica: articulación que por otro lado no es ajena a la denominada "historia de las ideas latinoamericanas", campo disciplinar que cuenta con una importante tradición en la que se inscribe la autora.

La filósofa peruana ofrece en sus escritos un cuidadoso itinerario del periplo filosófico de su país dentro del contexto latinoamericano. Ideas, documentos, filósofos y movimientos en nuestro continente son historiados a partir del análisis de las condiciones materiales que los hicieron posibles. Si bien la autora no desconoce la importancia de Europa, o dicho en otros términos, de la filosofía occidental en la constitución de nuestro pensamiento filosófico, su interés está puesto en el modo particular que adopta éste en su propio contexto socio-histórico.

Una de las preocupaciones fundamentales que atraviesa la obra de Rivara de Tuesta está referida al modo en que "filosofía" e "ideología" se encuentran imbricadas en América Latina. Esta articulación es atendida mostrando, asimismo, los grados de complejidad que reviste. En este marco de análisis, propone una periodización del ejercicio filosófico en América Latina, señalando como punto de inicio del mismo al denominado proceso de "transculturación".

Las cinco etapas que se desprenden de su periodización (colonial, ilustrada, romántica, positivista y contemporánea), son analizadas de modo sistemático, rescatando de cada una de ellas numerosos nombres del olvido, historiando movimientos y escuelas, exponiendo problemáticas.

Asimismo, María Luisa Rivara de Tuesta se ha ocupado de estudiar el pensamiento de incas, mayas y aztecas, articulándolo en torno a las cuestiones fundamentales que están a la base de estas culturas prehispánicas: el origen del mundo y de la vida, el destino, lo divino y lo humano.

Su producción significa un valioso aporte dentro de los estudios latinoamericanos y, en particular, los del Perú. El modo de encarar la tarea filosófica e historiográfica revela un

compromiso y una exigencia que atraviesa sus textos, poniendo de manifiesto un esfuerzo constante por producir un "pensamiento propio", "universal" y "creativo".

Aspectos generales de la vida y obra de la autora

María Luisa Rivara de Tuesta nació en Lima, Perú, el 25 de mayo de 1930. Cursó estudios de bachiller en Historia, Filosofía y Educación, alcanzando en los dos últimos el grado de doctora en 1966, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En la Sorbonne, París, obtuvo el título de *Enseignement Supérieur de la Philosophie* en 1967.

Su labor docente cuenta con más de treinta años de trabajo ininterrumpido, ejercido en su mayor parte en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Comienza en 1963 como ayudante de la cátedra de Introducción a la filosofía cuyo titular era Augusto Salazar Bondy. Dicha experiencia será decisiva en su labor intelectual y docente para iniciarse en el estudio de la problemática filosófica latinoamericana y en particular la de su propio suelo natal, en la cual pondrá especial empeño.

Su obra significa un rico aporte para el estudio de las ideas latinoamericanas y, especialmente, de su país. Alain Guy se ocupa de sistematizar sus ideas en la obra colectiva denominada *Femmes-philosophes en Espagne et en Amérique Latine* (1989).

Rivara de Tuesta obtuvo un premio por su trabajo: "Entrevista de Bolívar y San Martín" en el Concurso Internacional organizado por la Junta Cívica de Guayaquil, en 1972. En dicho texto, la filósofa muestra en detalle las condiciones históricas que posibilitan el encuentro de los próceres y la preparación de las bases para llegar a una "confederación americana". Una sólida formación historiográfica y una visión materialista de la historia son dos aspectos notables de este escrito.

En cuanto a su labor académica, María Luisa Rivara se ha desempeñado como vice-rectora académica en la Universidad Federico Villarreal, ha sido directora universitaria de coordinación académica y evaluación pedagógica en la Universidad Nacional de San Marcos, ha participado como jurado en numerosos concursos docentes y en comisiones evaluadoras, así como también ha realizado

una permanente asesoría y orientación de alumnos. Ocupó el cargo de presidenta de la Sociedad Peruana de Filosofía; miembro de The Society for Iberian and Latin American Thought (SILAT) y directora (fundadora) del Centro de Investigaciones Filosóficas Latinoamericanas en la Universidad Nacional de San Marcos.

Su vida profesional ha estado vinculada a la docencia y a la investigación. Todos sus escritos son un esfuerzo sistemático por historiar la génesis del itinerario filosófico en América Latina y el Perú, articulado en torno a la categoría de "ideología", que le ha permitido poner el acento en la "praxis" ejercida por el sujeto latinoamericano.

La búsqueda de un pensamiento "propio", "creativo" y "original", juega como fondo del quehacer intelectual que María Luisa Rivara de Tuesta asume con responsabilidad y rigor científico, evidenciado en sus numerosos escritos y en su práctica historiográfica. Este posicionamiento, entre la historia y la filosofía, otorga un carácter original a su obra y la muestra como una meritoria labor dentro de la Historia de las ideas latinoamericanas.

Filosofía e ideología en América Latina

La filosofía propiamente dicha en América Latina comienza, para María Luisa Rivara de Tuesta, con el proceso de "transculturación" ocurrido por la llegada de españoles y portugueses a tierras americanas. El pensamiento anterior a este proceso, es decir, el de los indígenas americanos, puede considerarse un tipo de pensamiento *sui generis*. Cuatro siglos y medio de filosofía son caracterizados coincidiendo con el diagnóstico formulado por Salazar Bondy, por "ausencia de creatividad" y "carácter imitativo".

Asimismo, la filosofía latinoamericana se le presenta revestida por "una naturaleza bipolar"; por un lado, un tipo de filosofía académica o universitaria con vocación teoricista, ocupada del estudio de sistemas, doctrinas y filósofos; por el otro, una filosofía que si bien no descuida el marco teórico, lo articula en función de la praxis, supone por esto mismo, la incorporación de lo ideológico. La ideología es definida por Rivara, precisamente, como el "resultado de la tensión entre el mundo teórico y la praxis". El ejercicio filosófico, desde esta perspectiva, no está centrado en el rastreo de las influencias en nuestra filosofía, sino cómo las mismas se fueron constituyendo por el peso de la realidad.

La "alteridad de la filosofía importada" y el "aspecto selectivo" que se da en el proceso de apropiación del pensamiento occidental, son cuestiones que han merecido tratamiento en sus escritos y le han permitido establecer una periodización de la filosofía latinoamericana en articulación con lo ideológico. Esta propuesta lleva implícita una ampliación de lo que se entiende por quehacer filosófico, incorporando las situaciones que lo hacen posible, es decir, atendiendo a los "prolegómenos" de esa filosofía, que implica ubicar históricamente textos y movimientos filosóficos en Latinoamérica.

Cinco etapas son señaladas por Rivara de Tuesta en nuestro continente: colonial, ilustrada, romántica, positivista y una última, representada por el espiritualismo de corte bergsoniano y corrientes contemporáneas de pensamiento, destacándose entre ellas, el marxismo. Cada uno de estos períodos los ha establecido en función de una praxis puesta en ejercicio por nuestros filósofos, quienes tamizaron la filosofía europea a través del contexto en el cual estaban insertos.

La última de estas etapas, ubicada en el siglo XX, marca para Rivara de Tuesta una diferencia importante con las anteriores, ya que en ella se produce una decidida "exigencia de creatividad" y la necesidad de generar un "pensamiento propio", lo cual condiciona, asimismo, las inflexiones o instancias relevantes que se producen dentro de la misma.

En primer lugar, la filósofa peruana pone de relieve el papel ejercido por los denominados "fundadores" de la filosofía latinoamericana, quienes crean las "bases culturales" de nuestra filosofía. El proyecto que estos filósofos enuncian será retomado sucesivamente, ya a partir de la década del '40, como respuesta a una crisis mundial, dando lugar a la propuesta de una filosofía "auténticamente" latinoamericana.

Rivara de Tuesta se ocupa de examinar las respuestas dadas por Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Arturo Roig, entre otros. Todas ellas funcionan como suelo necesario e indiscutible para hacer filosofía e historia de las ideas filosóficas en América Latina. Si bien, como observa la autora, hay diferencias entre ellos y cada uno remarca determinados aspectos, en todos se encuentran "respuestas originales y creativas".

En este sentido, la publicación del texto de Salazar Bondy *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968), desata una polémica, que más allá de lo anecdótico,

marcaría un momento de inflexión en la construcción de una filosofía latinoamericana. Según observa la autora, en esa instancia fueron desplazadas las problemáticas que se incorporaban a partir de su repercusión desde Europa, en función de la necesidad de ocuparse de cuestiones propias.

Este nuevo modo de encarar la actividad filosófica se plasmó en dos propuestas: la "filosofía inculturada", emparentada con el pensamiento cristiano, y una "filosofía de la liberación", cuyo núcleo teórico y práctico está expresado de modo sintético en la *Declaración de Morelia. Filosofía e Independencia*, documento elaborado por Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, en 1975. Es éste, como bien lo señala Rivara de Tuesta, un texto clave de nuestra filosofía, en él están condensadas las ideas fundamentales de una filosofía latinoamericana como "saber de liberación".

Asimismo, la filósofa peruana pone de relieve en el itinerario filosófico que traza, la profunda vocación humanista o, dicho en otros términos, el fuerte carácter antropológico que atraviesa al pensar latinoamericano desde sus mismos inicios.

Pensamiento indígena y proceso de transculturación en América

El estudio del pensamiento prehispánico o pensamiento indígena anterior a la conquista ha sido una de las preocupaciones de las que María Luisa Rivara ha dado cuenta, atendiendo a los modos peculiares de ese pensamiento.

Precisamente las respuestas dadas por estos grupos humanos, en particular las tres culturas más desarrolladas en América: incas, mayas y aztecas, con relación a temas tales como el origen del mundo y de la vida, el destino, lo divino, constituyen una forma de ver el mundo que necesita ser historiada según nuestra autora. El "proceso de transculturación", cuya complejidad la llevan a sucesivos análisis y revisiones, señala la incorporación de América a Occidente a través de España y Portugal, fundamentalmente en lo que se refiere a la cultura y la religión. En esa inflexión, la filósofa identifica los orígenes de lo que será la secuencia filosófica-ideológica en América Latina. Como ella misma lo reconoce, la reconstrucción del mundo prehispánico no es una tarea sencilla y en un sentido riguroso es prácticamente inalcanzable. El acercamiento al pensamiento indígena lo realiza por vía indirecta, a través del estudio de las crónicas, género de naturaleza informativa, ya sean escritas por españoles, mestizos o indios. Si bien no sería correcto para Rivara de Tuesta hablar de filosofía dentro de estas culturas, ya que

elaboran un tipo de pensamiento *sui generis*, es posible establecer un tratamiento filosófico del mismo.

En este sentido, Rivara ha tratado de sintetizar el pensamiento incaico a partir de las concepciones que esta cultura sostiene de Dios (Wiracocha), Mundo (Pacha) y Hombre (Runa), atravesados estos tres temas por el aspecto mítico y poético. Respecto a la llegada de los españoles al Tahuantinsuyu, se avala la tesis de que ésta no fue sorpresiva sino que estuvo precedida por una serie de pronósticos, los cuales están articulados en torno a los aspectos mágico-fantásticos, sacerdotal y de corte realista. Los augurios que los incas registran previo a la llegada de los conquistadores están ligados a una praxis religiosa que atraviesa a su cultura y que le permite, por esto mismo, realizar una determinada lectura de los signos.

Como se señaló anteriormente, el proceso de "transculturación" en América vino a quebrar el desarrollo de estas grandes culturas, evidenciado también en un nivel ético. A los pueblos conquistados era necesario imponerles una nueva moralidad, partiendo en la mayoría de los casos de un desconocimiento de su propia cultura. María Luisa Rivara ha tratado de poner de manifiesto en sus estudios la praxis desprendida de esta política de dominación, recurriendo a testimonios de cronistas españoles del siglo XVI, ya sea desde posiciones negativas tales como las de Francisco López de Gomara, Juan Matienzo, Pedro Sarmiento de Gamboa (último influenciado por la política toledana) y por otro lado, cronistas imbuidos del espíritu lascasiano, como Hernando de Santillán y el humanista José de Acosta.

La complejidad que reviste el proceso de transculturación en América es analizado por Rivara a partir de un haz de "conceptualizaciones ideológicas", más que filosóficas, que fueron configurando el avance español en América. En el interior de este proceso dialéctico señala momentos ideológicos: Un primer momento llamado de "fundamentación ideológica" o también "ideología de dominación". Está referido al afianzamiento político y religioso de los territorios conquistados. El segundo, está signado por una tendencia epistemológica en torno al debate de corte antropológico y humanista que intenta dar cuenta de la naturaleza del indígena. Por último, señala un tercer momento en el que consigna la presencia de América en filósofos del siglo XVII.

En suma, podríamos decir que su interés consiste en dar cuenta de los efectos ideológicos y filosóficos que tuvieron lugar en occidente por el encuentro con el "nuevo mundo". Las utopías, serían en este caso, uno de ellos.

Aportes para una historia de la filosofía en el Perú

En su tesis de doctorado, "Las ideas pedagógicas del padre José de Acosta" (1963), Rivara de Tuesta deja traslucir tempranamente una vocación sistemática por los estudios latinoamericanos y dentro de éstos por los de su país de origen.

La mirada que realiza a la obra del padre jesuita, en especial, en *De Procuranda Indorum Salute* (1588), le implicó ver más que un contenido religioso en el texto, y penetrar en el alcance filosófico de la misma.

La obra del padre jesuita manifiesta el espíritu humanista de la época, desde una perspectiva reformista cristiana y con clara influencia erasmiana. Asimismo, ubica las ideas de Acosta en la problemática americana que es, precisamente, donde cobran un valor particular.

En un marco más amplio al señalado, la autora pone su atención en la época colonial en el Perú. El estudio de los siglos XVI, XVII y parte del siglo XVIII, gira en torno a la caracterización de la ideología humanista y de la filosofía escolástica, trasladadas desde Europa a América, donde cobrarán rasgos singulares.

Analiza, por otro lado, los centros religiosos: agustinos, dominicos, franciscanos y jesuitas, y las universidades. Estas instituciones forman parte del interés de la filósofa peruana en tanto cumplen con la función de ser propagadoras de las ideas de la época. Por este camino, numerosos nombres son rescatados del olvido. Entre ellos se encuentra la figura del Fray Jerónimo de Valera, jesuita y mestizo, que con su obra *Via Scoti* (1610) inaugura el periplo filosófico en el Perú.

El estudio del itinerario ideológico-filosófico de nuestra América es seguido con detenimiento y meticulosidad por la autora. Dos de sus textos nos parecen centrales para dar cuenta de la etapa ilustrada en el Perú. Por una lado, su libro *Ideólogos de la emancipación peruana* (1972) y la "Entrevista de Bolívar y San Martín".

En el primer texto mencionado, Rivara de Tuesta desarrolla su trabajo en torno a las transformaciones en el orden político, jurídico, religioso, social y económico vividas en el Perú, desde la segunda mitad del siglo XVIII y parte del XIX. La "razón" es una categoría central en este período y en ella están cifrados los anhelos de felicidad y prosperidad del ser humano. La filosofía ilustrada marcha junto a una ideología de carácter emancipatorio, dentro de la cual nuestra autora sintetiza dos momentos: "razón" y "revolución".

Se ocupa, asimismo, de pensadores como José Baquijano y Carrillo; Juan Pablo Viscardo y Guzmán, jesuita expulsado, interesante figura propiciadora de la revolución americana; Vicente Morales Duárez, ilustrado defensor de los indios y los negros; Manuel Lorenzo Vidaurre, crítico del clero y autor del *Plan del Perú* en 1810; Hipólito Unanue, científico e impulsor de la reforma de estudios; J. E. Llano Zapata, precursor de la ciencia experimental; Toribio Rodríguez de Mendoza; José de la Riva Agüero, etc. Por otro lado, analiza dos órganos de difusión: uno, imbuido de las nuevas ideas ilustradas, *El Mercurio Peruano* (1791-1795), que contribuye a formar y afirmar la conciencia de patria en los peruanos, y otro oficialista y anticrevolucionario, *La Gaceta de Lima* (1810-1821). Asimismo, la filósofa peruana nos muestra dos líneas políticas presentes: una que está ligada aún a España y otra, la línea separatista que claramente trabaja por la emancipación americana, que se inicia con la rebelión de Tupac Amaru.

En el segundo trabajo mencionado, Rivara de Tuesta ubica la entrevista en un contexto histórico que le da sentido, es decir, no la analiza como documento puntual sino como un momento al que se llega a partir de condiciones materiales previas. Este recorrido implica una elección por parte de nuestra autora y nos revela una sólida formación historiográfica, sin descuidar, por otra parte, el horizonte filosófico que la guía.

Por último, Rivara se ocupa de rescatar el aporte de filósofos contemporáneos del Perú. Son ellos: Alberto Wagner de Reyna, Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy. Le interesan estas tres visiones, pues implican la afirmación misma de posibilidad de una filosofía en nuestras tierras. Todos ellos poseen un hilo conductor que atraviesa sus producciones. Este consiste en una exigencia de "autenticidad" y de "veracidad" dentro de la tarea filosófica en nuestra realidad actual.

Bibliografía

Libros: José de Acosta, un humanista reformista (1970); Ideólogos de la emancipación peruana (Primera ed. 1970; Segunda ed. 1988); Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú (2000); Filosofía e historia de las ideas en el Perú (2000); Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica (2000).

Artículos: "Esquema histórico del Perú, de 1900 a 1960", en *Historia del Perú*, desde sus orígenes hasta el presente (1961); "Bibliografía de Alejandro Octavio Destua" (en colab. con Augusto Salazar Bondy) *Revista Interamericana de Bibliografía* (número dedicado a Los "fundadores" en la filosofía de América Latina), VII, 1970; "Bibliografía de Augusto Salazar Bondy", San Marcos, Nueva Epoca, n°12, julio-setiembre, 1975; "Estudios latinoamericanos e integración latinoamericana", *Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos*, N° 12, 1979; "Filosofía e ideología en Latinoamérica y en el Perú", *Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, 1981; "Dios, mundo y hombre en la cultura prehispánica incaica", *Revista de Historia de las ideas*, N° 5 y 6, 1984; "Augusto Salazar Bondy: Filosofía e ideología en América Latina y en el Perú", *Nuestra América*, año IV, vol. 11, 1984; "Las ideas en el Perú, ilustración y romanticismo", *Siglo XIX. Revista de Historia*, año I, N° 2, 1986; "El cuerpo en la filosofía de Maurice Merleau Ponty", *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía* V, 1986; "La filosofía y la crisis de la civilización occidental. Filosofía y Tercer Mundo", *Ibid.*, 1988; "El mundo andino inmediatamente anterior al descubrimiento. Pronósticos en el imperio incaico sobre la llegada de los españoles", en Leopoldo Zea (compilador), *Ideas y presagios del descubrimiento de América* (1991); "Perú: educación en crisis. Un proyecto multiétnico, pluricultural y plurilingüe", en *Educación, marginación urbana y modernización* (1991); "Francisco Miró Quesada, teórico de la filosofía latinoamericana", en *Lógica, razón y humanismo* (1992); "Filosofía, ideología y doctrina antropológica en la obra de Leopoldo Zea", en *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, tomo II (1992); "El pensamiento incaico", *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía y Filosofía iberoamericana en la época del encuentro* (1992); "Pensamiento prehispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica", *Areté*, vol. VI, N° 1, 1994; "La filosofía colonial en el Perú y Bolivia (1551-1816)", *Instituto de Investigaciones Humanísticas*, 1995; "La filosofía en San Marcos", *Nueva Síntesis*, año II, N° 3, 1995; "El impacto del encuentro con América en el pensamiento occidental de los siglos XVI y XVII", *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía* VII, 1996; "La filosofía en el Perú colonial", en *La filosofía en la América colonial (siglos XVI, XVII y XVIII)*, 1996; "La entrevista entre Bolívar y San Martín", *Revista Bolívar*, N° 38, 1996; "Francisco de Avila y la extirpación de la idolatría en el Perú", *Logos Latinoamericano*, año 2, N° 2, 1997.

Arturo Andres Roig (1922)

por Estela M. Fernández Nadal

Arturo Andrés Roig puede ser considerado con propiedad como un decidido impulsor de la reorientación teórica y la ampliación metodológica en los estudios latinoamericanos, tareas ambas percibidas como urgentes y necesarias por un amplio grupo de pensadores de la región a principios de 1970. Este programa renovador, del que fue uno de sus inspiradores, suscitó en el filósofo un compromiso crítico y creador que fue creciendo a lo largo de los años y que cuajó, en el transcurso de las tres décadas siguientes, en una reflexión teórica y en una producción historiográfica caracterizadas por su vastedad, profundidad teórica y originalidad.

Desde el punto de vista metodológico, en sintonía con la crisis de la historiografía tradicional y bajo la impronta del llamado "giro lingüístico" en las ciencias humanas, Roig propugnó y practicó una audaz incorporación, en la lectura de los textos políticos y filosóficos latinoamericanos, de aportes procedentes de las líneas más diversas del saber contemporáneo, tales como la lingüística, la semiótica, la teoría del discurso y la crítica de las ideologías.

El programa de "ampliación metodológica" está gobernado en sus escritos por la preeminencia concedida a la contextualidad social, cuyas trazas, presentes/ausentes en los documentos que son el objeto de la Historia de las Ideas latinoamericanas, se procura develar y decodificar.

Paralelamente, el replanteo de las bases metodológicas de la disciplina impactó en la reflexión sobre su sentido y función, y condujo a una reformulación de los alcances del quehacer filosófico en América Latina. Al respecto, Roig enfatiza la importancia de la Historia de las ideas latinoamericanas como espacio donde se efectiviza el conocimiento de nuestro pasado y la afirmación de nuestra identidad.

El estudio de nuestra propia y rica tradición descubre, a juicio del autor, el ejercicio por parte de los grandes intelectuales políticos de una inversión del modelo europeo —y, específicamente, hegeliano— de la filosofía, dentro del cual se habría considerado a América como "eco y reflejo de la vida ajena". Frente a ese paradigma

deshumanizador y negador de nuestra subjetividad, el pensar latinoamericano es definido como una forma de saber sustentado en la "sospecha", atento a lo no dicho, lo silenciado, lo oculto en la superficie textual; un saber "matinal", por oposición a la función vespertina, de justificación y consagración del pasado, que otorga Hegel al "búho de Minerva"; un saber asentado sobre la necesidad axiológica de considerarnos a nosotros mismos como valiosos.

Este acento en el sujeto como condición de posibilidad del pensamiento propio (como "a priori antropológico", en la terminología del autor) es el eje en torno del cual gira la reconstrucción y reorganización del pensamiento producido en nuestras tierras desde la conquista (con su consiguiente "Destrucción de las Indias"), hasta el presente. En todo ese recorrido, Roig descubre un interrumpido pero permanentemente renaciente esfuerzo de afirmación del hombre latinoamericano. Siempre marcados con las limitaciones propias del sujeto que toma la palabra, cada vez, en el discurso, pero siempre cargados con promesas que rebasan esos propios límites, los sucesivos "recomienzos" de nuestro pensar conforman, en conjunto, los cimientos de nuestras posibilidades presentes y futuras.

Crítica de nuestro pasado, afirmación de la utopía como horizonte abierto a lo nuevo, rechazo de toda reconciliación con lo dado, y exigencia de unidad teórico-práctica, son los núcleos filosóficos más profundos del pensamiento del autor.

Aspectos generales de la vida y obra del autor

Arturo Andrés Roig nació en Mendoza, Argentina, el 16 de julio de 1922. Obtuvo el título de Profesor de Filosofía en 1949, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Ha sido titular de cátedra en su facultad de origen desde 1959 hasta 1975, año en que tuvo que dejar su país a causa de la persecución política desatada en el seno de las universidades, que prelude el golpe de estado de 1976. En su exilio, fue profesor principal en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Durante su prolongada residencia en este país, también desempeñó funciones docentes en la Universidad Central, y de investigación en la FLACSO (Quito). A su regreso a la Argentina, en 1984, fue restituido por orden judicial en su cargo universitario, del que se jubiló unos años después, e incorporado en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas como Investigador Principal.

Roig se ha desempeñado como secretario general y, más tarde, secretario académico de la Universidad Nacional de Cuyo; fundador y director del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; director general del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Mendoza (CRICYT); y director del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales del CONICET (INCIHUSA, CRICYT, Mendoza).

Su trayectoria académica, ampliamente conocida en Argentina y en toda América Latina, ha sido puesta de relieve en numerosas oportunidades. El reconocimiento a su labor intelectual, en lo concerniente tanto a su relevante producción teórica como a su vasta tarea editorial y de formación de recursos humanos, se ha manifestado en el otorgamiento de importantes premios y distinciones. Entre los mismos puede señalarse los siguientes: la Feria Internacional del Libro y la Universidad de Guadalajara dedicaron a su obra un "Homenaje Académico" (México, 1989); la Presidencia de la República del Ecuador lo designó Miembro de la Orden Nacional "Honorato Vázquez" (Quito, 1992), y el Ministerio de Educación del mismo país le otorgó la "Condecoración al Mérito Cultural" (Quito, 1993); la Universidad de Las Villas lo distinguió como "Visitante Ilustre" (Santa Clara, Cuba, 1993); como reconocimiento a la labor desarrollada en el campo de la Ética, recibió el Premio de la Fundación Konex "Las cien mejores figuras de la última década de las humanidades argentinas" (Buenos Aires, 1996); fue declarado "Visitante Distinguido" de la Universidad Nacional Heredia de Costa Rica (1997). Es "Profesor Honorario" de la Universidad Andina "Simón Bolívar" (1994, Quito) y de la Universidad Nacional del Comahue (1994, Neuquén, Argentina), así como también Doctor *Honoris Causa* de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (1994, Managua), de la Universidad Nacional de Río Cuarto (1996, Córdoba, Argentina) y de la Universidad Nacional del Comahue (2001, Neuquén, Argentina); en 1989, la Universidad de Guadalajara (México) publicó en su homenaje el libro Arturo Andrés Roig, Filósofo e historiador de las ideas, y, en 1993, la Universidad de Santo Tomás (Bogotá) le dedicó un número especial de su Revista Análisis (Nº 53-54); es académico de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza y Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de la Historia del Ecuador. Su nombre ha sido incorporado en la Enciclopédie Philosophique Universelle, editada por Presses Universitaires de France.

Los primeros años de la labor teórica de Roig estuvieron dedicados a dos líneas fundamentales de investigación y docencia.

Por una parte, Roig consagró su atención a la historia del pensamiento antiguo, ámbito donde produjo una serie de estudios sobre la mitología griega, los presocráticos, los estoicos, los epicúreos y el platonismo. En este terreno resultaron especialmente fecundas sus investigaciones sobre el pensamiento platónico, que abrieron la posibilidad de una lectura totalmente novedosa del gran pensador ateniense. Roig, en efecto, puso en entredicho la tradicional y escolar interpretación del dualismo ser/ente en el maestro de Aristóteles y sostuvo que, en los Diálogos en general y, de modo particular, en el Parménides, no se plantea una postergación ni una negación de la existencia a favor de la esencia, sino que ambos niveles están unidos e integrados. Aunque reconoce la presencia de un dualismo cognoscitivo, expresión de la clara conciencia de Platón respecto de la naturaleza inevitablemente dual de la experiencia, el filósofo griego no avanza según Roig hacia un dualismo de tipo metafísico, esto es, de la afirmación del carácter dual de la propia realidad.

Por otra, se abocó a la recuperación del pasado intelectual mendocino en sus diversos ámbitos culturales: académico, periodístico, literario, educativo, bibliotecológico y filosófico. El conjunto de trabajos producidos sobre la cultura de su provincia natal hace unos treinta años llaman la atención todavía hoy por la rigurosidad en el tratamiento de las fuentes periodísticas y documentales. En estos escritos juveniles se perfila ya claramente el interés del autor por un enfoque social de las letras y la cultura; en efecto, sin descuidar la importancia de las grandes figuras individuales, el autor las ubica permanentemente en un contexto social amplio, en el que participan otras voces, muchas veces anónimas o desconocidas, pero siempre representativas de formas colectivas de subjetividad.

La segunda etapa de su producción corresponde a los trabajos de su madurez, en los cuales su temprano interés por el estudio de las ideas regionales se fue ampliando e integrando hasta alcanzar una dimensión no sólo nacional sino también continental; esta línea de desarrollo teórico alcanzó su culminación en una importante contribución a la consolidación disciplinar de la Historia de las ideas y de la Filosofía latinoamericanas. Aunque es en estas áreas del conocimiento donde Roig produjo su aporte más difundido entre los estudiosos del pensamiento de nuestra América, no puede dejar de mencionarse que ha desarrollado paralelamente un pensamiento ético igualmente original y fecundo, y ha sido uno de los iniciadores, en su medio, de una pedagogía universitaria.

Propuesta metodológica

A partir de la incorporación de una serie de herramientas heurísticas, procedentes del análisis del discurso y de la teoría crítica de las ideologías, Arturo Roig ha formulado un intento sistemático y riguroso de refundación del quehacer filosófico e historiográfico latinoamericano.

Los lineamientos metodológicos esbozados por el autor no son externos a su concepción de la filosofía, a la que define como un "hacerse y gestarse" de un hombre insertado en la estructura y dinámica sociales; como una "función vital", atravesada, por tanto, por los conflictos y luchas que cruzan y escinden a la sociedad e impulsan la historia. Se trata de un desarrollo discursivo que, en tanto lenguaje, se presenta siempre y necesariamente como mediación de la vida cotidiana, en la que el filósofo vive de modo tan primario a como lo hace cualquier otro hombre. El contexto social constituye el conjunto de condiciones de producción de todo desarrollo teórico; en su seno —donde el filósofo opta, decide, evalúa y se compromete—, se definen las posiciones previas y posibilitantes del lenguaje filosófico.

A partir del señalamiento de la raigambre social de todo discurso teórico, Roig impulsa una renovación de la Filosofía y de la Historia de las ideas latinoamericanas, a las que concibe como formas de un saber prospectivo, en el cual se produce la emergencia y constitución de un sujeto que, desde la recuperación de un pasado transido de rupturas y recomienzos, se proyecta hacia el futuro con una pretensión performativa.

El punto de partida de su propuesta metodológica es la comprensión de las ideas como signos lingüísticos, portadores de contenidos semánticos socialmente construidos y mediación de una realidad extradiscursiva. A partir de esta hipótesis, y concebida la realidad social como fundamentalmente conflictiva y no armónica, Roig postula la incorporación —no directa sino mediada—, del contexto histórico en el nivel discursivo.

Como consecuencia de este planteo, Roig sostiene que la problemática social puede ser leída en los textos mismos a partir de la determinación de la organización axiológica particular que el discurso adopta. Habría así, en todo texto, un nivel que podemos llamar político en sentido amplio, donde el autor, a partir de determinados juicios de valor, toma posición respecto de la conflictividad de las relaciones humanas, en la comunidad concreta a la que pertenece y en la cual desarrolla su actividad. Desde

esta perspectiva, el autor no es tomado como un sujeto individual, creador en sentido absoluto y enfrentado a una realidad desnuda, sino que se lo concibe inmerso en la sociedad y se intenta descubrir el sujeto colectivo —el “nosotros”— que afirma y propone, es decir, el *a priori* antropológico que condiciona su horizonte de comprensión de la realidad.

Una categoría metodológica de fundamental importancia es la noción de “universo discursivo”. Roig entiende por tal la totalidad discursiva de una sociedad en una época dada, que incluye tanto los discursos actuales como aquellos meramente posibles (aquellos que no han alcanzado formulación textual directa). En razón de la función mediadora del lenguaje respecto de la realidad social y sus contradicciones, el universo discursivo encierra estructuralmente diversidad y polaridad. Todo discurso supone la existencia de un discurso contrario, organizado a partir de una orientación valorativa distinta. El discurso contrario puede no haber alcanzado manifestación textual, es decir, no haber cristalizado en una materia significante a la que podemos recurrir como “fuente”. Sin embargo, en tanto funciona como el contexto simbólico más inmediato del discurso analizado, es susceptible de ser reconstruido a partir de éste. Esto es posible porque el texto, al inscribirse en el contexto del universo discursivo y mediar la realidad social desde la perspectiva determinada que le confiere su autor, posee un grado de referencialidad discursiva, esto es, introduce en su propia trama otros discursos.

Referencialidad discursiva y dimensión política son dos propiedades íntimamente relacionadas de todo texto. El horizonte axiológico a partir del cual un sujeto organiza la trama en la que interactúan enunciados, textos y contextos referidos, contiene una toma de posición, implícita o explícita, frente a las relaciones sociales entre los hombres y a la necesidad de su mantenimiento o transformación.

A partir de estos lineamientos metodológicos, Roig acuerda especial atención a la organización categorial de la simbólica latinoamericana, una de cuyas expresiones más acabadas se encuentra en la oposición sarmientina de “civilización” y “barbarie”. Por “categorías histórico-sociales” entiende Roig determinadas herramientas discursivas que funcionan como formas generales o básicas de atribución. Las mismas poseen una doble función: de una parte, una función epistemológica, esto es, de organización de los campos semánticos de un *corpus* dado, por la cual las categorías pautan la construcción del conocimiento de la realidad; y, en segundo lugar, una función axiológica, de transmisión e

imposición de convicciones relativas al deber ser social, por la cual cumplen un papel de regulación y orientación de la práctica.

Si los textos expresan en forma mediatizada la conflictividad social y la perspectiva ideológica del autor, es posible operar una decodificación de los mismos a partir de las formas de alusión-elusión presentes en él. La profundización y ampliación del esquema de la comunicación elaborado por Jakobson, le permite entonces a Roig reconocer dos nuevas funciones discursivas: la de “apoyo” y la de “deshistorización-historización”. Ambas operan como recursos ideológicos de verosimilitud, por los cuales se privilegia el propio discurso o se relativiza la palabra del adversario.

Finalmente, una contribución decisiva en el terreno de la metodología para el análisis de los textos políticos latinoamericanos, es la que ha planteado Roig a partir de su consideración de la función utópica del discurso.

Roig distingue entre género utópico —correspondiente al nivel del enunciado— y función utópica —relativa al nivel de la enunciación—. Mientras en el primer caso la utopía es una forma narrativa característica de cierta literatura de ficción —articulada en dos momentos: *topía* y utopía, o sociedad real descrita y sociedad ideal imaginada—, la función utópica, en cambio, hace referencia a un dispositivo discursivo que excede lo propiamente narrativo y concierne al establecimiento de una tensión entre lo real, que es mostrado como verdadero pero insuficiente, y lo proyectado, que es presentado como imaginado pero verosímil. Como resultado de ese contraste surge la posibilidad de medir, desde el lugar-otro, las fallas del lugar real, de modo tal que de la misma comparación resulta la apertura de un espacio nuevo: el de lo posible.

Roig señala que este efecto discursivo excede lo propiamente narrativo de la utopía y nos ubica en el terreno de la enunciación (no en el nivel de lo dicho, sino en el del decir), y de la utopía como función discursiva. Esta segunda forma de comprensión de la utopía alude a la capacidad, que poseen ciertos discursos, de deconstruir aquellas formas simbólicas que clausuran el proceso histórico y se niegan a toda posible transformación del *statu quo*.

En este sentido, la función utópica es una de las formas en que se manifiesta la dimensión ideológica del discurso: en ella se expresa una determinada concepción de la realidad social (como susceptible de modificación), del sujeto (como agente de transformación) y de la temporalidad (como abierta a lo nuevo), que hace posible las narraciones utópicas (utopías en el primer sentido).

Desde el punto de vista del análisis del discurso político latinoamericano, el objeto privilegiado de la atención de Roig no está dado por el señalamiento de las formas del relato utópico propiamente dicho, expresión de la utopía como género narrativo, sino por la determinación del modo en que se ejerce la función utópica, tal como la misma se articula bajo tres modalidades: crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal y anticipadora del futuro.

A priori antropológico e inversión de la dialéctica hegeliana

La función de la filosofía, entendida como una forma de saber crítico, no se reduce a la investigación de las posibilidades y límites de la razón, con un sentido exclusivamente epistemológico, sino que incluye la interrogación por el sujeto que conoce y por la realidad social e histórica en que éste está inmerso. En tal sentido, Roig retoma la afirmación de Hegel en la Introducción a la Historia de la Filosofía, donde se señala que el comienzo de la filosofía se produce entre los griegos y que encuentra su condición de posibilidad en la autoafirmación de un sujeto que, poniéndose a sí mismo como valioso, tiene también por valioso el conocerse a sí mismo. Para Hegel, observa Roig, tal sujeto no es de ningún modo un hombre aislado, pues el nacimiento de la filosofía y de su historia requiere de una comunidad constituida como Estado, donde el individuo (particularidad) está integrado en lo universal.

A partir de esta tesis hegeliana, y por analogía con el *a priori* lógico-formal de Kant, Roig postula la *aprioridad* antropológica del sujeto como principio del filosofar. Sin embargo, el sujeto en cuestión no es el *res cogitans* cartesiano, ni el sujeto trascendental de Kant, ni el Espíritu Absoluto de Hegel; se trata de un sujeto empírico, cuya temporalidad no se funda en la interioridad de la conciencia, sino en la historicidad como capacidad de todo hombre de gestar su propia vida.

El *a priori* antropológico introducido por Roig opera una "inversión de Hegel" a partir de Hegel mismo, y contiene una crítica a la concepción de la dialéctica hegeliana como proceso afirmativo, en el cual la humanidad alcanzaría grados cada vez más altos de conciencia. La consecuencia inmediata de su postulación es la afirmación categórica de que todo hombre es un ser histórico, con independencia de que esta condición suya le haya sido o no reconocida por otros hombres, y de que se encuentre o no incorporado como sujeto histórico en la "Historia mundial". Esto significa que el veredicto hegeliano sobre América como "continente vacío", mero "eco y reflejo" de Europa, debe ser leído en su valor ideológico, como justificación discursiva de la

existencia de una relación de dominio, a partir de la teorización de una distinción entre hombres "naturales" (los americanos) y hombres "históricos" (los europeos).

La crítica de Roig a Hegel se extiende a la concepción del futuro como "sido", como algo ya dado potencialmente en el momento histórico anterior, por lo cual la historia sería un proceso absolutamente inteligible y necesario donde el Espíritu, en su progreso dialéctico, mostraría "novedades" pero nunca "alteridades" radicales. De modo tal que la historicidad de lo humano, caracterizada precisamente por la imprevisibilidad del futuro, se desvanece, dando lugar a una ontología evolutiva.

Muy por el contrario, la distinción, en los escritos de Roig, entre una "dialéctica puramente discursiva", que otorga racionalidad y sistematicidad a una interpretación de lo histórico, y una "dialéctica real", como proceso abierto a un futuro que puede quebrar las totalizaciones discursivas, permite acentuar la categoría de "negatividad" y otorgar una clara preeminencia a la *praxis* humana, como condición de la transformación histórica y como instancia que excede y desborda el nivel puramente discursivo.

Roig pone en sospecha la concepción de la filosofía como campo del puro pensar, donde no cabe la particularidad del filósofo ni la peculiaridad del contexto en el que se inserta su actividad. La historia del pensamiento no obedece a una lógica racional propia, sino que, por el contrario, se anuda a la acción de los hombres empíricos, a sus necesidades, sus intereses y sus conflictos. El decurso histórico y la propia historia de la filosofía constituyen un entramado de necesidad y contingencia: una necesidad, pero no interna o lógica, sino establecida entre el discurso y la totalidad histórico-social; una contingencia resultante de la multilinealidad de la historia y la alteridad de los sujetos; en definitiva, un espacio donde el sentido no está dado desde siempre, sino que se construye a partir de la actividad teórico-práctica de los hombres.

La concepción de la historia como un recorrido continuo, donde sobresalen hitos que no quiebran el desarrollo sino que lo articulan en momentos de una unidad y donde transita un sujeto-uno que sostiene el proceso, es soporte de los cambios y marcha en una determinada dirección y hacia una meta prefijada y racional, no es otra cosa que la expresión de una "política filosófica", de un "proyecto de continuidad", nacido de un modo particular de ejercicio del poder, que, en su afán de sostenerse, culmina por revestir esa exigencia con el carácter de una "necesidad racional".

El cuestionamiento a la dialéctica hegeliana que efectúa Roig abre la posibilidad de pensar y valorar el carácter de la filosofía producida en América Latina y el de su historiografía desde parámetros conceptuales diferentes a aquellos sobre los que se ha construido la llamada "Historia mundial", uno de cuyos más claros ideólogos fue Hegel. En términos programáticos, permite reemplazar el propósito de construir una "Filosofía de la historia" por el más modesto de escribir una "teoría crítica de la historia". Roig entiende por tal, no la determinación de las condiciones formales que permiten establecer un objeto de conocimiento, sino un modo de mirar las manifestaciones intelectuales y las objetivaciones culturales de nuestro pasado y nuestro presente en su función social, esto es, como manifestaciones textuales del ejercicio de formas de afirmación de un sujeto y del mundo en el cual éste se expresa.

Historicidad, figuras y símbolos de América Latina

La historicidad que muestra América Latina no tiene nada en común con la dialéctica del pensar puro, gobernada por la necesidad racional. Una mirada atenta sobre nuestro pasado descubre una historicidad secreta, no historiada, silenciada, conformada por un conjunto disgregado de acontecimientos y discursos marginales a la Historia "oficial", que a lo sumo ha quedado registrada en la forma de rupturas carentes de significado, de momentos de irracionalidad que no encajan dentro del relato justificador del pasado.

Roig sostiene que es posible reconstruir esa historicidad a partir de la producción simbólica latinoamericana. La historia de América Latina, entendida como el esfuerzo siempre interrumpido pero siempre renaciente de ejercicio de un *a priori* antropológico, se expresa de modo privilegiado en los textos de los grandes intelectuales políticos del continente. En sus escritos se asiste al lanzamiento y relanzamiento de la problemática de la afirmación del hombre americano.

Tomada en conjunto, esa producción simbólica latinoamericana conforma una compleja y conflictiva discursividad, que funciona como la espina dorsal de nuestro pensar; una discursividad que articula las diversas formas históricas de emergencia del hombre latinoamericano, que está transida de luchas y marcada por derrotas, fracasos e interrupciones, pero también por victorias y renacimientos. En su trama se desarrolla la historia de la larga constitución de un sujeto que, a lo largo de todo su itinerario, debe enfrentar a un referente inevitable: aquel que Las Casas denunció

como la "Destrucción de las Indias". Para Roig, la imagen lascasiana constituye la figura condicionante del proceso histórico y cultural de nuestros pueblos, y ello en un doble sentido: por una parte, es el "punto cero" de la identidad americana, avasallada y aniquilada por el acto destructivo original del *ego conqueror* europeo (la conquista); por otra, es un símbolo que recuerda los sucesivos quiebres de la continuidad en el proceso de constitución de nuestra subjetividad y proyecta permanentemente la amenaza de su reiteración.

Dentro de estos marcos teóricos, Roig propone una comprensión de la continuidad-discontinuidad del proceso histórico sobre la base de "recomienzos". En efecto, el filósofo encuentra, en el pasado latinoamericano y en la reconstrucción intelectual de nuestra memoria, la presencia de momentos episódicos, de relanzamientos de la problemática de nuestra identidad, organizados a partir de la denuncia de la ruptura de la continuidad en el proceso de constitución de nuestra subjetividad. Esos quiebres remiten, desde la conquista y hasta el presente, a las diferentes formas de subordinación respecto de los sucesivos centros mundiales del poder, como también a las reiteradas derrotas de los procesos históricos de cambio impulsados al interior de nuestras sociedades. Sin embargo, dentro de ese panorama de violencia sorda y prolongada, el hombre latinoamericano ha puesto en juego un permanente, aunque interrumpido, esfuerzo de apropiación creadora y superadora, en cuyo desarrollo se opera la inversión teórica y práctica del discurso colonialista europeo.

Los textos donde se hacen patentes los comienzos y recomienzos poseen, además, un valor profundamente programático: en ellos hay una búsqueda permanente de símbolos que impugnan el discurso opresor vigente y ponen en movimiento una inversión de su organización axiológica, develando un impulso utópico que busca devolver al sujeto americano su dignidad perdida. Tal ocurre con dos de las más sobresalientes figuras hegelianas: la del "amo y el esclavo" y la del "varón y la mujer", relativas respectivamente a la constitución de la conciencia en el enfrentamiento con el otro, y a la construcción de la eticidad en su diferenciación frente a la moralidad.

Mientras que en Hegel la figura de la dominación del hombre por el hombre se resuelve en el reconocimiento de la libertad del dominado como actitud interior, de la simbólica latinoamericana emerge Calibán, el esclavo que recibe y resemantiza un legado cultural hasta convertirlo en instrumento de liberación y autoafirmación. El símbolo de Calibán remite a los sucesivos movimientos de rebelión anticolonialista y encuentra una expresión paradigmática en la gesta y el pensamiento

independentistas del continente y del Caribe y en los posteriores movimientos populares de liberación nacional y social.

Otro tanto sucede con la figura del "varón y la mujer", recuperación hegeliana del mito de Antígona, en la que se reiteran los milenarios prejuicios que colocan a la mujer (y por tanto a América, en la medida en que se la ha asimilado a la vegealidad y pasividad femeninas) en un lugar de subordinación "por naturaleza". Dentro del espíritu patriarcal del discurso hegeliano, lo femenino (Antígona) representa la subjetividad de las leyes de la tierra, la moral subjetiva que se enfrenta al principio masculino, dado por la objetividad y universalidad de las leyes que instituyen el Estado y la eticidad. Se trata de un enfrentamiento cuya única salida es la subordinación o la muerte. Pues bien, también en nuestra América esta figura ha resultado trastocada e invertida en el discurso y la práctica de las Madres de Plaza de Mayo. Como Antígona, las madres fueron llamadas "locas", pero a diferencia de ella, su lucha por restablecer una nueva eticidad, desde una subjetividad herida y violentada, irrumpió con la fuerza capaz de desbaratar y trastocar un orden objetivo que, con pretensiones de universalidad, se asentaba sobre la muerte, la violencia y el despojo.

Ética del poder y moral de la emergencia

El *a priori* antropológico —posición subjetiva que implica la autoconciencia y el autorreconocimiento de sí como valioso y que Roig considera condición de posibilidad de una filosofía latinoamericana— posee un aspecto ético. Por una parte, es expresión del principio conativo de perseverancia en el ser, que Spinoza atribuye a todos los entes; pero, además y en la medida en que está referido a la condición humana, supone el reconocimiento de la dignidad intrínseca de todo hombre y de su valor como fin en sí mismo. Este reconocimiento empero no es de carácter puramente teórico ni surge "naturalmente" en las relaciones humanas; según Roig el mismo se origina históricamente cuando tiene lugar un proceso de emergencia, que siempre se encuentra impulsado por necesidades humanas insatisfechas. De este modo, la afirmación de la dignidad humana está asociada en la historia al fenómeno de la emergencia social; además siempre se da acompañada del surgimiento de formas de decodificación espontánea del discurso opresor, que luego se expresan en las variadas y ricas modalidades del discurso popular —dichos, canción, cuento fantástico, poesía, teatro satírico, etc.—.

En definitiva, el reconocimiento de la dignidad humana está vinculado a las formas históricas de resistencia frente al poder; es siempre el resultado de un "duro trabajo de la subjetividad" que se levanta contra la objetividad, de una moralidad que se rebela contra una eticidad, esto es, contra un conjunto de valores y normas objetivadas en las instituciones sociales que representan la ética de los opresores. Calibán y Antígona aparecen nuevamente como símbolos; esta vez representan la "moral de la emergencia": una moral de los oprimidos opuesta a la ética de los opresores. Pues, en efecto, el esclavo que aprende el lenguaje del amo para maldecirlo o la mujer que no teme a la muerte y rechaza la voluntad patriarcal son "figuras que nos muestran de qué manera el principio conativo constituido en *a priori* antropológico impulsa hacia lo universal desde la propia historicidad del ser humano".

La integración de la noción de dignidad con el fenómeno de la emergencia social le permite plantear a Roig la existencia de "una moralidad de la emergencia" en América Latina, cuya reconstrucción está en buena medida por escribirse aún. La misma se ha expresado en los sucesivos movimientos sociales de emancipación y liberación, generados permanentemente por "la particular situación de dependencia latinoamericana, tanto colonial como neocolonial, así como las formas de opresión y marginación y, en grandes sectores de la población, de miseria que se viven en nuestro Continente, por causas que no solamente son externas". Estos movimientos han significado, en la historia del continente, una protesta contra las diversas manifestaciones de la "ética del poder", sistemáticamente renuente a reconocer las necesidades coesenciales a la dignidad de todo ser humano. En conjunto, esta historia de rebelión y resistencia ha dado lugar a una moral que Roig denomina "emergente", que "tiene como idea reguladora la dignidad humana". José Martí expresa de modo imperativo el principio básico de esa "moral heroica", cuando afirma en Nuestra América que "con los oprimidos [hay] que hacer causa común para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores".

Ahora bien, la dialéctica moralidad-eticidad no sólo constituye una arista particularmente fecunda de la reflexión antropológica latinoamericana y una herramienta apta para la tarea historiográfica de reconstrucción del pasado intelectual continental; también ocupa un lugar central en el análisis del presente y, de modo muy especial, de la coyuntura actual argentina. En ese contexto particular, la expresión de la "ética del poder" que preocupa a Roig está dada por lo que él ha llamado "Estado de impunidad". Como es sabido, la recuperación de la democracia

que tuvo lugar en el país a partir de 1983 no significó la reconstrucción efectiva del "Estado de derecho". Roig observa que, tras la atrocidad de la dictadura (1976-1983) —que recurrió a crímenes y prácticas terroristas inéditas en la historia de la perversión humana, a partir de las cuales consiguió instalar nuevas reglas de acumulación del capital en el país— las demandas de justicia y de memoria histórica fueron sistemáticamente desoídas. Las leyes de "punto final" y de "obediencia debida" y el indulto a los genocidas, hechos legales fundados en la absurda invocación a una futura convivencia pacífica, terminaron instalando un "Estado de impunidad", que pesa, como una atmósfera inquietante, sobre la vida ciudadana argentina.

Este lacerante modo de vida impuesto por la fuerza, caracterizado por la demanda permanente de justicia por parte de los organismos de derechos humanos y por la reiterada ausencia de respuestas desde la esfera estatal, es el origen de la reflexión ética madura de Arturo Roig, así como también de su distinción entre una moral objetiva o "eticidad" y una moral subjetiva o "moralidad".

Por una parte, está la faz objetiva de la moralidad, la "eticidad", que comprende el mundo de costumbres, normas y leyes establecidas desde el poder del Estado, con el objeto de regular los deberes y derechos de los miembros de la sociedad civil. En la Argentina actual, la eticidad vigente está teñida por una "moral del egoísmo racional", que pretende mediar entre el mundo del capital y los sectores que soportan la presión y la violencia de los programas económicos neo-liberales. Su hipocresía ideológica ha sido recubierta argumentativamente con la doctrina de los "dos demonios", elaborada en el gobierno de Raúl Alfonsín y prolongada durante el de Carlos Menem. Esa abominable doctrina silenció el plan sistemático de desaparición de personas llevado a cabo por la dictadura militar, y equiparó como igualmente diabólicos a represores y a reprimidos, a los criminales y a sus víctimas, con lo que se justifica, en definitiva, la violencia pasada y la impunidad actual.

Por otra parte y en conflicto con esa ética del poder, los movimientos sociales que, con diversos grados de espontaneidad, expresan sus requerimientos de dignidad y de justicia, representan una "moral de la protesta" o una "moral emergente". Este movimiento de "justicia desde abajo", mediante formas diversas de resistencia y desobediencia, es portador de un régimen axiológico que quiebra permanentemente los postulados de la ética del poder y anuncia la constitución de una sociedad civil en la que impere una eticidad distinta, una eticidad que permita el pleno desarrollo de la riqueza y plenitud humanas. En la historia argentina contemporánea, esa moral

subjetiva —"emergente", portadora de valores nuevos y enfrentada a la objetividad de las leyes del Estado— está representada por los movimientos de derechos humanos y, de modo particular, por las madres de los desaparecidos argentinos. Esas mujeres, que en plena dictadura tuvieron el coraje de irrumpir en el espacio público y jaquearon permanentemente a las juntas militares que gobernaban el país, muestran, con su valor y su perseverancia, el camino por el cual será posible establecer, en el porvenir, una nueva eticidad, al tiempo que dotan a las muertes y los dolores del pasado de un sentido, y a las luchas de las víctimas de la represión de una continuidad, una reivindicación y un horizonte de realización futura. Simbolizan el derecho a la construcción de la memoria contra el olvido, la vigencia del principio de la dignidad humana contra las exigencias del mercado, el humanismo siempre renaciente contra la alienación del hombre frente al poder del mundo cósmico por él creado.

La Historia de las Ideas latinoamericanas

En este terreno, el aporte de Arturo Roig debe situarse en el marco del programa de revisión de los fundamentos teóricos y metodológicos de la historia de las ideas y de crítica al circunstancialismo gaosiano, que impregnaba la historiografía del continente desde los años '40. En los '60 se plantea insistentemente la necesidad de revisar la constitución epistemológica de la disciplina a partir de los nuevos problemas sociales y políticos que agitan el continente y de los nuevos enfoques producidos en el campo de las ciencias sociales y la lingüística. A fines de los años '70 y principios de los '80 Roig participa del interés común a un grupo importante de estudiosos del pensamiento continental por producir una transformación profunda en la disciplina. Se propugna, por una parte, por la superación de los límites nacionales de la historiografía de las ideas y la construcción de panoramas de tipo continental; por otra, se cuestiona la noción hasta entonces vigente del "sujeto" del pensamiento, que lo reducía a la figura del filósofo, y se propone mostrar la inserción social de las ideas en las prácticas históricas de los sujetos colectivos; finalmente, se plantea la inquietud de enriquecer el análisis de las ideas a partir de la comprensión de las estructuras dentro de las cuales las mismas se insertan.

Dentro de estos lineamientos críticos se produce la contribución de Arturo Roig en el terreno de la historia de las ideas latinoamericanas. Para el filósofo la misma es concebida como un campo disciplinar en el que convergen desarrollos teóricos y procedimientos metodológicos diversos. En efecto, el tratamiento filosófico de la

problemática de la constitución de formas de identidad del sujeto americano, se complementa, por una parte, con el conocimiento de los procesos sociales e históricos en tanto cimiento a partir del cual han cristalizado las formas de autorreconocimiento y autoafirmación del hombre de estas latitudes en diversidad de manifestaciones simbólicas, y, por otra, con la aplicación de recursos metodológicos aportados por la lingüística, la teoría del discurso y la teoría crítica de las ideologías, en la lectura de los textos latinoamericanos. El resultado de la confluencia de elementos de diversa procedencia disciplinar, puestos al servicio de la interpretación de nuestro pasado intelectual, es la concepción de las "ideas" estudiadas en su valor signico, esto es, como trazas simbólicas producidas por un enunciador social y temporalmente situado, en función comunicativa y orientadas a la recepción por parte de uno o más destinatarios. En definitiva, el tipo de historiografía que propone Roig supone un claro desplazamiento desde la "idea" hacia el hombre que sustenta la idea y hacia sus posibilidades creadoras, su identidad, su historia.

Esta evaluación de las ideas desde el sujeto y a su vez desde el acto productivo, es presentada por Roig como una actividad que rebasa el carácter puramente teórico; se trata, por el contrario, de recorrer un camino por donde transita un esfuerzo práctico de autoafirmación de la identidad latinoamericana. Pues, historiar las ideas así entendidas supone interrogarse por lo propio desde nuestra historia, abandonando de forma definitiva la estéril preocupación por el origen de la idea y por los vaivenes a través de los cuales una idea exógena vino a insertarse en lo nuestro. No es la recopilación de datos eruditos acerca de cuándo y cómo aparecieron las ideas, sino la valoración del papel que cumplieron quienes las esgrimieron en el proceso conflictivo de nuestro desarrollo histórico, el método de indagación que nos augura un desarrollo teórico y una profundización fecunda de la Historia de las Ideas en el futuro.

La apertura de la filosofía que propugna Roig, su carácter "matinal", la acentuación de los momentos negativos en la lectura de la historia, el énfasis en los quiebres que rompen la continuidad de los procesos, son matices del pensamiento de Arturo Roig que se traducen en su concepción de la Historia de las Ideas como actividad relacionada con una posición claramente prospectiva, "desde la cual no sólo se mira con una actitud constructiva hacia delante, sino que se mira hacia atrás con igual signo". Es que, por una parte, es impensable una proyección hacia el futuro desprovista de raíces; pero, simultáneamente, sólo se alcanza una auténtica valoración del pasado cuando la misma se realiza desde una perspectiva utópica. No sólo no es

posible desconocer lo que somos o lo que hemos sido, sino que, al contrario, es necesario "reconocerlo, pero a partir de un futuro, que ha de ser objeto de una filosofía que se ocupe de lo que será".

Para Roig la Historia de las Ideas latinoamericanas es una vía fundamental de conocimiento de nuestro pasado y de afirmación de nuestra identidad; de alguna manera proporciona el fundamento para una filosofía latinoamericana. En efecto, esta última no debe partir de cero; su propio pasado encierra una larga tradición de crítica y de proyección utópica, expresión de un sujeto que se ha afirmado como valioso y ha tenido como valioso el conocerse a sí mismo, que debe ser rescatada del olvido para fungir como cimiento del filosofar del porvenir. Roig señala como manifestaciones de ese *a priori* antropológico, en los que "recomienza" nuestro pensar, los textos de Eugenio Espejo, Simón Rodríguez, Simón Bolívar, Andrés Bello, Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Montalvo, Francisco Bilbao, José Martí, Manuel Ugarte, José Ingenieros, José Carlos Mariátegui, Ernesto "Che" Guevara, Ezequiel Martínez Estrada, Mauricio López, etc.; en todos ellos subyace una Filosofía de la historia organizada a partir de la asunción de la dimensión conjetural del saber y la afirmación de una voluntad política transformadora.

El ponerse a sí mismo como valioso es, en la interpretación de Roig, una tarea permanente de autoconocimiento que, de un modo dialéctico, asume los momentos anteriores al mismo tiempo que contiene límites y contradicciones propios. Toda autoafirmación supone modos de ocultamiento que es necesario develar en sucesivas erapas. No se trata, por tanto, de un proceso puramente racional, encerrado dentro de los límites del desenvolvimiento del pensamiento, sino que es la experiencia histórica (la dialéctica real) la que opera deconstruyendo y quebrando las totalizaciones discursivas y permitiendo pensar nuevos horizontes para el desarrollo futuro del hombre latinoamericano.

Junto a las nociones filosóficas de "*a priori* antropológico" y de "recomienzos", la de "categorías histórico-sociales" desempeña un rol axial en la tarea historiográfica que emprende Roig. Las categorías —definidas por el autor como verdaderos "epitomes semánticos", en los que se condensa la captación y la valoración sintéticas del mundo social circundante— funcionan como herramientas de producción de conocimiento histórico: la determinación de las formulaciones particulares que las mismas adquieren en los textos y el descubrimiento de los sentidos segundos que encierran ofrecen un doble cauce a la interpretación de nuestro pasado intelectual.

Por una parte, en un corte epocal dado, el relevamiento de las oposiciones categoriales que organizan un discurso conduce a la reconstrucción de las redes simbólicas de reconocimientos y rechazos que muestran/ocultan a los sujetos sociales. La riqueza heurística de este procedimiento queda demostrada en el análisis de los textos de numerosos intelectuales nuestros, entre los cuales es posible destacar el tratamiento que reciben de la pluma de Roig los escritos de Eugenio Espejo, Simón Bolívar, Andrés Bello, Juan Montalvo o Domingo Faustino Sarmiento, para mencionar algunos de los muchos pensadores políticos que han sido objeto de su análisis.

Por otra parte, el seguimiento de las categorías a lo largo del tiempo devela las modificaciones de los ejes conflictivos de los discursos, permitiendo señalar tanto los grandes períodos históricos que articulan nuestra historia, como las etapas evolutivas en el interior del pensamiento de los diversos autores. Un ejemplo de lo primero lo encontramos en la fructífera tesis de Roig sobre el desarrollo del humanismo americano que, a través de sus momentos (renacentista, barroco e ilustrado), recorre un largo y conflictivo itinerario desde la conquista y hasta la independencia; otro tanto puede decirse de sus trabajos sobre la presencia y evolución de las ideas krausistas en la Argentina, entre 1850 y 1930. El estudio del discurso alberdiano realizado por Roig es indicativo de la envergadura y profundidad del segundo tipo de recurso analítico que hemos mencionado.

Finalmente, el estudio de la evolución del pensamiento latinoamericano es puesto en relación, en sus trabajos, tanto con las transformaciones sociales y políticas de nuestra historia como con las formas discursivas en que tal pensamiento se ha formulado. En este sentido, merece recordarse la tesis del autor, según la cual existiría un vínculo evidente entre el proceso de extinción del Estado colonial y el surgimiento de las jóvenes repúblicas, por una parte, y la búsqueda emprendida por nuestros escritores románticos de formas expresivas no codificadas, por otra, que daría nacimiento e impulsaría el desarrollo del ensayismo decimonónico latinoamericano.

Por una educación liberadora, participativa y humanista

Roig ha dedicado parte de su labor científica en el terreno de la historia de las ideas latinoamericanas a la recuperación crítica de las tradiciones libertarias producidas en nuestro continente en materia de educación. En este sentido, ha estudiado en profundidad la Reforma universitaria iniciada en 1918 en Córdoba, sus repercusiones en diversos centros educativos del continente, la evolución ideológica

de sus promotores, y los antecedentes del movimiento reformista, que se encuentran tanto en los diversos intentos de transformación pedagógica surgidos en nuestra América y en España como en los proyectos de integración cultural continental que fueron formulados por grandes pensadores latinoamericanos en el siglo XIX.

Por otra parte, del interés de Roig por los problemas educativos ha resultado una producción teórica específicamente pedagógica, dentro de la cual ocupa un lugar central la reflexión sobre la práctica educativa en la universidad. Esta producción es en buena medida el resultado de la sistematización de su propia praxis como maestro y de su actuación comprometida en la búsqueda, formulación e implementación de experiencias educativas renovadoras. En este sentido, un hito fundamental en la conformación del pensamiento pedagógico de Arturo Roig es su experiencia como Secretario Académico de la Universidad Nacional de Cuyo entre 1973 y 1974. En esos años impulsó la realización de un programa pedagógico profundamente transformador de las viejas estructuras y modalidades educativas universitarias, que se proponía, en términos generales, desplazar el verticalismo tradicional de los métodos de enseñanza, instaurar formas participativas y democráticas de aprendizaje, y abandonar, en definitiva, la concepción profesionalista de la universidad, para promover el desarrollo de una comprensión social y política de la misión y función de la institución universitaria.

En este marco, los cambios promovidos apuntaban a reemplazar el antiguo sistema de cátedras por unidades pedagógicas capaces de favorecer la movilidad interna de los profesores, a fin de producir una efectiva integración de docencia, investigación y servicio a la comunidad, todo ello dentro de un espíritu que enfatizaba el sentido totalizador del conocimiento y el compromiso del universitario con la sociedad.

Esta rica experiencia fue interrumpida violentamente en 1975, cuando se produjeron cambios en la conducción educativa nacional que anticiparon el golpe de Estado de marzo del año siguiente. Entonces Roig, como muchos de los participantes entusiastas y promotores del experimento, debió dejar el país. Sin embargo, esa experiencia enriqueció su posterior reflexión sobre la problemática educativa universitaria y alimentó su convicción de que la universidad, en tanto institución que prolonga la formación que el joven ha iniciado en niveles de escolarización anteriores, no puede permanecer ajena al desarrollo de una pedagogía universitaria. En este sentido, Roig ha propuesto una revisión de los métodos de enseñanza aplicados en las

aulas, a fin de adecuarlos a los principios de una educación pública, gratuita y popular, que conforman la tradición universitaria argentina.

El rotundo rechazo de la actitud paternalista en la relación maestro-alumno, considerada por Roig como una proyección de la estructura familiar jerárquica en el espacio áulico, ha propiciado en su reflexión el reconocimiento de la *alteridad* radical del estudiante, y la consiguiente renuncia a toda pretensión de imponerle la imagen del propio educador como modelo o meta del proceso educativo.

A partir del rescate de importantes antecedentes argentinos y latinoamericanos de una pedagogía participativa, Roig ha ubicado al estudiante como verdadero sujeto de la educación y ha propiciado la sustitución de la relación "educador-educando" por la fórmula "estudiante-estudiante", concebida como clave de una relación pedagógica verdaderamente liberadora y creadora. Según este paradigma, la idea de un educador que conduce al educando debe ceder terreno ante el proyecto de un vínculo libremente establecido entre dos estudiantes, uno de los cuales posee una experiencia relativamente más amplia, pero que emprenden conjuntamente la construcción de nuevos conocimientos.

Esta relación educativa encuentra una aplicación práctica en el seminario, método pedagógico que Roig ha implementado en el medio universitario mendocino desde la década de los '60, y al que concibe como una modalidad enteramente libre de enseñanza-aprendizaje. En un ámbito donde no existen presiones ni formalismos, obligaciones ni sanciones, un maestro que sigue siendo estudiante y un grupo de alumnos que concurren movidos por el sólo gusto de aprender e investigar, se reúnen en un espacio de búsqueda creativa de la verdad.

La crítica a la razón moderna

Así como toda filosofía latinoamericana que procure ser liberadora no puede prescindir de su propio pasado ideológico, del mismo modo es una exigencia de nuestro pensar la asunción de la crítica de la tradición filosófica europea. Ni la filosofía producida en América ni aquella procedente de Europa pueden ser rechazadas en bloque como pensamiento enajenado o imperial. En ambas tradiciones existen formas alienadas del pensamiento, justificadoras de las relaciones de dominio entre los hombres, pero también formas contestatarias y liberadoras. Esto vale muy particularmente para el modo de racionalidad caracterizado como "modernidad". La filosofía contemporánea ha puesto en evidencia las sombras proyectadas por el sujeto

tradicional pleno; sin embargo, Roig enfatiza que la permanente puesta en crisis de ese *ego* es un fenómeno tan propio de la modernidad como su esfuerzo por construir identidades fuertes, a través de totalizaciones ocultantes de la diferencia.

Desde la afirmación de la historicidad y empiricidad del sujeto, Roig toma posición frente al sujeto autosuficiente y autocentrado de la razón moderna europea, fundamento teórico de las políticas imperialistas impuestas por Europa al resto del mundo y de un cosmopolitismo negador de las particularidades de los demás pueblos. El autor encuentra la formulación filosófica de esa subjetividad en lo que se ha llamado filosofías "del sujeto" o "de la conciencia", cuya máxima expresión fue Hegel. La crisis de estas filosofías se produjo con la emergencia, en el siglo XIX, de las grandes filosofías de denuncia post-hegelianas. Freud, Nietzsche y Marx pusieron en evidencia la existencia de factores condicionantes, que interfieren en la relación sujeto-objeto, no dependientes de instancias exteriores a la conciencia. A partir de estas "filosofías de la sospecha" la misma conciencia será objeto de duda: detrás de su inocencia puede ocultarse el *desco* inconsciente, la voluntad de poder, los intereses de clase.

El descentramiento del *ego* moderno producido por los filósofos de la sospecha encuentra, empero, antecedentes en el propio Hegel que, si bien realiza, por una parte, la depuración del sujeto que la modernidad necesitaba para hacerlo funcionar eficazmente como *a priori* del mundo, al mismo tiempo y por otra parte, lo inscribe en un proceso dialéctico que termina por desplazarlo. Puede decirse, entonces, que desde Hegel mismo hasta hoy se ha hecho presente una tradición de crítica interna a la modernidad y de "largo y riquísimo proceso de deconstrucción del sujeto moderno".

La ultracrítica de los teóricos posmodernistas se inscribiría, para Roig, dentro de esa tradición, y tendría el valor de ejercer un modo de pensamiento paradójico que, al poner en duda lo que se presenta como obvio e incuestionable para el sentido común, obliga a abandonar los esquemas simplistas. Pero encierra un riesgo: puede acabar arrastrando tras de sí a los propios enjuiciadores de la razón. La afirmación de la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje, la sospecha dirigida a la sospecha en tanto "regresión al infinito", el recurso a un "pensamiento débil" que se asume como "matinal" sólo en la medida en que renuncia al juicio de futuro y a cualquier enunciado respecto del mañana, son criticados y mostrados en la desnudez de sus supuestos ideológicos: es la escisión entre discurso y contextualidad la que conduce al desconocimiento de que, más allá del desarrollo puramente retórico de los juegos de

lenguaje, la actividad práctica de los hombres acota los procesos históricos y desanuda los universales ideológicos construidos en el nivel puramente discursivo, despejando horizontes nuevos para el pensamiento y la acción futuros.

Renunciar a la utopía y al sujeto como capacidad de negación de la conciencia frente al devenir histórico, equivale a lanzarse de lleno a un proceso conducido por fuerzas impersonales, abandonando todo proyecto con capacidad de orientar ese proceso y evitar su destructividad. Frente a esa alternativa, Roig recupera la vocación latinoamericana de un pensar "auroral" (por oposición a la función vespertina y justificadora de lo sido, que Hegel acordara a la filosofía) y el sentido emancipador de la filosofía y de la Historia de las ideas latinoamericanas.

Bibliografía

Libros de Arturo Andrés Roig:

Arturo Roig es un escritor prolífico, que cuenta en su haber con más de cuatrocientas publicaciones. A continuación se hace mención de los libros que ha publicado como único autor:

El sentido del arte en Fidel Roig Matóns (1947); Agustín Álvarez: sus ideas sobre educación y sus fuentes (1957); La literatura y el periodismo mendocinos a través de las páginas del Diario *El Debate*, (1890-1914) (1963); Ensayo bibliográfico sobre el despertar literario de una provincia argentina (1963); Para la historia de la educación argentina. La tarea editorial y las bibliotecas de la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza (1963); Para la historia de la educación argentina. La investigación en la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza; los presupuestos: el edificio (1963); Julio Leonidas Aguirre. Conferencias pedagógicas pronunciadas en el Colegio Nacional de Mendoza (1904) (1964). La literatura y el periodismo mendocinos entre los años 1915 y 1940, a través de las páginas del diario *Los Andes* (1965); Los diversos aspectos de la vida cultural de Mendoza entre 1915 y 1940 (1966); Breve historia intelectual de Mendoza (1966); Estudios sobre el positivismo argentino. Mendoza y los visitantes positivistas (1966); Los orígenes de la Biblioteca Pública "Gral. San Martín" (1966); La filosofía de las luces en la ciudad agrícola. Páginas para la Historia de las ideas argentinas (1968); Los krausistas argentinos (1969); El concepto de trabajo en Mendoza durante la segunda mitad del siglo XIX: para un mejor conocimiento de los orígenes del *Martín Fierro* (1970); El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900

(1972); Platón o la filosofía como libertad y expectativa (1972); Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana (1977); Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano (1981); Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina (1982); El pensamiento social de Juan Montalvo. Sus lecciones al pueblo (1984 y 1995); El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII (1984); Bolívarismo y filosofía latinoamericana (1984). La utopía en el Ecuador (1987); Hernán Malo González. Escritos filosóficos (1988); Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano (1991); Rostro y filosofía de América Latina (1993); El pensamiento latinoamericano y su aventura (1994); Mendoza en sus letras y sus ideas (1996); La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa (1998); Ética del poder y moralidad de la protesta (edición digital, 2000).

Entre las obras colectivas que ha compilado y dirigido, merecen recordarse las siguientes: Argentina del '80 al '80. Balance social y cultural de un siglo (1993); Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América (1995) y El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX (2000)

Escritos sobre Arturo Andrés Roig:

Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti Guldberg (comp.), Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas. México, Universidad de Guadalajara, 1989; Carlos Pérez Zavala, Arturo Andrés Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso. Río Cuarto, Argentina, Universidad Nacional de Río Cuarto e ICALA, s/f; Günther Mahr, Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig. Serie "Concordia" Monografías vol. 32. Wissenschafts-Verlag Mainz, Aquisgran, 2000.

Augusto Salazar Bondy (1925-1974)

por Adriana Arpini

Augusto Salazar Bondy desarrolló en su tierra natal, Lima, Perú, intensa actividad académica, política y educativa. En 1950 se graduó de Bachiller en Humanidades y tres años después obtuvo el grado de Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde se desempeñó como profesor durante más de veinte años. A través de su obra se ponen de manifiesto los principales motivos y temas de su praxis filosófica: las problemáticas del hombre, los valores, la educación, la historia de las ideas latinoamericanas y peruanas, la cultura de la dominación.

Su producción filosófica constituye una reorganización crítica de los saberes y las prácticas de su época, en la que se plasman rasgos característicos del pensamiento latinoamericano: afirmación de la subjetividad, búsqueda de una síntesis real superadora de las relaciones de dominación, orientada axiológicamente desde un humanismo integrador de la dicotomía teoría-praxis, rescate de la propia experiencia histórica y cultural, afirmación del futuro como dimensión abierta a nuevas posibilidades de objetivación, concepción auroral de la filosofía.

La obra del peruano alcanzó mayor difusión en América Latina a partir de la publicación de su libro ¿Existe una filosofía de nuestra América? (1968), en el que sostiene la polémica tesis sobre la inexistencia de una filosofía hispanoamericana auténtica y original. Una filosofía tal sólo presenta ciertas peculiaridades distintivas pero no es dable comprobar –según el peruano– que sus frutos sean genuinos y originales. Esta condición es consecuencia de una imagen mixtificada e ilusoria del mundo y del hombre, que obstaculiza una valoración correcta de la realidad y una plena autoafirmación, pues responde a una situación estructural de subdesarrollo, dependencia y dominación. Estos planteos conducen a la consideración de dos cuestiones: la primera intenta responder a la pregunta acerca de cómo debe ser una filosofía hispanoamericana auténtica; la segunda se interroga sobre el significado que tiene tomar a lo hispanoamericano como tema de una reflexión propia. Ambas cuestiones son respondidas en el contexto de la producción salazariana.

En efecto, una praxis filosófica auténtica —tal como surge de la propuesta del peruano— encuentra sustento teórico a partir de una concepción antropológica y axiológica; en la que estriban también las consideraciones en torno a la educación y la puesta en práctica de la reforma educativa peruana, en la que nuestro autor participó activamente a partir de 1969.

Con relación al pensamiento antropológico cabe señalar de manera sintética que el hombre, concebido tanto en su ser individual como social, constituye una tarea para sí mismo; de modo que la existencia humana cumplida se caracteriza por su historicidad, su libertad y originalidad. Dado que es una existencia inacabada, ella se juega en la tensa relación entre enajenación y emergencia, cuya superación exige una dialéctica real, no abstracta, abierta al futuro en vistas de la realización plena de la humanidad de cada uno y de la sociedad.

Ahora bien, las diversas formas de praxis humana están mediadas por valoraciones. Desde un punto de vista crítico-trascendental, abonado por rigurosas exigencias metodológicas, los valores son considerados como condiciones de posibilidad de la acción, es decir, como categorías gracias a las cuales es posible entender el orden racional de las acciones e interacciones humanas.

Sin embargo, a diferencia de los trascendentales a la manera kantiana, en la consideración de los valores Salazar toma en cuenta el complejo entero de la existencia histórica y social, de modo que se trata de categorías históricas, o sea mediaciones ligadas a la cotidianidad de la existencia humana.

Las concepciones del hombre y de los valores no resultan ajenas a las consideraciones salazarianas en torno a la educación, tanto a nivel teórico como práctico. La educación ha de poner a cada sujeto en condiciones de enfrentar situaciones complejas y problemáticas, de modo que no se agota en la transmisión y adaptación a patrones valorativos vigentes que aseguran la socialización, sino que además apuntan a la reconfiguración y/o creación de nuevos patrones valorativos, sobre los que se funda una práctica social y humana liberadora. En este sentido, sostiene Salazar que cabe hablar de educación "propriadamente humana" cuando el educando es puesto en condiciones de autoformarse, buscando sus propias formas de ser y decidir su conducta, creándose y recreándose a sí mismo, y contribuyendo a la marcha histórica de la comunidad de los hombres.

Así pues, el quehacer filosófico auténtico consiste en llevar adelante una tarea crítica de clarificación epistemológica y axiológica de la propia existencia "en la selva de la

objetividad contemporánea, con sus múltiples niveles de realidad y sus sistemas conceptuales cada vez más diversificados y fluctuantes" y, al mismo tiempo ha de proponer los signos y valores que puedan ser utilizados para orientar las maneras propias de existir y hacer historia.

El peruano Augusto Salazar Bondy nació en Lima, el 8 de diciembre de 1925. Realizó estudios superiores en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En 1950 opó al grado de Bachiller en Humanidades, con una disertación sobre "El saber, la naturaleza y Dios en el pensamiento de Hipólito Unanue" y en 1953 obtuvo el grado de Doctor en Filosofía con la tesis "Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser real". Al año siguiente ingresó como profesor en la misma Universidad donde enseñó durante más de 20 años. Tuvo a su cargo las cátedras de Metodología de la Filosofía y las Ciencias Sociales en la Facultad de Educación, de Introducción a la Filosofía y de Ética y Axiología. Dictó y dirigió cursos vocacionales de perfeccionamiento para profesores de Filosofía, cursos de verano de Filosofía y Psicología para profesores de educación secundaria y cursos de Pedagogía Universitaria para profesores universitarios. Fue supervisor de la Editorial San Marcos y de la Librería de la Universidad. Integró el comité de redacción de la revista Educación. Fue miembro de la comisión que elaboró el currículum de la sección doctoral de la Facultad de Educación y se desempeñó como Asesor de Tesis en la misma.

También dictó cursos y conferencias fuera de su país: en 1958 integró el cuerpo docente de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina; en 1967 dictó una serie de conferencias en Alemania, Francia y Noruega; al año siguiente fue profesor visitante en la Universidad de Kansas y en la Universidad Autónoma de México. En 1969 fue Asesor de Estudios Generales en la Universidad de Puerto Rico.

En cuanto a su formación, cabe señalar que entre 1948 y 1950 realizó estudios de posgrado bajo la dirección de José Gaos en el Seminario de Historia del Pensamiento Hispanoamericano en el Colegio de México y también en la Universidad Nacional Autónoma de México. En esta época prepara su disertación sobre el pensamiento de Hipólito Unanue para optar al grado de bachiller. A partir de su contacto con el Maestro Gaos y con Leopoldo Zea surge la necesidad de asumir como parte de su propio programa filosófico la recuperación de la historia de las ideas en el Perú. Tema

al que dedica, además de la disertación mencionada, su trabajo *La filosofía en el Perú, panorama histórico* (1954), el artículo "Las tendencias filosóficas en el Perú" (1962) y su obra en dos volúmenes *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965). Entre 1951 y 1952 viajó a París con una beca para estudiar en L' Ecole Normale Supérieure, donde siguió los cursos de Jean Wahl, Jean Hyppolite y el seminario de Gaston Bachelard en el Instituto de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Sorbona. También viajó a Italia, Suecia, Noruega y Dinamarca y realizó estudios en la Universidad de Munich, donde tomó contacto con Romano Guardini. La formación fenomenológica que recibió tanto en México como en París y Munich se ponen de manifiesto en su tesis doctoral, publicada en 1958 con el título *Irrealidad e idealidad*. También se interesó y estudió el marxismo y la filosofía analítica. Como bien ha señalado David Sobrevilla, a partir de 1961, fecha en que comienza la etapa de madurez de la producción salazariana, el peruano busca integrar en una síntesis superadora las tres grandes tendencias filosóficas de su época —fenomenología, marxismo y filosofía analítica— logrando un reordenamiento profundamente crítico del saber filosófico epocal, cuyo punto de partida y de llegada está dado por la realidad histórica, social y cultural peruana y latinoamericana.

Varias de sus obras fueron distinguidas con el Premio Nacional de Fomento a la Cultura "Alejandro Deustua": *Las ideas del saber y Dios en el pensamiento de Hipólito Unanue* en 1951, *Irrealidad e idealidad* en 1958, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* en 1966.

Entre sus actividades extrauniversitarias cabe señalar que fue fundador y director del Colegio Cooperativo de la Federación de Empleados Bancarios "Alejandro Deustua", sección varones, (1955) y profesor de Filosofía en el Colegio Nacional "Nuestra Señora de Guadalupe" (1960). Con los haberes que percibe por este último trabajo crea en la Tesorería de la Universidad de San Marcos una cuenta especial denominada Fondo de Adquisiciones de la Facultad de Educación y, al año siguiente, otra denominada Fondo de la Cátedra de Metodología y Ciencias Sociales.

También intervino en la vida política de su país, participando en la fundación del Movimiento Social Progresista en 1955. Posteriormente, a partir de 1969, integró la Comisión de Reforma de la Educación del Perú, de la que fue vicepresidente en 1970. En 1971 fue elegido Presidente del Consejo Superior de Educación.

En 1972 la Universidad Nacional Mayor de San Marcos lo nombra Profesor Emérito "como justo homenaje a la conducta integral de Maestro Sanmarquino y

como reconocimiento a los importantes servicios prestados a esta casa de estudios durante más de 20 años".

Augusto Salazar Bondy muere en Lima el 6 de febrero de 1974. Sus restos fueron velados en el Instituto Nacional de Cultura y recibieron honores de Ministro de Estado. En homenaje póstumo el Gobierno lo condecora con la Orden del Sol del Perú en el grado de Gran Cruz.

Como ya quedó señalado, la producción del maestro sanmarquino puede ser considerada como un crítico reordenamiento del saber filosófico epocal. En su reflexión quedan asumidos rasgos que caracterizan al pensamiento latinoamericano: la afirmación de subjetividad entendida como fenómeno emergente; el intento dialéctico de alcanzar una síntesis real, no encubridora de las relaciones de dominación; la orientación axiológica de dicho intento de acuerdo con los valores de la libertad y la dignidad del hombre; la consecuente formulación de un humanismo que busca integrar los momentos de la teoría y de la praxis; la concepción de la filosofía como saber auroral estrechamente vinculado a la afirmación de subjetividad; el rescate de la cultura a través de categorías surgidas de la propia experiencia histórica; la función utópica entendida como crítica de las totalidades cerradas y apertura a nuevas posibilidades de objetivación.

Con el propósito de alcanzar mayor claridad en la comprensión del pensamiento salazariano, abordaremos sucesivamente su concepción antropológica, sus reflexiones en torno a una teoría del valor y su perspectiva teórico-práctica acerca de la educación, teniendo en cuenta que todas estas cuestiones se hallan atravesadas por una reflexión de fondo acerca de la misma praxis filosófica en relación con la praxis política. Reflexión que constituye el eje articulador de toda la producción del peruano y que alcanza una expresión decisiva en el abordaje de la cuestión acerca de la existencia de una filosofía hispanoamericana auténtica y de la cultura de la dominación.

Antropología

Uno de los nudos teóricos del pensamiento de nuestro autor es su concepción del hombre. Tema que está presente desde sus primeros escritos sobre educación confeccionados a partir de 1955 y posteriormente recopilados en el volumen *En torno a la educación* (1965). La problemática antropológica adquiere centralidad en "Bases para un socialismo humanista peruano", escrito en 1961, que circuló como documento interno del Movimiento Social Progresista y fue posteriormente incluido

en el volumen *Entre Escila y Caribdis* (1969). Pero es en el último escrito de Salazar Bondy, titulado "Antropología de la dominación", donde se pone de manifiesto el intento de llevar adelante una reflexión sistemática y un replanteo de la antropología filosófica desde la perspectiva de la dominación. Lamentablemente esta obra quedó truncada por el fallecimiento. El esquema general de la misma, algunos capítulos y notas fueron recogidos y publicados en el volumen *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974* (1995).

A través de los textos mencionados Salazar desarrolla una reflexión acerca del hombre en la que es dable reconocer una mirada atenta a los contradictorios pliegues de la realidad peruana, pero al mismo tiempo pertrechada de herramientas teóricas del pensamiento universal: la teoría aristotélica del movimiento, la filosofía práctica de Kant, la dialéctica hegeliana, el análisis marxiano de la alienación, la teoría crítica de las ideologías, el existencialismo, la filosofía del lenguaje. Todas ellas pasadas por una criba que permita transformar la *crisis de la filosofía* en una *filosofía de la crisis*. Es decir, en una reflexión que penetre los meandros de una realidad humana crítica y conflictiva para comprenderla y encontrar caminos alternativos. De ello resulta, a nuestro juicio, la fecundidad y originalidad del pensamiento antropológico salazariano.

En la perspectiva del autor, la existencia humana cumplida se define por su historicidad, su libertad y originalidad. El hombre es una tarea para sí mismo, se va construyendo progresivamente, tanto en lo que respecta a su ser individual como social. La comunidad no le es ajena; tampoco lo son su corporalidad y su pasado. Desde ellos se proyecta, "no hay hecho humano que comience de cero". Pero el futuro es la dimensión principal del tiempo, en cuanto oportunidad para el cumplimiento de la obra humana. En "Bases para un socialismo humanista peruano" —texto en el que la reflexión acerca del hombre llega a constituir una efectiva teoría antropológica—, Salazar precisa que: "La flecha humana —que ningún modelo físico puede reproducir adecuadamente— tiene esto de peculiar: va construyéndose a lo largo de su trayectoria, distinguiéndose de sí misma e integrándose consigo misma, no existe como entidad acabada sino que se conforma y se da su propio blanco después de ser lanzada" (*Entre Escila y Caribdis*, 165-166).

Por lo mismo que es inacabada, la existencia humana es una tensión permanente entre el pasado y el cuerpo, por una parte, y la apertura al surgimiento de una realidad inédita, por otra parte. Tensión dialéctica que pone de manifiesto el dinamismo de todo

lo humano, es decir, el carácter procesal y abierto a la existencia, a lo que Salazar llama "el ser emergente del hombre". Este se constituye en la historia y lo propio de la historia es el movimiento, entendido como "paso dialéctico a realidades opuestas y sin embargo recuperadoras de la vida precedente". Ahora bien, en este movimiento, tanto el pasado —cuando se enquistaba en estructuras que obturan la posibilidad presente de proyectar el futuro—, como el cuerpo —entendido como anclaje de todas las relaciones humanas—, pueden convertirse en lastre. La realización de la existencia humana queda, entonces, comprometida; resulta degradada y enajenada.

Enajenación y emergencia son, respectivamente, los polos negativo y positivo entre los cuales se juega la "praxis humana". Esta comprende las mediaciones por las cuales los hombres operan sobre el mundo: construyen cosas, formulan ideas, fundan instituciones, se dan valores para vivir. Presenta una estructura compleja cuyos elementos están recíprocamente imbricados: los hombres —la comunidad humana— operan en forma activa y creadora, dentro de los límites fijados por la realidad, sobrepasándolos con el fin de dar cumplimiento cabal al vivir en plan humano; esto es, a la plena universalización de la humanidad expandida y desarrollada al máximo en cada uno de sus agentes: "... la verdadera superación de la vida —dice Salazar— se cumple en los hombres y en los grupos no por la limitación o por la anulación del vivir de los demás, sino por su integración, por la consumación en cada uno de la existencia de todos ..." (*Ibid.*, 174).

En esto consiste la praxis consciente y libre, mas cuando ella queda reducida al circuito necesidad/satisfacción el sentido de la praxis degenera. Es decir, cuando tal mecanismo —que dentro de la estructura dialéctica de la praxis es potenciador de la vida—, queda abstraído de esa estructura y predomina sobre otras dimensiones del vivir, éste se empobrece.

La dialéctica enajenación-emergencia es tema central del diálogo Bartolomé o de la dominación, publicado en 1974. Allí, a través del personaje principal, Bartolomé, expresa Salazar: "... el alienado se pierde en una acción sin libertad ni sentido, como la mula que gira en la noria. Pero el hombre puede también recuperar la dimensión perdida y sobrepasarla. Puede llegar a zonas cada vez más altas de la conciencia, de la acción sobre la naturaleza y de la comunicación con sus hermanos en la tierra. La realidad humana no es unidimensional: tiene altura. Por eso todos los hombres son capaces de levantarse, caer y volver a levantarse; de mudar de condición y de ser varios en la vida" (p. 13).

La culminación de esta dialéctica no puede resolverse en una síntesis aparente, es decir en la integración del dominado dentro del sistema del dominador, es necesario un cuarto momento dialéctico, el de la síntesis real, que consiste en la anulación de la estructura misma de la dominación. Ello comporta la "redefinición de todas las relaciones individuales, sociales y nacionales y de todos los principios y normas de acción, de tal modo que ninguna sujeción del hombre por el hombre pueda subsistir a la antigua dominación" (p. 63). Tal síntesis es anticipada como ideal que, puesto como *a priori* práctico, es orientador de la praxis humana. Sin embargo, siendo ésta una praxis histórica, su análisis fenomenológico muestra el proceso dialéctico en que los hombres pueden levantarse y caer, mudar de condición y ser varios en la vida. De ahí que, antes que una filosofía de la liberación es necesario elaborar una "antropología de la dominación" que provea las herramientas teóricas para comprender la situación real de nuestra condición humana, y que ilumine las vías alternativas de superación.

Antropología de la dominación, es precisamente el título del último trabajo, inconcluso, de Salazar. En ella se propone llevar adelante un replanteo de la antropología filosófica desde la perspectiva de la dominación. En efecto, en la primera parte de esta obra preveía el abordaje de "los grandes momentos de la reflexión antropológica sobre la dominación". Aunque sólo contamos con un esquema y algunas notas sobre lo que hubiera sido su desarrollo, es dable colegir que se trata de una revisión histórica de dicha reflexión, desde el pensamiento oriental hasta el existencialismo sartriano, incluyendo "la reflexión en el Tercer Mundo: Fanon, Black Power, Che Guevara" (p. 286). En una de las notas el autor señala que el primer análisis filosófico donde se pone de relieve la importancia de la relación de dominación para la concepción del hombre se encuentra en Marx, particularmente en los escritos de juventud y en el análisis del valor. La segunda parte del libro proyectado es la que cuenta con un desarrollo más completo; se titula "Fenomenología y lógica de la relación de dominación y otras relaciones afines". El análisis fenomenológico, descriptivo, de la dominación revela que es un fenómeno básicamente humano; es decir, se trata de una relación negativa entre dos entidades humanas, en la que quedan comprometidos lazos psicológicos, sociales y culturales, los cuales pueden adoptar diversas formas: desde extremos tales como la opresión violenta, hasta el enmascaramiento y/o aceptación pasiva de la dominación. Tales formas pueden ser abarcadas en una tipología (de la cual se presenta un bosquejo en lo que hubiera sido el tercer capítulo de la obra). En cuanto

al análisis lógico de la estructura de la dominación, el autor establece que se trata de un modelo real aunque abstracto de la relación en la que A domina a B cuando: a) las acciones, estados y decisiones que benefician o perjudican a B dependen de A en grado significativo y no a la inversa; b) se da una conexión que implica cierta permanencia; c) resulta satisfactoria para A más que para B, aunque en ciertos casos B la acepta y la sostiene; d) acrecienta el poder de A sobre B y sobre la realidad en general, resultando favorable a la afirmación del primero en perjuicio del segundo; e) tiene efecto alienante respecto de B, pues se le imponen pautas existenciales ajenas o contrarias a su principio de constitución interna; f) no es necesariamente destructora de B; g) aunque implica sujetos con conciencia y voluntad, no exige que estos operen con plena conciencia de las condiciones y resultados de la dominación, ni mediante actos cabalmente voluntarios. En síntesis, la relación de dominación es asimétrica, transitiva e irreflexiva. También puede considerársela en su dinamismo, introduciendo un factor diacrónico, que permite apreciar variaciones en más o en menos, sin que ello signifique que la dominación desaparece con los cambios. Correlativos de "dominación" son, por una parte, el concepto de "alienación", entendida como disminución o pérdida del ser o merma de la capacidad para alcanzar su plenitud, y por otra parte, el concepto de "liberación", considerada como relación contraria a la dominación, que favorece el surgimiento o acrecentamiento de la libertad, es decir de la capacidad de actuar sin compulsión externa ni interna según el propio principio constitutivo. La "dialéctica de la dominación y la liberación", tema del cuarto capítulo, se estructura en cuatro momentos: 1) dominación incontestada, 2) dominación cuestionada, 3) dominación combatida, 4) dominación comprendida en su significación estructural. A cada uno corresponden diferentes actitudes por parte del dominador y del dominado. Así, en el primer momento la actitud del dominador es de "cosificación y explotación" respecto del dominado, mientras que éste mantiene una actitud de "aceptación y descontento", impera, entonces, una "conciencia autoritaria"; en el segundo momento el dominador procede a la "mistificación" de la relación e "integración" del dominado, y éste responde mediante actitudes de "integración e identificación", prevalece una "conciencia liberal", pero tal identificación no constituye una superación de la relación de dominación, al contrario, ella se mantiene favorecida por la alienación; en el tercer momento se produce la "ruptura", correspondiendo al dominado la actitud de "rebelión" y al dominador la de "defensa", sin embargo tampoco en este momento de máxima tensión queda cancelada la dominación,

impera aquí una "conciencia revanchista" que no excluye la posibilidad de una dominación inversa; sólo en el cuarto momento surge la posibilidad de comprender, mediante actitudes de "liberación y diálogo" por parte de ambos, el significado estructural de la dominación y la posibilidad de su superación. "Se reclama el reconocimiento de cada individuo y de cada grupo en su humanidad, la promoción de sus propias peculiaridades, contra toda suerte de sofocación y opresión ... Impera en esta fase, que es la de la liberación, una conciencia libertaria humanista." (p. 310).

La alienación hubiera sido el tema del quinto capítulo, del cual sólo contamos con el título: "Alienación y dominación. Raíces históricas de la alienación". Algunos apuntes nos permiten formarnos una idea del tema previsto para el sexto y último capítulo de la "Antropología de la dominación", cuyo título es "Horizonte histórico de la nueva antropología filosófica, una antropología dualista". Se trata, por una parte, de una antropología "concreta" por cuanto parte de los datos de la realidad, tomando en cuenta los aportes de la biología, la psicología, la sociología y la historia. Por otra parte, el horizonte histórico al que hace referencia el título es el del "hombre contemporáneo (1968)", sea como individuo o como grupo, en la perspectiva de las sociedades líderes y en la del subdesarrollo. Menos claro resulta interpretar el sentido del dualismo antropológico al que también se alude en el título. Si se considera que la problemática abordada no es la idea —abstracta— de hombre, sino la relación de dominación que se da entre los hombres concretos, ya como individuos, ya como grupos sociales o como pueblos, a través de la historia; entonces, podemos interpretar que el dualismo está referido a la oposición de los hombres en la relación de dominación: "hombre-mujer, padre-hijo, maestro-alumno, amo y esclavo, acreedor y deudor, médico y enfermo, jefe y subordinado. Dominador y dominado." (p. 313).

Una lectura de esta obra inconclusa y póstuma de Salazar a la luz de los anteriores escritos antropológicos nos permite desbrozar el sentido de una antropología de la dominación. No se trata aquí de pensar al hombre *en* una situación de dominación, como si se tratara de dos entidades que sólo *a posteriori* se conectan entre sí. Sino de pensar desde la relación misma de dominación la compleja problemática de la constitución humana, la antropogénesis, sus formas defectivas y alienadas y las posibilidades de superarlas en vistas de una realización más plena de la humanidad que habita en cada uno. En el diálogo Bartolomé o de la dominación, Salazar plantea, a través del personaje principal, las siguientes preguntas: "¿Acaso no podemos comunicarnos todos y ponernos en razón y hacer pactos si queremos? ¿No se

juntan los hombres y mujeres de un pueblo con los de otro, y tiene hijos y los aman por igual? ¿Juntos no se alegran, sufren, se salvan o se pierden aunque sea distinta su raza? ¿es imposible esto?" (p. 13).

Para una comprensión más acabada de la problemática antropológica y de la dominación en general es necesario profundizar en la propuesta salazariana en torno a una filosofía del valor.

Axiología

La preocupación en torno a los valores es, en la evolución del pensamiento de Salazar Bondy, cronológicamente anterior a su interés por la problemática antropológica. En efecto, sus primeros escritos de axiología datan de 1959, ellos son Jerarquía axiológica y Valor y objeto en estética, en los que predomina un punto de vista ontologista. Pero en escritos posteriores a 1965 —año en que es nombrado catedrático de Ética y Axiología— se vale de la metodología analítico-lingüística para el examen de la problemática axiológica, de modo que es dable advertir modificaciones respecto de las posiciones anteriores, que son paralelas al desarrollo de sus estudios en torno a la problemática antropológica. Los escritos salazarianos sobre axiología, confeccionados entre 1959 y 1970, fueron compilados y publicados en el volumen *Para una filosofía del valor* (1971). A ellos se suman: "Valor, cultura y sociedad" y "Dominación, valores y formación humana", ambos publicados en *Textual*, N° 9 (1974).

Un escrito de Salazar Bondy titulado "La dificultad de elegir" ha sido incorporado en el volumen *El análisis filosófico en América Latina* (1985). En el estudio introductorio a la sección correspondiente sostiene Jorge Gracia que el autor peruano "formado en la tradición continental, comienza a interesarse por los autores analíticos a principios de la década de los sesentas ... Su muerte prematura le impidió desarrollar con mayor profundidad su pensamiento en esta dirección" (p. 469). Efectivamente, como ya se dijo, la mayoría de los trabajos de Salazar sobre la problemática del valor, que fueron publicados en *Para una filosofía del valor* pueden ser agrupados dentro de esa orientación de pensamiento. Acerca de la obra mencionada ha sostenido Javier Sasso que es dable apreciar una "ruptura ... [que] divide al libro en un mínimo sector fenomenológico y en un máximo sector analítico", y agrega que esa ruptura es "el acontecimiento principal de la existencia filosófica de Salazar Bondy" (Cfr. *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*. 1987, p. 13).

Ahora bien, aun cuando el mismo Salazar afirma en la "Introducción" de su obra que adopta el enfoque analítico porque permite rigORIZAR el pensamiento y evitar las dificultades que resultan de planteos de corte ontológico-especulativo, establece ciertos recaudos, pues advierte que "si se lo toma como una vía metódica con múltiples perspectivas, no excluye pasos teóricos más audaces y penetrantes en el sentido de la determinación óptica y del anclaje real de la problemática del valor" (PFV. 11). Una lectura contextualizada, que atiende al momento mismo de producción de los escritos salazarianos, permitiría señalar fecundas instancias superadoras del dominio de la lógica del valor, sin desconocer su importancia. En este sentido resulta relevante el examen de los escritos donde la cuestión del valor y de la valoración es vinculada a la problemática de la cultura de la dominación.

De manera sintética se puede afirmar que para el peruano el punto de partida de la consideración sobre el valor finca en que las diversas formas de praxis humana están mediadas por valoraciones. El análisis que el autor realiza de las teorías axiológicas de su época, tanto subjetivistas como objetivistas, arrojan como conclusión crítica la persistencia del "vicio descriptivista". Es decir, la tendencia a buscar un valor que sea cosa, esencia o cualidad es causa de los más persistentes errores de la axiología y, correlativamente, se advierte una orientación equivocada en la concepción del lenguaje valorativo, que consiste en tratar los términos y enunciados estimativos como formas del lenguaje descriptivo o constativo. "Aunque resulte paradójico el decirlo, dar respuesta a la cuestión de qué sea el valor no requiere necesariamente encontrar una entidad que pueda llamarse *valor*. Puede evitarse esta tentación ontologista sin caer por eso en ninguna forma de nihilismo axiológico. La recta actitud analítica consiste en tratar de determinar qué es lo que comunica el lenguaje valorativo, sin presuponer algún tipo de respuesta y tomando necesarias precauciones contra toda forma de reificación ilegítima del valor" (PFV. 74-75).

Desde el punto de vista de la metodología, el análisis lingüístico —que Salazar considera un instrumento de primerísima importancia para los estudios axiológico—, presenta también un obstáculo que impide penetrar en la problemática propiamente crítica. De ahí la necesidad de completar este enfoque con una reflexión crítica que permita abordar las cuestiones de fundamentación del valor.

El punto de vista crítico-trascendental hace plausible la superación de los problemas planteados por otras teorías axiológicas y salvaguarda, al mismo tiempo, la racionalidad del orden valorativo. Pues de la misma manera que los trascendentales

(en el sentido kantiano, husserliano o wittgensteiniano) hacen posible los objetos, fundando la idea del mundo; así también es posible considerar un trascendental de la acción que cimente la praxis humana objetiva. Los valores son, en este sentido, trascendentales de la acción. Es decir, los valores son categorías gracias a las cuales hay un orden racional de las acciones e interacciones humanas que podemos entender. Dicho con mayor precisión, los valores, en tanto categorías, hacen posible el entendimiento social, ya en el sentido de acuerdo social, diálogo de personas, ya en el de comprensión de lo social. Son, por tanto, "condiciones de posibilidad de lo objetivo, social y humano" (PFV. 141-142).

La caracterización fenomenológica de la experiencia valorativa, que se mueve en un plano anterior a las interpretaciones y a las cuestiones de fundamentación, está referida a la experiencia humana consciente. Ahora bien, a diferencia de la neutralidad característica de la conciencia constativa, la conciencia valorativa presenta como rasgo distintivo el compromiso; es decir, la inclinación a favor o en contra del objeto valorado. En su análisis distingue Salazar los siguientes tipos de vivencias valorativas: la atribución, la realización, la preferencia y postergación, la elección valorativa (Cfr. PFV. 15-61).

La elección, momento decisivo de la experiencia valorativa —tal como la describe Salazar echando mano al método analítico—, presenta una dificultad en relación con la praxis cotidiana, ella es la imposibilidad de eliminar dos situaciones enfrentadas: la arbitrariedad y la no equivalencia de las elecciones. La solución buscada se beneficia de la perspectiva teórica adoptada por Kant al abordar el problema de los juicios sintéticos *a priori*. Se trata, con las salvedades del caso, de adoptar el esquema kantiano postulando una nueva instancia trascendental, el valor, como condición de posibilidad de la acción. Pero, para que dicha solución sea viable es menester observar dos requisitos: 1) eliminar toda especulación metafísica que convierta a los valores en entidades susceptibles de predicación, 2) tomar en cuenta el complejo entero de la existencia histórica, personal y social. De modo que los valores son entendidos, entonces, como categorías al estilo kantiano, pero históricas; es decir, como mediaciones ligadas a la cotidianidad del existir.

Ahora bien, cuando se postula la absolutez de los valores y/o se pretende la universalidad de los patrones valorativos, estamos frente a un caso de encubrimiento ideológico de la diversidad real, que promueve conductas imitativas, mistificadoras e inauténticas. La mistificación valorativa constituye uno de los momentos de la

dialéctica de la dominación que es necesario superar. Consiste en la sustitución total o parcial de un objeto por otro en el momento de la atribución de valor, sin que el sujeto sea consciente del cambio. Es un caso de confusión de valores y puede, incluso conducir a la indiferencia valorativa o a la formulación de patrones de valores indiferentes. Este momento puede ser superado dialécticamente mediante valoraciones críticas y *protovaloraciones*. Esto es, mediante experiencias valorativas originarias, auténticas. Pero, ni aún en este caso es posible prescindir de la intersubjetividad y la historicidad propias de la experiencia valorativa. En situaciones históricas en que se contraponen dos conciencias o dos grupos sociales; o en que el mismo individuo o el grupo entra en crisis y busca nuevas posibilidades de ser, ya no son suficientes los patrones de valor establecidos. Se abre paso, entonces, una conciencia valorativa primaria; es el momento de la creación que hace avanzar la historia.

Por otra parte, el peruano señala una estrecha relación entre dominación, valores y formación humana, pues un análisis antropológico cuidadoso permite advertir que aquello en lo que estriba la dominación es también lo que funda los valores y la posibilidad de la formación humana. Esto es el inacabamiento de la existencia humana, el hecho de que el hombre puede lograrse o malograrse, puede liberarse o perder su ser, en función de valoraciones auténticas que orienten prácticas enderezadas a la autoafirmación y realización individual y social, o de valoraciones inauténticas, alienante y alienadoras. Resulta, pues, de la mayor importancia para nuestro autor poner en relación la cuestiones de la dominación y de la valoración con la problemática de la formación humana, es decir de la educación.

Educación

En el abordaje de este campo problemático, el autor pone en juego un ejercicio crítico de la razón práctica, desde su propia condición de sujeto situado en la trama conflictiva de la realidad histórica, social y cultural del Perú. Pues, al mismo tiempo que expone y cuestiona el modo en que la educación tradicional, oficialmente organizada, ha operado como mecanismo de discriminación y privilegio propone los criterios y los medios concretos de llevar adelante una transformación del quehacer educativo, en el convencimiento de que éste es indesligable de la promoción de un cambio profundo de la sociedad.

La preocupación salazariana por los temas relativos a la educación se manifiesta tempranamente en su producción. El volumen *En torno a la educación* recoge los

trabajos realizados entre 1955 y 1965. Pero su labor en este sentido no se limita al ámbito académico, en 1955 funda y dirige el Colegio Cooperativo de la Federación de Empleados Bancarios. Las bases teórico-doctrinarias de la educación cooperativa, sintetizadas en el discurso de inauguración de dicha institución, se basan en la responsabilidad de todo ciudadano de participar activamente en la vida social, pues "la vida plena del hombre –sostiene– está fundada en la categoría de relación interpersonal ... vivir solidariamente con los miembros de la comunidad ... significa primordialmente aceptar y realizar los valores y las normas que la conciencia moral descubre como patrimonio del ser humano, luchando sin tregua para que todo hombre tenga acceso a los fines superiores y a nadie le sea negado el derecho y las condiciones materiales de realizarlo" (ETE. 20).

La educación, que es tarea de todos los ciudadanos, no puede ser encarada con los criterios de la libre empresa, pues quedaría despojada de su carácter de tarea social realizadora de valores universales, para convertirse en una actividad económica más. De ahí que la educación cooperativa, de raíz solidaria, se presente como alternativa viable frente al vacío organizativo del Estado, principal responsable de la educación en cuanto representación de la nación, llamado a realizar el bien del pueblo.

El asunto de los valores y la valoración no es una cuestión accidental en la concepción salazariana de la educación. El peruano considera indispensable explicitar los lugares comunes acerca de la relación entre valoración y educación. El reconocimiento de valores que comporta el proceso de socialización del niño y el joven, implica comunicar ciertos signos y suscitar ciertas formas de reaccionar frente al mundo, que no se agota por la mera transmisión, sino que demanda una referencia a la valoración misma como acto. Dicho acto involucra una polarización en pro o en contra del objeto estimado, es decir que la conciencia valorativa toma partido: prefiere o posterga, ordena y jerarquiza, gradúa y establece diferencias de cualidad. En este proceso intervienen factores vivenciales de diversa índole: afectivo-conativos del orden del agrado y la satisfacción o del desagrado y la disatisfacción, el deseo y la aversión, también factores intelectuales como el pensamiento relacionante, el juicio y el razonamiento. Así, pues, la educación no puede contentarse con el simple condicionamiento de determinadas respuestas elementales, sino que, so pena de frustrarse como tal, ha de asumir la laboriosa capacitación del sujeto para enfrentar situaciones muy complejas y contrastadas, con alta dosis de problematicidad intrínseca. Por otra parte, la valoración es un proceso social: existen normas y criterios

de valor, patrones valorativos, que son el producto de la decantación social de los diversos grupos, cuya transmisión por medios formales o informales de educación conlleva la formación de hábitos referentes a su uso –al acto de orientar las elecciones según estos patrones denomina Salazar *valoraciones derivadas o segundas*–. Sin embargo, la incomunicación y la pugna de valores ponen en evidencia la existencia de diferentes modos de valoración, ya porque se toma como referencia patrones vigentes para comunidades diferentes, ya porque en la dinámica de la historia, los cambios provocados por el desarrollo del conocimiento o por la necesidad de alcanzar fines antes no imaginados, dan lugar a la emergencia de nuevas valoraciones –*valoraciones originarias o protovaloraciones*–, que constituyen el punto de partida para la configuración o reconfiguración de patrones estimativos sobre los que se funda una nueva práctica social y humana. La educación tiene, entonces, que llevar adelante una triple tarea en relación con los valores. 1º) la transmisión de los valores vigentes y de los hábitos estimativos que posibiliten la integración y el desenvolvimiento social –*socialización*–, 2º) la toma de conciencia de las divergencias de valoración, producto de las diferencias en los patrones estimativos pertenecientes a distintos grupos, y la comprensión de su origen y fundamento, apunta a la *universalización* del hombre, 3º) la formación para la vivencia valorativa original, que capacite para la propia construcción espiritual y para participar en el proceso indefinido de renovación de la vida y de la autoconstitución de la humanidad, en orden al cometido de la *liberación* del hombre.

Los escritos sobre temas educativos posteriores a 1966, a excepción de los destinados a la enseñanza de la filosofía, están contenidos en volúmenes editados en forma póstuma: *La educación del hombre nuevo* (1976), *Educación y cultura* (1979) y también en *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974* (1995).

La participación del peruano en la vida política de su país, enriquece su perspectiva en torno a los problemas de la educación. Intervino activamente en la formación del Movimiento Social Progresista. Como uno de sus ideólogos definía al progresismo como “una actitud positiva proyectada a la realización de un ideal universal de plenitud y bienestar, compatible por todos los pueblos y al alcance de todos los individuos”, pero también como una política que, sostenida en los valores de la praxis libertaria, se encamina a la “superación del orden burgués en una sociedad socialista”, pero sin reconocer ninguna vía única ni fórmula preestablecida, sujeta a metodologías dogmáticas; sino que “a los pueblos en su singularidad, con sus situaciones históricas

concretas, sus condiciones de lugar y de mentalidad colectiva, toca decidir en cada caso la vía, el método y el modo propio de construir la sociedad que responda a las auténticas aspiraciones del hombre” (EEYC. 135-140). Tras participar y fracasar en las elecciones peruanas de 1962, el movimiento se disolvió.

Diversos acontecimientos políticos se sucedieron hasta el advenimiento al poder del régimen militar reformista de Velasco Alvarado (1968-1975), que puede ser considerado como una variante del populismo militar en América Latina, cuyas primeras medidas fueron la nacionalización de la International Petroleum Company y la puesta en marcha de una reforma agraria que afectaba los intereses de las empresas extranjeras, seguidos de la nacionalización de la banca y de complejos mineros.

En 1969 Salazar es convocado y acepta participar en la comisión que tendría a su cargo la Reforma de la Educación. Entiende que dicha reforma es una pieza importantísima para la conquista de objetivos de cambio estructural, que percibe como la justificación de la propia existencia del gobierno de Velasco Alvarado. No interesa aquí juzgar las inconsistencias del modelo populista peruano, ni la percepción que del mismo tuvo nuestro autor. Sí hay que apuntar que por primera vez en la historia del Perú se pone en marcha una evaluación técnica del sistema educativo, que constituye el diagnóstico a partir del cual se proyecta una de las reformas más completas y complejas de la educación en América Latina.

En *La educación del hombre nuevo*, al explicitar el sentido de la educación sostiene Salazar que: “Cabe hablar de una educación *propriadamente humana* –con riesgo de incurrir en pleonasmos– sólo cuando el educando, individuo o grupo, es puesto por la operación educativa en condiciones de autoformarse, de buscar sus propias formas de ser, de decidir libremente su conducta y, de esta suerte, crearse y recrearse a sí mismo indefinidamente, y contribuir desde sí, según sus propias apreciaciones y concepciones, a la marcha histórica de la comunidad de los hombres” (EHN. 16). Rechaza de este modo el “vicio del conservadurismo sustantivo” que busca en la educación un mecanismo para mantener el orden en beneficio de un sector dominante y arroja como resultado la sujeción de los hombres a un estado de cosas que es real, “pero no necesariamente el más justo o el más positivo desde el punto de vista del porvenir humano”. La sujeción a otro, la dominación, no se produce sin pérdida y debilitamiento de la condición humana esencial, pues es una relación fundamentalmente alienante padecida crónicamente en los países del Tercer

Mundo, en perjuicio de las mayorías sistemáticamente marginadas de los beneficios sociales. El resultado es una cultura inorgánica, imitativa y sin potencialidad de autoafirmación, que Salazar llama *Cultura de la dominación*. Frente a esta situación no basta con modificaciones coyunturales, ya sean de forma o de contenido, pues "en educación, como en política económica —dice Salazar—, una simple modernización que no toca la estructura de la dominación y el subdesarrollo, con todas sus secuelas de dominación y despojo, es sólo un paliativo que posterga la solución efectiva de los problemas, cuando no la hace de hecho impracticable" (EHN. 30).

La base que, según Salazar, da sustento a la reforma educativa es "el trabajo creador de personas libres", es decir el trabajo no alienado que favorece la realización cumplida de cada hombre y de la sociedad. De modo que en el trabajo radica también la posibilidad de transformar las estructuras de la dominación. Por esta vía la propuesta salazariana entronca con la tradición del humanismo latinoamericano y, en particular, con el humanismo peruano que tiene en Mariátegui uno de sus hitos.

La educación *en, por y para* el trabajo ha de contemplar, además, tres principios pedagógicos fundamentales: el de la *crítica*, esto es el análisis objetivo de la realidad para comprender los hechos y el sentido de las acciones, ampliando el horizonte de los conocimientos y las prácticas —este principio tiene como referente relacional el mundo objetivo—; el de la *creación*, que suscita la permanente contribución de cada uno en la obra humana —y contiene la relación de sujeto consigo mismo—; el de la *cooperación*, pues ni la educación es posible en soledad, ni la vida se realiza en la egoísta acción insular —apunta al ámbito de las relaciones con los otros—. Todo ello queda sintetizado en el término *concientización*, entendido por Salazar no en el sentido negativo del adoctrinamiento, sino que como opuesto dialécticamente a *alienación*, implica despertar de la conciencia y crítica racional, enderezada a la opción y el compromiso existencial en vistas de la liberación. En sentido estricto el verbo *concientizar*, no es transitivo sino reflexivo, la concientización no se puede imponer. Sin embargo, nadie se concientiza en soledad. Recordando a Paulo Freire, sostiene el peruano que "La manera más simple y más concreta de expresar este hecho decisivo es hablar de *interconcientización*, de la operación que realizan los hombres, apoyándose mutuamente en sus conciencias críticas, y que les lleva desde la clausura hasta la comprensión racional y el compromiso existencial. Si a la reforma educativa peruana se le amputa este elemento de racionalidad crítica, pierde por entero su carácter de acción

liberadora, de levadura de la realización plena de todos los hombres que es la meta del humanismo" (EHN. 51-53).

Pues bien, la transformación de la educación constituye para Salazar Bondy un elemento nuclear para la liberación de los hombres, pero ella es impotente si no está acompañada de cambios estructurales enderezados en el mismo sentido. Su experiencia en la vida política peruana permite explicar —como sugiere David Sobrevilla— el desplazamiento que se opera en los escritos de los últimos años. Si en los escritos anteriores, al hablar de *filosofía* o *cultura* de la dominación, ponía el acento en la caracterización de dichas filosofía o cultura; en los últimos escritos el acento se desplaza hacia la consideración misma de las condiciones estructurales de la *dominación* y de los modos de superarla, sobre el telón de fondo del humanismo.

Praxis filosófica

Se afirmó, por una parte, que Salazar Bondy integra en su programa filosófico el interés por la historia de las ideas; y por otra parte, que su reflexión constituye un reordenamiento crítico del saber filosófico epocal donde se evidencian rasgos característicos del pensamiento latinoamericano. Efectivamente, sus escritos sobre las ideas en el Perú y sobre la existencia de una filosofía latinoamericana auténtica, permiten sintetizar la praxis filosófica del maestro sanmarquino y apreciar su originalidad.

Es bien conocida la posición de Salazar en relación con la existencia de una filosofía latinoamericana auténtica y original. Su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1969) dio lugar a una intensa polémica que contribuyó a fecundar los desarrollos posteriores de la Historia de las Ideas Latinoamericanas. En ese texto, la parte más importante de la reflexión gira en torno a la pregunta acerca de cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y si ha contado con una filosofía original, genuina o peculiar. Para dar respuesta a estas cuestiones el autor apela, por una parte, a la descripción del proceso histórico del pensamiento filosófico hispanoamericano y al examen de la calidad y alcance de sus productos intelectuales; por otra parte, al análisis de las interpretaciones realizadas y de las argumentaciones acerca de nuestra filosofía. La conclusión a la que arriba es desalentadora: "Sin negar que pueda existir en el futuro, creemos que no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia sabia doctrinaria ... En síntesis, concedida la peculiaridad del filosofar hispanoamericano,

no se ha establecido 1) que sea genuino y 2) que haya dado frutos originales" (¿EFNA? 107-108).

La causa de la inautenticidad estriba –según el autor– en que el filósofo construye una imagen mixtificada e ilusoria de sí mismo y del mundo, no logra una autoafirmación plena ni una valoración correcta de su realidad, tiene una existencia alienada. Pero tal alienación no es sólo un problema de la conciencia individual, sino que responde a causas estructurales que afectan a nuestra América y al Tercer Mundo y que se explican en términos de subdesarrollo, dependencia y dominación.

Puede objetarse que en su análisis Salazar toma en cuenta prioritariamente el desarrollo de la filosofía académica, prestando menos atención a formas de pensamiento que alimentaron la praxis en momentos de emergencia de nuestros pueblos; no obstante, la polémica a que dio lugar y las reflexiones enderezadas a superarla, arrojaron como resultado positivo una renovación en el ámbito disciplinar y metodológico de la Historia de las Ideas latinoamericanas. Renovación cuyos gérmenes están de cierta manera presentes en la propia reflexión salazariana.

Otras dos cuestiones quedan planteadas en ¿Existe una filosofía de nuestra América?: por una parte, cómo debe ser, en sentido normativo, una filosofía hispanoamericana auténtica; por otra parte, si es posible y cuál es la significación de tomar a lo hispanoamericano como tema para la construcción de una filosofía propia. Las respuestas a estas dos preguntas, sobre las que centraremos nuestra atención, han de ser buscadas en la totalidad de la producción salazariana. De este modo podremos perfilar tanto el contenido como la forma de una praxis filosófica latinoamericana. Praxis que en su reflexión se encuentra inescindiblemente vinculada a la tematización de una concepción antropológica y una teoría de los valores, que la fundamentan.

En su trabajo sobre *La filosofía en el Perú* sostiene Salazar: "Las insuficiencias y debilidades de nuestra filosofía, que subsisten pese a los esfuerzos y progresos actuales, no son pues rasgos negativos de la filosofía tomada separadamente y como tal, sino efectos sintomáticos de una falla más honda y fundamental que afecta a nuestra cultura y a nuestra sociedad en conjunto ... la filosofía peruana tendrá inevitablemente carácter reflejo y ancilar mientras exprese la situación histórica de una comunidad alienada. Hoy su autenticidad –defectiva y dolorosa– es paradójicamente su carencia de originalidad. Y lo será mientras la sociedad y la cultura peruanas estén bajo el signo de una dominación que compromete todos sus valores" (p. 118).

Tal paradoja, que afecta al hombre y a la cultura, significa una grave dificultad, y en más de un caso imposibilitan la tarea de elucidar los valores auténticos y los que no lo son. En tal situación, el pensamiento que forma parte de la producción cultural, "funciona como una gran superfetación misticadora", es alienado y alienante. El quehacer del filósofo, si quiere ser auténtico, ha de ser crítica filosófica, porque "... la clarificación de nuestro propio camino existencial en la selva de la objetividad contemporánea, con sus múltiples niveles de realidad y sus sistemas conceptuales cada vez más diversificados y fluctuantes, pide una criba epistemológica y axiológica de las categorías y los principios del conocimiento y la acción, de los signos y valores que pueden ser utilizados como formas de ordenamiento del mundo, es decir como maneras de existir y hacer historia" (EEYC. 112). Se trata de llevar adelante una praxis filosófica exigente. Por una parte, ha de responder a las demandas de un pensar riguroso y estricto, mediante la utilización de los métodos e instrumentos de análisis más perfilados de la producción filosófica universal; sin llegar a hipostasiarlos o a convertirlos en modelos absolutos. Antes bien, se trata de mantener una severa actitud crítica, tanto en el momento de la selección como en el de la implementación de dichos métodos e instrumentos. Por otra parte, ha de satisfacer la exigencia de sumergirse en la sustancia histórica de nuestras comunidades, a fin de esclarecer las situaciones negativas y potenciar los valores y categorías que la expresan positivamente, vigorizando su capacidad de traducir necesidades y aspiraciones en acciones tendientes a cancelar las formas de existencia enajenada. Esto trae aparejado otro requerimiento, el de un obrar conjunto ordenado al logro de la integración hispanoamericana. Aspiración que no resulta contradictoria con la heterogeneidad intrínseca de la región, pues arraiga en el reconocimiento de realidades históricas y culturales diversas. Por último, cabe señalar que el carácter de reflexión estricta, que Salazar reclama a la filosofía, no significa un divorcio entre la faz teórica y la faz práctica. Tal escisión abortaría todo intento de reflexión fecunda. Al contrario, una praxis filosófica serena y crítica, atenta a las exigencias planteadas, permitiría, en la perspectiva del autor, encaminar a la filosofía por "el filo acerado que separa la autenticidad de la alienación", y ser "mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro" (¿EFNA? 124-125).

En síntesis, sus análisis en torno a la antropología, a la teoría de los valores, a la educación, a la cultura y al desarrollo de las ideas hispanoamericanas ponen de manifiesto el momento teórico fundante de una praxis filosófica auténtica, que

satisface las exigencias de rigurosidad y crítica, y permite vislumbrar cuál es el sentido normativo de una filosofía que toma lo hispanoamericano como tema de una reflexión propia. Praxis filosófica articulada por el peruano como respuesta alternativa y crítica respecto de las formas de encubrimiento y alienación, que es rigurosa y exigente en lo referente a su metodología, y se presenta como "mensajera del alba" en cuanto constante búsqueda de la autenticidad, presionando sobre los límites del presente hacia un futuro posible.

Bibliografía

Libros de Augusto Salazar Bondy:

Irrealidad e identidad (1958); La epistemología de Gastón Bachelard (1958); Introducción a la filosofía (1960); Iniciación filosófica (1963); En torno a la educación (Ensayos y discursos) (1965); Lecturas Filosóficas, Selección, Introducción y Notas por Augusto Salazar Bondy (1965); Historia de las ideas en el Perú contemporáneo (1965); Breve vocabulario filosófico (1967); Breve antología filosófica (1967); La filosofía en el Perú. Panorama histórico (1967); Didáctica de la filosofía (1967); ¿Existe una filosofía de nuestra América? (1968); Un tema de Gaos: abstracción y verdad (1970); Para una filosofía del valor (1971); Entre Escila y Caribdis (1973); Bartolomé o de la dominación (1974); Textual N° 9, Revista del Instituto Nacional de Cultura de Lima, Dedicada a A.S.B (1974); La educación del hombre nuevo. La reforma educativa peruana (1976); Educación y Cultura (1979); Dominación y liberación. Escritos 1966-1974 (1995).

Escritos sobre Augusto Salazar Bondy:

Javier Sasso, La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos (1987); David Sobrevilla, La filosofía contemporánea en el Perú (1996).

Juan Carlos Scannone (1931)

por Dina V. Picotti

Juan Carlos Scannone, doctorado en la Universidad de München con una tesis acerca del pensamiento de M. Blondel, Sein und Inkarnation (1968), se destaca desde entonces por una creciente orientación hacia un planteo inspirado en la experiencia histórico-cultural latinoamericana. Ello se traduce en una nutrida serie de publicaciones filosóficas y teológicas, así como en su actividad académica en la cátedra, en la dirección insitucional y en grupos de investigación nacionales e internacionales.

Se trata de una 'filosofía inculturada', en tanto intenta articular conceptualmente el nivel simbólico de la sabiduría de los pueblos latinoamericanos, como horizonte crítico para el diálogo con otros esfuerzos en este sentido, con replanteos de la filosofía como los que pasan por la hermenéutica, el lenguaje y la comunicación y con el sistema civilizatorio hoy globalizado y sus consecuencias.

Reconoce tres momentos en la historia reciente del pensamiento latinoamericano: el surgimiento de la 'filosofía de la liberación' hacia los años '60, que en relación con las teorías de la dependencia asume sobre todo el planteo de la alteridad y su trascendencia ética desde la concretez de la situación socio-histórica. Un segundo momento, lógico y cronológico, desarrollo de una de las líneas internas del anterior, en el que se acentúa la exploración de la positividad propia de América Latina, a través de una hermenéutica histórico-cultural, para explicitarla y articularla conceptualmente como aporte a la filosofía universal y orientación de la praxis en todos los ámbitos de la vida. Ello conduce en un tercer paso a la elaboración de nuevas categorías y al replanteo de otras, que permiten reinterpretar la tradición filosófica con un nuevo punto de partida, desde un horizonte propio y diferente de inteligibilidad, caracterizado como del 'estar', en comparación con el filosófico griego del 'ser' y el judeo-cristiano del 'acontecer', que constituyeron la tradición occidental.

Así como este pensar plantea la posibilidad de una trasposición especulativa de la racionalidad sapiencial para articular una filosofía con arraigo cultural y orientación ética, sin perder por ello racionalidad científica, también cree factible

reubicar sapiencialmente la racionalidad científico-tecnológica en el proceso concreto histórico cultural y socio-político-económico, indicando algunas pistas.

Se trata de un aporte universal situado, en tanto la reflexión se ubica en la experiencia histórica latinoamericana, moviéndose en el círculo hermenéutico que se da entre comprensión de ser e historia, y en la distinción de sus momentos semántico, sintáctico y pragmático en juego.

Nacido en Buenos Aires, Argentina, se doctoró en Filosofía en la Universidad de Munich con una tesis acerca del pensamiento de la acción de M. Blondel, *Sein und Inkarnation*, 1968. Se destaca desde su retorno a la Argentina por una creciente orientación hacia una filosofía inspirada en la experiencia histórico-cultural latinoamericana. Ella se traduce en una nutrida serie de publicaciones filosóficas y teológicas, así como en la docencia universitaria, en la dirección institucional académica –Universidad del Salvador, área San Miguel (Pcia. de Buenos Aires)– y en una destacada participación en reuniones internacionales, grupos de estudio e interrelación con pensadores y movimientos que manifiestan este mismo interés.

Entre sus obras filosóficas, además de numerosos artículos aparecidos sobre todo en las revistas *Stromata* y *Cias*, cabe citar como compil. y coautor *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, 1984; *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, 1990; *Weisheit und Befreiung*, 1992; compil. con M. Perine de *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, 1993.

En una de sus obras filosóficas principales, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, explicita su propio planteo en continuidad con esfuerzos anteriores y también en diálogo con replanteos de la filosofía contemporánea. Se trata de una 'filosofía inculturada', en tanto intenta articular conceptualmente el nivel simbólico de la sabiduría de los pueblos latinoamericanos, como otro modo del pensar y horizonte crítico para tal diálogo.

Scannone reconoce tres momentos en la historia reciente del pensamiento latinoamericano hacia una filosofía inculturada: 1. El surgimiento de la 'Filosofía de la liberación' con Enrique Dussel como uno de sus principales representantes, bajo la influencia de las teorías de la dependencia en ciencias sociales, del cuestionamiento del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy a la filosofía

latinoamericana propuesta hasta el momento, y de los primeros esbozos de la teología de la liberación, aunque ya con la conciencia de querer superar una mera dialéctica dependencia-liberación desde lo nuevo y propio de la alteridad latinoamericana. Para la comprensión de ésta fue importante el planteo fenomenológico de la alteridad y trascendencia éticas de Emmanuel Levinas –*Totalité et infini*, 1961–, cuestionando toda totalización de la relación sujeto-objeto y aún la mismidad del pensar heideggeriano del ser; es asumido por la filosofía de la liberación pero comprendiéndolo no sólo éticamente sino también desde una situación socio-histórica. Scannone si bien reconoce la legitimidad e importancia del enfoque centrado en la oposición dependencia-liberación, señala también el riesgo de no ser suficientemente críticos con respecto a los presupuestos filosóficos de los instrumentos analíticos-sociales empleados para pensarla y de plantear abstractamente la alteridad, sin una suficiente consideración de lo positivo propio de América Latina, su novedad, no reducible a la negación de la dependencia y de la opresión. 2. Ello llevó a un segundo momento, lógico y cronológico, en el que se acentúa la búsqueda de esa positividad a través de una hermenéutica histórico-cultural. Fueron precursores en este sentido los trabajos que ya había iniciado Rodolfo Kusch y la revalorización teológica y pastoral de la religiosidad popular, que promovían algunos pensadores teológicos como Lucio Gera. Se reconoció a la 'sabiduría popular' como mediadora entre la cultura popular, es decir una historia, estilo de vida comunes –símbolos, narrativa, religiosidad, etc.– y el pensamiento filosófico, por cuanto ofrecía como contenido el último sentido de la vida y como forma una racionalidad peculiar, sapiencial. La filosofía debía explicitarla y articularla conceptualmente, desgajando su momento especulativo, al servicio de un aporte filosófico universal de América Latina. Este segundo momento significó para Scannone no una superación del primero sino el desarrollo de una de sus líneas internas, así como fuera de Argentina se desarrollaban también otras, según sus propias experiencias históricas. 3. En esta tarea, un tercer paso consistió en la elaboración de nuevas categorías y el replanteo de las vigentes desde la sabiduría popular latinoamericana como lugar hermenéutico, en un círculo entre la precomprensión de la tradición filosófica y la novedad de sentido descubierta por el análisis y la interpretación interdisciplinar de la cultura popular y de la historia latinoamericanas, que permitió reinterpretar a la tradición filosófica y a éstas, tal como lo muestra la obra colectiva *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*.

Un nuevo punto de partida

Aparece de este modo un nuevo punto de partida del filosofar, desde un horizonte inteligible propio y diferente, que Scannone siguiendo a Kusch llama 'del estar', en comparación con el griego metafísico del 'ser' y el bíblico del 'acontecer'. El primero, que se podría caracterizar por los rasgos de identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad, había originado en Occidente el surgimiento de la filosofía y su logos de la identidad y de la necesidad inteligible, la búsqueda de la unidad originaria de todo ente en el ser como espíritu y fundamento, y posteriormente el despliegue de las ciencias. El segundo, que se podría distinguir por los rasgos de alteridad o diferencia, gratuidad, misterio e historicidad o novedad, planteaba la libertad como comienzo absoluto y abismo, el acontecer gratuito de la creación y de la historia de la salvación. En la interrelación de ambos se desplegaría toda la historia de la filosofía occidental; interrelación fecunda que permitió, por ej., el surgimiento de la doctrina tomista de la *analogía entis*, y pensar el símbolo, con su reserva inagotable de sentido, sin reducirlo desde una lógica de la identidad a concepto.

El horizonte del 'estar' se caracterizaría, comparado con las anteriores notas, por la ambigüedad, destinalidad, abisalidad y arqueicidad. Se trata de un 'nosotros estamos' como primera forma de la sabiduría de los pueblos, experiencia inmediata que no puede ser totalmente mediada por la reflexión autoconsciente, y que por ello resulta irreductible. En cuanto arraigado en 'la América profunda' se distingue del 'ego cogito' y del 'estar en el mundo' de la tradición filosófica; es sujeto comunitario del estar, del ser y de la historia, del pensar sapiencial y del lenguaje simbólico que lo articula, y por lo tanto del filosofar que de allí parte; no resulta de la universalización del yo, ni es el sujeto trascendental de la relación sujeto-objeto, sino que implica el tú y el él, no reductibles al yo. Su lenguaje no emplea una universalidad abstracta, ni concreta al modo hegeliano, sino lo que Scannone denomina —con Mario Casalla— un universal situado, en tanto no parte de la relación cognoscitiva o técnica del hombre con la naturaleza, sino desde una relación ético-religiosa, desde un estar arraigado a la 'tierra', que en tanto lugar de habitación de una comunidad histórica se distingue de la noción moderna de naturaleza.

Es un filosofar caracterizado por la eticidad del saber que sabe esa experiencia, que sabe la verdad en una relación ética intrínseca al nosotros, aunque ese saber no se reduzca al ethos. Se trata de una verdad que tiene que ver con la justicia, de modo semejante al planteo bíblico; de una eticidad que no se reduce a la moralidad, sino

que posee una dimensión política y geocultural —nosotros como pueblo, comunidad orgánica—, sin prescindir de su dimensión trascendente y universal.

Tal relación ética es al mismo tiempo religiosa, en cuanto se juega no sólo horizontalmente entre los hombres, sino también verticalmente con lo divino, momento incondicional y trascendente que la desborda como su trasfondo último y su juicio, y no sólo en una dimensión uránica sino también ctónica, es decir de la madre tierra, sagrada, en la que se arraiga y acoge el nosotros, como raíz numinosa de su estar. Es por lo tanto también una sabiduría religiosa, es decir un saber del misterio raigal e indisponible y del incondicionado en la interpelación y juicio éticos de la libertad.

Esta doble religación simbólica y ética a la trascendencia revela la no-autosuficiencia o pobreza ontológica del 'nosotros', que caracteriza a la sabiduría de los pueblos; es saber del Absoluto pero no absoluto, no determinado a priori en sí mismo, previamente a la experiencia ético-religiosa del 'nosotros estamos', sino a través del diálogo ético-religioso y de la mediación simbólica, que supone la alteridad ética y el enraizamiento en un misterio previo a la libertad. De allí que el saber sapiencial no se determine sólo teóricamente sino también ética y poéticamente, porque para discernir la verdad viva es necesario que también entre en juego la interpelación ética y la apertura responsable a ella. Por su parte la mediación simbólica es al mismo tiempo poética, ético dialogal y sapiencial.

Racionalidad sapiencial y racionalidad crítica

Así como plantea la posibilidad de una trasposición especulativa de la racionalidad sapiencial para articular una filosofía con arraigo cultural y orientación ética sin perder por ello la racionalidad crítica, también creo que es posible reubicar sapiencialmente la racionalidad científico-tecnológica en el proceso concreto histórico-cultural, indicando algunas pistas, en estado de cuestionamiento más que de segura afirmación, como:

1. La contribución crítica de la sabiduría popular al discernimiento histórico-cultural concreto de los presupuestos antropológicos, ontológicos y éticos, tanto de las teorías científicas y modelos técnicos como de su uso histórico: criticando los presupuestos que se oponen al sentido humano en tanto tal o de nuestra cultura; o a la puesta en práctica en un contexto que hace a las teorías o modelos injustos y amenazadores de la identidad cultural, como en el caso

del ethos de la modernidad centrado en la voluntad de poder; o discerniendo el plus ético de sentido que pone en juego la racionalidad científico-tecnológica para sus proyectos.

2. La contribución positiva que puede hacer aquella al surgimiento autónomo de teorías científicas o técnicas que mejor respeten al arraigo cultural y a la orientación ética de justicia.
3. Algunos elementos de una teoría filosófica de la racionalidad aportados por la racionalidad sapiencial, que podrían contribuir a replantear la racionalidad científico-tecnológica, sobre todo de las ciencias humanas, sociales, históricas, en tanto racionalidad.

Los caracteres del logos griego que posibilitaron el surgimiento de la filosofía como ciencia y luego de las ciencias particulares y técnicas fueron los de identidad, inteligibilidad determinada, necesidad y universalidad. Desde la sabiduría popular es posible repensar la identidad del concepto, no como la identidad abstracta de la lógica formal, ni como identidad dialéctica, sino como identidad plural, a partir de la experiencia de la identidad plural ética del nosotros-pueblo, en el que se unen alteridad, distinción y trascendencia; de la identidad plural del símbolo en la unidad de distinción de lo divino y humano, trascendencia e inmanencia, intelecto, afecto e imaginación, espíritu y cuerpo, social y personal; de la identidad plural de una tradición de interpretaciones fieles pero históricamente nuevas.

Es posible repensar la determinación inteligible, por cuanto en la experiencia ética del nosotros y en la sapiencial del símbolo y de la tradición histórica, la sabiduría popular conoce una determinación que no es mera negación limitativa, ni una negación de la negación, dado que la mismidad no se determina sólo negativamente sino también en forma positiva a través de la alteridad ética, siendo entonces posible pensar el singular no sólo como un caso o momento del universal sino en su propia determinación positiva. La afirmación no se reduce a la otra cara de la negación o a la negación de la negación, de modo que el uso del concepto es determinado porque implica negación, pero abierto porque la determinación es positiva, no limitada a aquella. La necesidad inteligible de un sentido realizado a posteriori, que no excluye la previa sobre-determinación semántica ni la libertad histórica: por ser determinado es necesario e inteligible, por ser abierto tal necesidad inteligible no se reduce a mecanicidad, compulsión o movimiento dialéctico, tiene un ritmo y estructura analógicos; mientras la necesidad causal y matemática no serían sino modos

abstractos y deficientes de tal necesidad inteligible superior. Lo universal que inspira una sabiduría popular que conoce la universalidad humana situada del nosotros-pueblo y del símbolo, no es abstracta con respecto al contenido, ni el universal concreto hegeliano, sino un universal situado que no nivela sino respeta las diferencias.

El nosotros ético-histórico

Este nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana conlleva una comprensión del nosotros ético-histórico, sea desde la ontología como desde la ética. Scannone lo explicita en diálogo entre otros con la 'comunidad de comunicación' de Karl-Otto Apel y con la alteridad ética según E. Levinas, para por fin considerarlo en la historia concreta latinoamericana, cuya experiencia servirá tanto a la crítica ontológica de proyectos histórico culturales inauténticos o deficientes, cuanto para proponer líneas metafísicas de una mediación ético-histórica de valores hacia la liberación del nosotros-pueblo latinoamericano en fidelidad a su historia, así como para una contribución filosófica universal al problema.

Toma como referencia e interlocutor del diálogo al giro lingüístico operado en la filosofía occidental, en lugar de la reflexión sobre el ser de la metafísica clásica y sobre la subjetividad de la filosofía moderna. Ello no equivale a una mera sustitución sino que incorpora a aquellas cuando en la reflexión acerca del lenguaje se integra a los momentos semántico y sintáctico también el pragmático, es decir, el sujeto hablante y sus interlocutores, la comunidad intersubjetiva de comunicación, radicalizando de este modo la síntesis trascendental de la apercepción kantiana en la síntesis trascendental de la comunicación, según lo formula K.-O. Apel. Trascendental porque se trata del *a priori* o condición de posibilidad y de validez de todo pensar y actuar significativos, de todo posible consenso y acuerdo; éste implica una comunidad ilimitada de comunicación, cuyos miembros sean el sujeto hablante y todos sus virtuales interlocutores.

Pero se impone el diálogo, no sólo entre los investigadores sino también entre las diversas perspectivas culturales, en búsqueda del consenso crítico, entendido como la unidad del sentido y del acuerdo en la diferencia, dándose voz a las distintas perspectivas hermenéuticas histórico-culturales. El diálogo pretende ser filosófico y por lo tanto de valor crítico y universal, y en relación con la tradición, pero además entablado desde la propia perspectiva histórica y cultural, la que llevará a confrontar la mencionada síntesis trascendental de la comunicación con el nosotros ético histórico.

Scannone asume el replanteo de la subjetividad, pero no como intersubjetividad trascendental, ni sólo como la comunidad ideal de comunicación que se ofrece en la comunidad real, sino también y ante todo como el nosotros ético e histórico, hecho de razón y de experiencia, universal y situado, pues considera la alteridad ética e histórica del otro, en el seno de la comunicación, irreductible a todo *a priori* trascendental y a toda totalización dialéctica. En cada nosotros ético-histórico se da una instancia originaria, fundante y estructuralmente constitutiva, la cual en su identidad analógica y plural respeta las diferencias tanto éticas (entre yo, tú, él, nosotros y los otros nosotros, entre los modos éticos de aceptación y de rechazo) como históricas (hermenéutico-culturales y socio-materiales), con lo que se respeta no sólo la irreductible alteridad del otro sino también la libre puesta en juego de la comunicación y la imprevisible novedad histórica, que son exigidos por la índole propia de la comunicación y de la comunidad de comunicación; logos racional e inteligible pero a la vez de la libertad, la gratuita intercomunicación y la historia.

Aunque no es el nosotros ético-histórico quien funda y constituye el sentido, sino el sentido primero y último, que al mismo tiempo es misterio, bien y realidad, principio y fundamento tanto de la comunicación como del nosotros, en cuanto comunidad de comunicación y del posible acuerdo crítico entre sus miembros. Interpretamos, en tanto se da en el nosotros ético-histórico un acaecer de ser. Enfocando tal nosotros ya no desde la filosofía primera sino desde la perspectiva ética y en relación con el aporte de Apel a la explicitación de su racionalidad, el logos que la funda y especifica es incondicionadamente normativo de la comunicación y la comunidad de comunicación, que implica universalidad y respeto de la irreductible alteridad de todo otro, a saber universalidad y diferencia; en tanto nosotros ético-histórico, involucra además las mediaciones históricas de la libertad.

Se trata de un aporte universal-situado, en tanto la reflexión se sitúa en la experiencia histórica latinoamericana, moviéndose en el círculo hermenéutico que se da entre comprensión de ser e historia. Se sirve de la categoría de ethos cultural, es decir de un modo de vivir y habitar un mundo que tiene una comunidad histórica, y de la distinción de sus momentos semántico —o sea al trasfondo de sentido, valores, símbolos, memoria, experiencia histórica y obras culturales—, sintáctico —la articulación en estructuras e instituciones— y pragmático —que los pone en juego, en obra, con libertad ética, en el drama de la historia—.

Pero las opciones ético-comunitarias no son unívocas ni homogéneas en los distintos sectores sociales, a pesar de que haya opciones fundamentales que puedan atribuirse a la comunidad en tanto tal y analógicamente a sus distintos componentes. Tanto la experiencia de proyectos históricos opresores o ineficaces de mediación de valores, como la de otra línea histórica de mayor humanización, le sirven a Scannone para repensar la interrelación dialógica y dialéctica entre los momentos de afirmación y negación propios de la estructura ontológica de la pragmática mediadora auténtica, llegando a la conclusión de que tal pragmática es una mediación ética-histórica cuyo paso por la negación alterativa, que incluye, transforma y trasciende la mera negación de negación, se arraiga en una primera afirmación resistente y se orienta hacia una afirmación eminente, logrando una nueva síntesis vital, un nuevo paso cualitativo en la vida del ethos cultural del nosotros ético-histórico.

Racionalidad sapiencial, filosofía de la religión y teología

La experiencia histórico-cultural latinoamericana aporta también a una filosofía de la religión a través del redescubrimiento y revalorización de la religiosidad popular, de su lenguaje simbólico y de la sabiduría popular que en el mismo se manifiesta. Scannone estima que urge iluminar el camino de la filosofía desde la novedad de sentido procedente de la actual experiencia cultural, espiritual y pastoral latinoamericana. En la cuestión de Dios y en el acceso trinitario al mismo, es decir por mediación del símbolo, la analogía y la conversión del corazón, el pensamiento filosófico que había partido de la sabiduría popular latinoamericana encuentra una especie de coronación especulativa y también su piedra de toque.

Entendiendo por sabiduría religiosa el momento de sentido que acompaña a la religión como acto personal y comunitario de relación del hombre con la dimensión de lo sagrado, señala que la misma se media y encarna en el lenguaje, sobre todo simbólico y analógico. Toda cultura implica en su núcleo ético-mítico —Ricoeur— un sentido último de la vida y la muerte que la caracteriza y que desde su situación de cultura determinada posee sin embargo un valor universal. No se trata evidentemente de un universal abstracto, que se daría de modo unívoco en cada cultura, cambiando sólo de formas accidentales, ni de un universal concreto que de manera dialéctica subsumiría a los particulares, sino de un universal situado, que hermenéutica y analógicamente es sabido como el mismo pero que no puede ser adecuadamente objetivado en saber representativo ni dialectizado en saber absoluto,

sino se expresa en y a través de los símbolos histórico-culturales en los que se dice, pudiendo ser interpretado en lenguaje analógico por la reflexión especulativa, sin agotar lo simbólico.

Al hablar de mediación simbólica, se refiere a ésta distinguiendo tres aspectos: una dimensión semántica, en cuanto el símbolo significa un segundo sentido, simbólico, trascendente, en y a través de un sentido primero, literal, inmanente, al cual en cierto modo suspende pero no destruye, sino que presupone en una especie de unidad plural; una dimensión pragmática, propia del sujeto de la creación, uso o apropiación del símbolo, un nosotros o un yo en el seno del nosotros-pueblo, participante de una misma cultura, o de un nosotros-iglesia en la comunión de una misma religión: dado que el símbolo acontece sólo en un uso simbólico, en actitud de apertura, éxodo y trascendencia ética, mientras toda actitud de absolutización del sujeto o de su correlato transforma al símbolo en ídolo; una dimensión sintáctica, es decir la estructura lógica de mediación, movimiento lógico de eminencia, o paso de una instancia positiva a otra más positiva, sin pasar por una negación, sino solamente por la alteridad, distinción, en la unidad plural de un sólo movimiento.

La consideración de la mediación simbólica abriría el camino para repensar la mediación analógica. Para que la interpretación reflexiva del símbolo en concepto, no reduzca unívocamente el sentido del sentido propio del movimiento de mediación simbólica, sino que esté a su servicio, es necesario que la estructura lógica y el movimiento de mediación del símbolo puedan ser transferidos al orden del concepto y de la mediación especulativa por medio de la analogía. Esta implica una primera afirmación de un sentido positivo, que pasando por la negación –no abstracta e indeterminada, ni dialéctica, sino del modo representativo y categorial de concebir y predicar el sentido en la primera afirmación– llega a una segunda afirmación de eminencia –no cuantitativa o extensiva sino de trascendencia del sentido que se da en el acto de afirmar–, liberando su exceso. De modo semejante a la mediación simbólica, el uso auténtico del pensamiento y lenguaje analógicos está condicionado por la libre apertura ética a la verdad, que gratuitamente se revela en y a través del movimiento especulativo de la analogía, signado por la libertad indisponible de la trascendencia, como por la del pensar humano liberado, tanto personal como comunitario, que la acoge especulativamente.

Este nuevo punto de partida filosófico desde la experiencia histórico-cultural latinoamericana y su explicitación temática significan para Scannone la posibilidad de

iluminar a una teología especulativa en perspectiva también inculturada, tal como aparece en otras dos obras, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, 1987 y *Evangelización, cultura y teología*, 1990, y en múltiples artículos de su autoría.

Una lógica de la gratuidad

La reflexión filosófica acerca y a partir de la experiencia histórico-cultural latinoamericana, su lenguaje y narrativa, su religiosidad y la pastoral, las formas organizativas económicas, sociales y políticas populares, el comunitarismo tradicional y el actual neocomunitarismo de base latinoamericano, etc., abre una nueva perspectiva de la gratuidad, tal como aparece en J. C. Scannone-M. Perine, *Irrupción del pobre y reflexión filosófica. Hacia una nueva racionalidad* y diversos artículos, que ilumina los diferentes aspectos de la problemática.

De este modo, es posible descubrir un nuevo punto de partida para una antropología ("Aportes para una antropología filosófica desde América Latina", en J. C. Scannone, M. M. de Aquino, G. Remolina (compil.), *Hombre y sociedad*, 1995, p.15-22). Porque las experiencias mencionadas, que se caracterizan por su índole comunitaria, solidaria, sapiencial, de gratuidad vital –religiosa, ética, estética–, y de reciprocidad interpersonal, trascienden a una antropología centrada en la autoconciencia o en el ego (sea el yo pienso, actúo o trabajo, sea un yo empírico o trascendental, un yo individual o colectivo, clase, raza, nación, pueblo...), o en la alteridad ética y gratuidad dialógica del tú –Levinas–, si bien ha de ser tenida en cuenta, para partir del 'nosotros' de la comunidad ético-histórica de comunicación en cuanto tal y en cuanto posibilidad real de comunión. No subsume a las personas individuales, ni se reduce a la suma de éstas, ni comporta un dialéctico plus totalizador (al modo hegeliano), ni se reduce al mero ser-con –Heidegger–, sino que presupone la interrelación yo-tú-él y si se da un plus no es sustancial o cuantitativo, ni trascendental o dialéctico, sino ético-estético, es decir ontológico, de gratuidad, novedad y trascendencia. Se trata de una comunidad de personas irreductible a ella y entre sí, las que por otra parte no son verdaderamente tales sino en comunidad e historia, y en la corporeidad cultural e institucional propia de ésta, en relación ética de libertad, gratuidad, alteridad y comunitariedad, que se funda en último término en el ser como don –Heidegger–. Puesto que estas relaciones éticas pueden darse en forma más o menos positiva, o por el contrario en forma deficiente o perversa, los

valores y formas institucionales que las encarnan están exigiendo contrafactivamente una cultura y estructuras de solidaridad porque han creado dolor, conflicto y sin sentido, no sólo en quienes las padecen sino también en quienes se aprovechan injustamente de ellas.

Tal lógica de la gratuidad orienta entonces también a una filosofía de las instituciones (entre otros artículos "Institución, libertad, gratuidad", *Stromata*, XLIX, 3/4, julio-dic. 1993, p. 239-252; "Aportes filosóficos para una teoría y práctica de las instituciones justas", *Stromata*, L, 3/4, julio-dic. 1994, p. 157-173). Mientras la ética eudemónica comprendía la libertad como plena actualización y autorrealización del hombre, la revolución copernicana de Kant como autonomía, y el mutuo reconocimiento hegeliano planteó mediaciones intersubjetivas, sociales e institucionales, el giro lingüístico contemporáneo ahonda tales planteos de actualización plena y autonomía auténtica a través de la serenidad heideggeriana y su apertura al don, la libertad como respuesta responsable a la interpelación del otro —Levinas—, la comunidad ética de la comunicación de libertades (K.O. Apel). La trascendencia gratuita de la libertad del otro significa un nuevo paso para comprender mejor la reciprocidad del mutuo reconocimiento y la mediación histórica e institucional.

Las instituciones del derecho y el Estado se fundan para algunos (como Hobbes) en la necesidad de reglar la conflictividad humana para que la libertad de cada uno no sea coartada por los demás, otros acentúan el interés de cada uno y la necesidad de cooperación social; sin embargo estas bases, afirma Scannone, sin quitarles su validez, no bastan para dar cuenta con plenitud humana de la reciprocidad de libertades en la justicia, pues la genuina reciprocidad interpersonal no se agota en la mera utilidad mutua ni en la eficacia medio-fin, ni se limita sólo al respeto, sino que éste se funda más profundamente en la trascendencia ética de cada libertad y en su alteridad y novedad irreducibles e insustituibles y culminan y se trascienden en la solidaridad de estas libertades.

La reciprocidad así entendida media entre la lógica de la gratuidad y la lógica de la eficacia, propia de la sociedad moderna, pues la gratuidad se hace eficaz, la eficacia se torna humana integral y la reciprocidad se abre más allá de sí hacia una comunidad no sólo de comunicación y participación sino también de amistad y comunión. Ello deberá encarnarse en formas institucionales que posibiliten y promuevan tales actitudes. No sólo es posible en la familia en cuanto institución básica de la sociedad,

y en instituciones religiosas, sino que se está dando de hecho en instituciones no gubernamentales promotoras de los derechos humanos, en empresas comunitarias y/o autogestionarias, en el fenómeno latinoamericano de la economía popular de solidaridad, en la búsqueda de estrategias institucionalizadas de humanidad como las de consenso libre y reflexivo, de un mercado democrático conducido por una economía de solidaridad, de la reforma de la empresa para constituir la en una comunidad de personas que incluya la participación aún en las decisiones, de una democracia no sólo de representación y aún de participación sino como amistad social y política institucionalizada, de una comunidad de naciones basada en la colaboración y amistad internacionales, que institucionalice el ethos de los derechos humanos (sobre todo de los pobres y naciones pobres, porque hasta tanto no se adopte la perspectiva de las víctimas no se asegurará estructuralmente la justicia para éstos).

Se trata de una mediación de instituciones alternativas que Scannone llama —con E. Dussel— anadialéctica, por cuanto al ser puestas en juego se oponen dialécticamente a las estructuras injustas, pero a la vez en el encuentro con lo positivo de las mismas pueden influirlas e ir logrando concepciones y reglas cada vez más adecuadas y justas.

Bibliografía

Libros de Juan Carlos Scannone:

Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels, (1968); *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno a una interpretación latinoamericana*, (1984); *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, (1990); *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*, (1992); *América Latina y la Doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano alemán*. Compil. con P. Hünermann y coautor. (1992); *Para una filosofía desde América Latina*. Compil. con I. Ellacuría y coautor. (1992); *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Compil. y coautor. (1993). *Hombre y sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*. Compil. con M. Aquino y G. Remolina y coautor. (1995); *Sociedad civil y estado. Reflexiones ético políticas desde América Latina*. Compil. con G. Remolina y coautor. (1996); *Lo político en América Latina. Desafíos actuales. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*. Compil. con V. Santuc y coautor. (1999).

Escritos sobre Juan Carlos Scannone:

Hünemann P. (compil.), *Pensar América Latina. Homenaje a J. C. Scannone*. Incluye Bibliografía de Scannone hasta 1991. Río Cuarto, ICALA, 1991; Fresia A., *Índice bibliográfico de la obra de J. C. Scannone*, Proyecto, 20, Buenos Aires, 1995.

Alejandro Serrano Caldera (1938)

por Fernanda Beigel

Alejandro Serrano Caldera –filósofo, ensayista y jurista nicaragüense– procura alcanzar la universalidad de su filosofar desde un claro enraizamiento con el proceso socio-político de su país y América Latina. La Revolución Sandinista de 1979 debe ser señalada como un momento de inflexión en su producción porque con el ascenso del nuevo gobierno el autor registra un importante desplazamiento temático que lo orientan hacia un cruce con la sociología política y la historia social latinoamericana. De un ejercicio filosófico nacido en la década del sesenta, dedicado a problemas fundamentales del ser y la razón –como la dialéctica o el derecho–, Serrano terminará en la década de los ochenta formulando una interpretación del lugar de la revolución en la historia de su Nicaragua natal y al interior del proceso de conformación de su identidad nacional.

La revolución de 1979 adquiere tan crucial significación en la obra de Serrano Caldera que los acontecimientos que desembocan en el fin del poder gubernamental del Frente Sandinista de Liberación Nacional, a principios de los noventa, producirán un nuevo desplazamiento en sus trabajos durante los últimos años. Por ello, desde 1991, veremos al ensayista desarrollar una crítica de las "ideologías del fin de la historia" e inclinarse poco a poco hacia una etapa mucho más performativa de su pensamiento político y filosófico. Con el correr de los años noventa, Serrano Caldera profundizará su afán programático y sus libros se convertirán en armas de debate y construcción política para la Nicaragua Posible que se propone forjar junto con sus compatriotas.

La obra de Serrano Caldera presenta un constante acento hegeliano que se observa con claridad en sus desarrollos acerca de la dialéctica, el derecho, el fin de la historia, entre otros temas. Si bien esta temática atraviesa toda su obra ella adquiere diferentes formas según el momento histórico.

En la primera etapa de su producción, Serrano hace un esfuerzo por sistematizar los antecedentes y la formación del pensamiento dialéctico con una doble finalidad. Por una parte, la de aportar al conocimiento general del método y por la otra, con el objetivo de discutir las relaciones entre Hegel y Marx. Durante este período, el autor considera la enajenación como la clave para la interpretación de la cultura contemporánea.

Durante el segundo periodo de su obra, que se abre con el triunfo del sandinismo y la instauración del nuevo gobierno, Serrano Caldera continuará con sus principales preocupaciones filosóficas, pero asumirá por completo la compleja trama de la transformación que se operaba en su país. Durante este periodo, el autor desarrolla categorías como la de "praxis" en la filosofía de Marx, y retorna a Hegel para afirmar que su dialéctica es insoslayable, en tanto constituye el universo teórico de Marx. Durante estos años ochenta también se incorpora en los debates acerca de la posibilidad y sentido de la Filosofía Latinoamericana en tanto disciplina. Pero aquello que marcará un verdadero desplazamiento en su producción será la asunción de la revolución como eje de sus reflexiones filosóficas. Lentamente se observa cómo la dialéctica del proceso revolucionario nicaragüense ocupa mayor espacio teórico, hasta llegar a acercar al autor a otros campos del saber, como la Sociología y la Historia. También produce una importante contribución en el proceso de creación de una nueva constitución política para su país y, en definitiva, en la dura tarea de adaptar el derecho antiguo a una nueva sociedad en gestación. El filósofo centroamericano es en este periodo también Embajador y Presidente de la Corte Suprema de Nicaragua, y sus reflexiones se ven fuertemente influenciadas por estas condiciones reales.

La tercera etapa de su pensamiento puede advertirse con el ingreso a la década de los noventa, cuando se produce la derrota electoral del sandinismo y Serrano Caldera asume un rol protagónico en el campo de la política nicaragüense. Es éste un periodo de producción que se entrecruza con la formulación de un programa de recuperación de la sociedad nicaragüense y que transporta al autor desde la preocupación por la filosofía política y social hacia una filosofía del desarrollo, capaz de engendrar un proyecto nacional que permita un despegue económico, político y social.

La trayectoria de Serrano Caldera en la sociedad nicaragüense

Alejandro Serrano Caldera nació en Masaya (Nicaragua) en 1938. Cursó sus primeros estudios en su ciudad natal hasta que ingresó en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua en la carrera de Abogacía. Diplomado como Doctor en Derecho, realizó su especialización en el área de Derecho del Trabajo y posteriormente realizó estudios de filosofía en París.

Durante su años como estudiante universitario, Serrano participó activamente de la vida reivindicativa de la década del sesenta. Diplomado en esa misma década,

obtuvo el cargo de profesor de Filosofía del Derecho y Secretario General de la Universidad Nacional nicaragüense, y desarrolló en la localidad de León un intenso programa de educación tendiente a acercar a la universidad los sindicatos obreros.

Durante la década del setenta fue designado en dos oportunidades como Consejero Regional para América Latina de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Pero será con el ascenso del Frente Sandinista de Liberación Nacional cuando Serrano Caldera asuma los cargos públicos más importantes. Entre 1979 y 1985 fue Embajador de Nicaragua en Francia y ante la UNESCO en París, ciudad en la que recibió importantes premios a su trayectoria intelectual y realizó investigaciones filosóficas.

Toda la segunda mitad de la década de los ochenta, el filósofo nicaragüense fue primero miembro y luego vice-presidente del Comité de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas. A su regreso de París, en 1985, fue designado Presidente de la Corte Suprema de Justicia de Nicaragua, rol estratégico que ocupó en un momento crucial para las instituciones jurídicas nicaragüenses. Desde este espacio, desarrolló una labor fundamental de orientación y coordinación del debate de la nueva Constitución y en la transformación del Poder Judicial que se abría con la consolidación del proceso revolucionario en Nicaragua. En 1988 ejerció el cargo de Embajador de Nicaragua ante la Organización de las Naciones Unidas en Nueva York y regresó a su país después de dos años, siendo elegido Rector de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (Managua). Este periodo de su rectorado también lo convocó a la tarea de influir en la política académica nacional desde el puesto de Presidente del Consejo Nacional de Universidades.

Desde 1994 hasta la actualidad ha ejercido la docencia, tanto en el área de la filosofía como del derecho. Además, ha participado activamente de la vida política de su país, llegando a su momento más alto con su postulación como candidato a Presidente de la República en 1996, por la Alianza UNIDAD. Resulta sintomático que éste sea el nombre de la fuerza política encabezada por Serrano Caldera en las últimas elecciones, ya que el filósofo ha pregonado la consigna "unidad en la diversidad" en sus escritos desde principios de los años noventa. Por otra parte, los últimos años de su trayectoria muestran un predominio del interés por el desarrollo nacional y revelan la faceta programática que es capaz de adquirir una filosofía que se concibe como praxis.

Dialéctica hegeliana y derecho del trabajo

La primera etapa de la producción intelectual de Serrano Caldera bien puede identificarse con la formación teórica hegeliana y el interés por conocer y desarrollar el pensamiento dialéctico. Desde fines de la década del sesenta hasta el triunfo de la Revolución Sandinista, es posible señalar, también, el cruce de estas preocupaciones con la filosofía del derecho, y particularmente el derecho del trabajo.

En sus libros *Derecho del trabajo* (1972-1973), *Introducción al pensamiento dialéctico* (1976) y *Dialéctica y enajenación* (1979) Serrano Caldera desarrolla una serie de aproximaciones históricas que le permiten situar a la dialéctica y a la propia filosofía en el transcurso de la modernidad. El acento historicista que caracteriza a estos trabajos será una marca constante, que el autor profundizará pero nunca abandonará en el resto de su producción hasta la actualidad.

Sin explicitar aún su posición respecto a la particularidad de lo latinoamericano, Serrano Caldera indaga en la filosofía occidental a fin de "historizar" la presencia de la dialéctica marxista. Busca por diversos medios la genealogía de este pensamiento y presenta una periodización de las etapas del desarrollo dialéctico del derecho. Sin desestimar el aporte del marxismo, pero identificado con su carácter de eslabón de una gran cadena filosófica, Serrano retoma interpretaciones que encuentran antecedentes válidos para comprender la filosofía de Marx.

Los trabajos setentistas de Serrano Caldera están envueltos de un halo pedagógico que, al parecer, busca dar a conocer el pensamiento hegeliano-marxista. Procura posicionarse dentro de la interpretación del marxismo, prefiriendo su carácter humanista frente al materialismo estructuralista que venía imponiéndose de la mano de Louis Althusser.

El principal desarrollo filosófico que asumirá Serrano por estos años será el de articular la dialéctica y la enajenación convirtiéndolas en un instrumental válido para interpretar la cultura y la filosofía contemporánea. En este sentido, Hegel sigue siendo la clave de la mirada crítica sobre la cultura actual. Para poder sustentar el valor interpretativo de estas categorías, Serrano Caldera propone tres tesis sobre la filosofía moderna y su historia. En primer lugar, define a la filosofía como la búsqueda de la verdad, entendida ésta como superación de sistemas

filosóficos desde las formas más simples y abstractas a las más complejas y concretas. En segundo lugar, concibe a la historia de la filosofía moderna como un proceso que integra conceptos de diferentes épocas y se desarrolla como proceso dialéctico de contradicción y superación. Finalmente, el nicaragüense abre la historia de la filosofía a sus relaciones con el grado de desarrollo histórico y científico, procurando demostrar la estrecha vinculación que existe entre ambos.

Estas tesis orientarán a Serrano Caldera en el camino de definir la función crítica de la filosofía en el análisis del proceso creador y autoprodutor del ser humano en el capitalismo de los años setenta. Para el filósofo nicaragüense la paradoja principal de la cultura capitalista es aquella que se construye de la contradicción por la cual el hombre se libera, edificando nuevos modos de vida y satisfacción de sus necesidades, pero a la vez se esclaviza, mediante la explotación de sus pares y la destrucción de la naturaleza. Aquí produce su ingreso la articulación dialéctica/enajenación, pues la aplicación de estos conceptos abren la problemática de la cultura moderna a la contradicción entre necesidad y libertad. Si bien el desarrollo material de una sociedad es una necesidad histórica, Serrano sostiene que esto no debe superponerse a la libertad humana, que se esclaviza y desgarran cuando la actitud creativa se convierte en predatoria. El juego entre la enajenación y la dialéctica como método de interpretación crítica de la sociedad le permitirá más adelante formular una posición tercermundista, en la que las sociedades latinoamericanas se vislumbrarán desde su lugar sometido a la carrera tecnológica de los países desarrollados.

Hasta estos momentos Serrano Caldera circunscribe su objeto de estudio a la historia de la filosofía moderna europea. Sin soslayar la cuestión latinoamericana y explicitando el recorte, el autor aclara que la filosofía surgirá en América Latina como expresión propia cuando se superen estadios específicos de nuestro desarrollo cultural, lo cual conlleva a la vez la superación de nuestra situación estructural y el surgimiento de un pensamiento crítico.

La filosofía latinoamericana aparecerá en el horizonte de Serrano cuando la propia disciplina muestre avances y polémicas que lo incorporarán de lleno en sus debates. En ese momento, que pertenece a la segunda etapa de su pensamiento según la periodización que ofrecemos en este trabajo, el autor conceptualizará situaciones históricas propias y planteará una posición frente a la posibilidad de esta disciplina identificada con nuestra región continental.

La Revolución Sandinista de 1979: identidad y proyecto nacional

Las preocupaciones filosóficas de este filósofo vendrán a enriquecerse en el complejo camino de adaptación que atravesaba la nueva sociedad nicaragüense desde 1979, que se construía entre el trabajo y el campo de batalla. En estos años, Alejandro Serrano Caldera publicará *La permanencia de Carlos Marx* (1983) continuando el interés por hacer accesible al público el pensamiento dialéctico que lentamente venía pujando por ocupar un lugar en el saber oficial de la Nicaragua revolucionaria. Serrano se propone de este modo sistematizar los aportes de Marx en la filosofía, mientras junto con sus compatriotas transitaba el difícil camino de la no alineación y participaba del debate entre la revolución *sui generis* y el acercamiento al "socialismo real".

Su faceta polémica dentro del campo del marxismo emerge en este trabajo cuando se propone desarrollar el mecanicismo que envuelve la consideración determinista de las categorías infraestructura/estructura. Para Serrano, este esquema dual —que caracterizaba los análisis del marxismo ortodoxo de la época— establece una determinación absoluta de la infraestructura sobre todos los fenómenos ligados al Estado y a la cultura, que termina por dividir en bloques una sociedad que se estructura de manera interrelacionada. El diagnóstico teórico del autor acerca del abandono o desconocimiento de la totalidad concreta, como categoría fundamental del análisis que Marx hace de la sociedad, lleva a Serrano a proponer la categoría de praxis como concepto vital para superar estos mecanicismos.

Esta polémica al interior del marxismo todavía aparece como un momento de transición en la trayectoria de Serrano Caldera puesto que pertenece a una reflexión filosófica mucho más pura, ligada al advenimiento revolucionario, pero caracterizada todavía por el eje de preocupaciones de la primera etapa de su producción filosófica. Pronto comenzará a ocuparse de categorías capaces de explicar la transformación revolucionaria en Nicaragua y elaborará una posición propia frente al debate de la filosofía latinoamericana. Apenas el continente latinoamericano y la Nicaragua revolucionaria pasen a ocupar el escenario principal de sus preocupaciones veremos cómo el filósofo abre definitivamente paso a un cruce con la historia y la sociología. Ya no se trata de incorporar la cuestión social o de tomar el devenir histórico de la filosofía como herramienta explicativa de un sistema filosófico, sino que se plantea la articulación de nuevos campos del saber para analizar un nuevo objeto de estudio: la sociedad revolucionaria nicaragüense en el marco del Tercer Mundo. La filosofía aparecerá entonces como una reflexión acerca de la propia realidad y serán las

demandas inmediatas del proceso social que vive su país las que determinen sus intereses teóricos. Libros emblemáticos de estos dos grandes núcleos de reflexión son *Filosofía y crisis*, publicado por vez primera en 1984, y *Entre la nación y el imperio* (1986).

Las urgencias de la revolución nicaragüense también lo volcarán nuevamente hacia el Derecho, esta vez, específicamente, el constitucionalismo que se desarrollaba en el proceso de transformación de la carta fundamental de los nicaragüenses. Serrano Caldera no efectúa consideraciones de filosofía pura del derecho, sino que inserta sus reflexiones en el proceso de adaptación de la legislación a la nueva sociedad nicaragüense. En este sentido, su libro *El derecho en la revolución* (1986), trasluce los principales conflictos engendrados por este difícil proceso que a Serrano le tocó coordinar personalmente desde la presidencia de la Corte Suprema de Justicia.

Durante esta etapa el autor se propone reflexionar acerca del fenómeno revolucionario que vivía su país planteando su inclusión en una amplia contradicción que explica su génesis y avatares, es decir, la contraposición entre Nación e Imperio. Según Serrano, esta oposición ha dominado la historia latinoamericana pues de ella ha devenido la voluntad de independencia que ha caracterizado a nuestros compatriotas desde las guerras de independencia hasta las luchas de liberación del siglo XX.

Dicha contradicción básica se articula en el pensamiento de Serrano con la noción de identidad nacional y continental, pues la construcción del ser latinoamericano está vinculada al problema de la dominación. La liberación en términos contemporáneos, sostiene el nicaragüense, es la condición histórica del ser latinoamericano. Pero para llegar a una síntesis propia, los latinoamericanos debemos reconstruir el presente a partir de una operación dialéctica: la superación del pasado.

Para el filósofo centroamericano existen varias llagas en nuestro proceso histórico y en el desarrollo de nuestras ideas políticas a lo largo de estos últimos quinientos años. Por una parte, la inacabada síntesis entre lo americano y lo europeo. Por la otra, el desafío irresuelto que presenta el balance del indigenismo y de la función de la colonización en nuestras tierras. Para Serrano Caldera, la situación general de nuestros pensadores ha sido la de "transferir de manera crítica las corrientes de pensamiento predominantes en Europa. Sigue entonces sin realizarse la síntesis histórica que permita superar dialécticamente el pasado y construir a partir de ahí nuestra identidad, que es el inicio de la construcción del futuro".

Para lograr la nueva síntesis que resignifique la identidad de nuestra región y nos proyecte universalmente, Serrano propone "entender la independencia como condición de la libertad; desarrollar el sentido de la nación ligado al destino regional de América Latina; intergrar lo que sea integrable de lo indígena a nuestra vivencia, lo cual excluye una pretendida vuelta a las sociedades indígenas, lo mismo que una expresión exclusivamente folklórica o arqueológica de la misma; y asumir la revolución como la expresión histórica más elevada en la reafirmación de la identidad y el desarrollo de una conciencia crítica".

Para Alejandro Serrano Caldera, otra de las oposiciones claves en el análisis de la identidad latinoamericana se encuentra entre la intuición y la razón, debido a que nuestro continente ha fluctuado entre la visión espontánea, descendiente de la sociedad indígena y la visión racional de la civilización occidental. La situación de España en el contexto europeo durante la época de la Colonia y el modo de sojuzgamiento de nuestras sociedades promovió el aislamiento y la falta de incorporación de la revolución racionalista. Desde este punto de vista, el vacío del pensamiento racional en nuestras tierras aparece como una desventaja en cuanto al adelanto tecnológico, aunque resulta una ventaja a la hora de establecer una nueva racionalidad capaz de enfrentar la lógica del capitalismo industrial, en sus afanes esclavizantes y destructivos.

En este marco, Serrano dirige una crítica a la Razón occidental presentándola como una "ideología de la racionalidad", que considera a la razón como principio absoluto, cuando en verdad se trata del instinto de dominación más brutal disfrazado de razón. En la Nicaragua que vive el autor cuando escribe *Entre la nación y el imperio* la totalización de la Razón aparece claramente como justificativo de las acciones de uno de los centros de poder más voraces que boicotean su revolución: el imperialismo norteamericano. Con lo cual ingresa definitivamente la Historia como disciplina en las reflexiones de Alejandro Serrano Caldera. De esta manera propone la distinción entre una "racionalidad intrínseca a la historia que se opera en el proceso dialéctico de las contradicciones, de acumulación de fuerzas y de transformaciones cualitativas" y la "racionalidad extrínseca, que es la que elaboran los autores y actores del cambio, los factores humanos que desencadenan el proceso revolucionario y que consiste en la racionalización de la situación histórica".

No será sólo el cruce con la Historia lo que muestre el cambio en el objeto de estudio de Serrano en esta segunda etapa de su trayectoria. La mirada puesta en el

proceso social y la utilización de categorías sociológicas para desentrañar sus principales movimientos le llevarán a formular algunas "hipótesis sociológicas para la explicación del proceso nicaragüense". El autor se propondrá elaborar un marco conceptual para explicar las contradicciones sociales y políticas del proceso revolucionario nicaragüense en el que utilizará nociones sociológicas de cuño marxista y discutirá los modos de interpretación de la estructura social en su país. En este sentido, Serrano retorna a la crítica del modelo mecanicista que explica las relaciones entre el Estado y la sociedad mediante el determinismo infraestructural. Además, desarrolla una explicación del fenómeno revolucionario nicaragüense en la que predominan las contradicciones políticas en desmedro de las estrictamente económicas. Asume, por otra parte, la estructura de clases como un objeto de análisis necesario en la conceptualización de las transformaciones que vive Nicaragua

Tres serán, según Serrano, las heridas que atraviesan la historia de Nicaragua y América Latina: la dominación primero colonial y luego imperial; la explotación de clases, y la represión política. Probablemente esta entrada directa a la reflexión acerca de su situación concreta y, particularmente del proceso revolucionario en su país, promovió también en el autor una reflexión acerca de los debates y nuevas perspectivas presentes en la joven filosofía latinoamericana.

Para reflexionar sobre la filosofía latinoamericana el nicaragüense se propuso pensar la crisis histórica que ocurría en el mundo de los años ochenta, que conducía a un choque de valores, a un enfrentamiento entre las formas de dominación y la vocación de libertad, entre las sociedades centrales y las sociedades periféricas. Esta crisis formaba parte del quehacer de la filosofía en tanto se trataba de una ruptura que envolvía todas las expresiones del hombre: sus valores, su ética, las ideologías. Para Serrano Caldera la filosofía debía contribuir a la búsqueda del hombre que habría de surgir de esta crisis.

Reflexionar sobre esta crisis ponía sobre el tapete la relación entre filosofía latinoamericana y liberación, entre la identidad propia y la pretensión de universalidad de toda filosofía. Pues el autor sostuvo que un pueblo sometido en vez de crear, reproduce, y que el único modo de forjar un pensamiento propio es provocar su nacimiento de la mano de la liberación.

Recordando la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, Serrano sostiene que un pueblo que se autoproduce implica, por su misma existencia, una conciencia potencialmente capaz de liberarse de la esclavitud. Esa brecha es la que se abre con

los procesos revolucionarios, en los que se ponen en juego los valores de la humanidad. La filosofía latinoamericana puede promover que desemboque en ella la formulación de una identidad construida sobre una universalidad nueva, capaz de tomar el destino de los pueblos sometidos y liberar con ellos a toda la humanidad. De este modo, la filosofía latinoamericana no estaría construida sólo sobre preguntas acerca del pasado o del pensamiento anterior, sino como una construcción hacia el futuro, que desconoce con su sola existencia la exclusividad de la universalidad europea. En este sentido, Serrano sostiene que la formulación de una filosofía regional puede plantearse con mayor propiedad como una nueva filosofía, sin más adjetivos. Después de todo, no existe una sola filosofía válida, sino verdades construidas desde situaciones socio-económicas determinadas. Para que exista una filosofía con carácter regional, ya sea europea o latinoamericana, es necesario que concurren condiciones conceptuales y reales. Pues no toda situación histórica abre las puertas a la formulación de una filosofía capaz de responder las preguntas de la propia realidad. Esc preguntar muchas veces se encuentra obturado por el sometimiento a modelos etnocéntricos o por el desconocimiento del ser de un pueblo o conjunto de pueblos. En el caso de América Latina, Serrano sostiene que la calificación regional de la filosofía será válida solamente cuando se asuma lo propio como categoría histórica que media entre el sujeto y el objeto de la reflexión filosófica. De este modo, el reconocimiento de las condiciones específicas de la situación de origen de todo sujeto que investiga reafirma la universalidad de la filosofía, en lugar de limitarla.

La performatividad ascendente del pensamiento de Serrano Caldera lo lleva a vincular la nueva filosofía, nacida de nuestro continente, con la acción concreta tendiente a recuperar la identidad y superar la cultura de la dominación. En síntesis, la filosofía latinoamericana debe ser, sin más, filosofía de la liberación.

La producción de los noventa: de la filosofía política a la filosofía del desarrollo

El último período de la producción de Alejandro Serrano Caldera puede ser identificado con el ejercicio de una reflexión filosófica en alianza con la intervención política y con la construcción de un discurso de intención performativa. Es decir, ya no predomina la articulación de categorías sociológicas ni el acento historicista, sino que el preguntar del filósofo se entrelaza con su concepción política y la vocación de transformación inmediata de la sociedad.

Las preocupaciones de este filósofo en la década de los noventa se encuentran estrechamente ligadas al destino del proceso revolucionario nicaragüense, a su derrota electoral y a las mutaciones producidas con el cambio de manos del poder político en su país. La imposición del neoliberalismo y los procesos de transnacionalización que venían operando en el Cono Sur desde la década de los ochenta, comienzan a vivirse después de 1991 en una sociedad nicaragüense fragmentada y devastada por la guerra.

Así se convierten en temas de reflexión nuevas realidades, como la imposición de lo que el autor denomina el "Mercado Total", o la disolución de lo que hasta entonces se conocía como el "Estado Total", característico del campo del "socialismo real". Toda la formación hegeliana de Serrano se pone al servicio de la crítica a las ideologías que promueven el "fin de la historia" y desentraña la identificación entre el pensamiento "postmoderno" y las formulaciones de Francis Fukuyama.

La globalización y sus efectos sobre las economías nacionales de los países periféricos también son analizados por Serrano, continuando la línea de investigación de la identidad latinoamericana que persiste de la segunda etapa de su producción. Pensar la Nicaragua de los años noventa lleva a Serrano Caldera a proponer una nueva filosofía capaz de sustentar la unidad de los pueblos del Sur, pero bajo una incorporación de su diversidad y heterogeneidad. La principal crítica que dirige contra los procesos globalizadores tiende a discutir su carácter "homogeneizante", pues detrás de la suposición de pérdida de fronteras e igualación de todos frente al mercado, no existe otra cosa que pueblos diferentes, avasallados por modelos de dominación de aspiración universal.

El "muro que se derriba" en los países del Este es, para Serrano, un hecho auspicioso. En el caso de la URSS, el brote de los conflictos nacionales aparece como el resultado de décadas de sometimiento de las diferencias en aras de un proyecto nacional que no supo incorporar la diversidad. Pero con la desaparición de la contradicción Este-Oeste el mundo asiste al paso de la dictadura del Estado a la dictadura del Mercado. Y considera necesario formular una alternativa que supere la autocracia del Estado/Partido y la dictadura del Mercado, favoreciendo las alianzas de los pueblos del Sur en aras de una nueva concepción de la convivencia mundial.

Para Serrano Caldera, la formulación de una alternativa propia para los latinoamericanos frente a esta imposición externa debe detenerse indefectiblemente en la cuestión de la identidad cultural y política. En su libro *La unidad en la*

diversidad, Serrano sostiene que la identidad de nuestros pueblos se construye sobre la base de concebir a Nuestra América como *realidad* y como *proyecto*. Se trata de "construir una nueva cultura política que supere la *esquizofrenia* latinoamericana entre el mundo real y el mundo jurídico-político y que recoja los mensajes de esa realidad y los integre a la nueva ética, al nuevo lenguaje y a las nuevas categorías, en fin, a la nueva política".

La realidad latinoamericana exige el esfuerzo de sus intelectuales, movimientos sociales y partidos políticos para forjar una nueva cultura política, la del consenso. Un acuerdo de amplias mayorías que no elimine la disidencia y que construya un proyecto nacional sobre la aceptación de la diversidad. Para Serrano este es el camino de la construcción alternativa al neoliberalismo en boga. Para enfrentar esta etapa de globalización con sus nuevas formas de dominación, es necesario que el campo político y el plano jurídico-institucional se pongan a la altura de nuestras propias necesidades. Mientras en el arte y la filosofía se avanza hacia la formación de referentes de nuestra propia identidad, en los mecanismos institucionales de nuestras democracias se siguen reproduciendo modelos que no responden a nuestra realidad ni a nuestras necesidades. La conquista de la identidad debe darse mediante la lucha contra estas corrientes ligadas fundamentalmente al campo de lo político, pues es en ese ámbito en el que se puede lograr una estrategia de desarrollo real. Serrano otorga gran valor a la lucha política, pues considera que en ella se ha experimentado el más rotundo fracaso de América Latina en su vida republicana y se ha conformado en el mayor obstáculo para alcanzar una identidad propia. En términos generales, son los problemas de la instauración del Estado-Nación en nuestro continente los que perviven hoy en nuestras instituciones y obstaculizan la conquista de una identidad propia.

Esta tercera etapa de producción del autor nicaragüense se caracteriza por la formulación de un proyecto de alcance nacional y regional sustentado en una nueva ética capaz de contemplar la diversidad y la diferencia. Se trata de una nueva filosofía: la del consenso y la diversidad. Aquella que permita fundamentar un nuevo modo de convivencia democrática.

Los últimos trabajos de Serrano se inscriben en el intento por precisar qué tipo de democracia necesitamos construir en nuestros países para integrarnos, sin perder identidad, en el mundo contemporáneo. Al decir del ensayista nicaragüense, la "filosofía política actual debe tratar de fundar la política sobre la ética y asumir la

democracia como actitud moral que debe conciliar la libertad y la justicia. Sobre este concepto de la democracia como forma de vida, de conducta y de actitud ante el mundo, debe irse conformando el concepto de la política, del Estado y de la Nación".

Para Serrano existen distintos tipos de democracia: la que sustenta el neoliberalismo restringida a los mecanismos formales de representación de la voluntad popular y aquella que se basa en la articulación de dichos mecanismos con la democracia económica y la justicia en las relaciones internacionales. Para el autor, este dilema de la democracia puede enfrentarse mediante una nueva ética, que debe ser formulada como sustento de las alternativas políticas y económicas frente a las nuevas formas de alienación y totalitarismo. Esta ética debe convertirse en argumento teórico y moral capaz de demostrar que la globalización dirigida hacia el Mercado Total confisca la identidad, la libertad y la justicia social. Lo cual no significa de ninguna manera descartar el papel del mercado como mecanismo social, puesto que el Estado ha demostrado ser deficiente cuando ha sido proclamado con exclusividad. Se trata de reconocer la función del mercado, manteniendo sin embargo el papel del Estado como regulador de las relaciones sociales y políticas.

En definitiva, lo que Serrano Caldera cuestiona es la capacidad del neoliberalismo para propiciar un desarrollo social relativamente equilibrado. Por ello, una nueva filosofía debe surgir para conceptualizar una alternativa ligada al desarrollo integral, democrático, endógeno, participativo y humanista. Este "deber ser" de la propia filosofía es proyectado por Serrano a partir de la crítica a la noción de la libertad de mercado como "ley natural", pues los ideólogos del neoliberalismo terminan sosteniendo que la riqueza y la indigencia son obras de la naturaleza. No hay tal identificación entre mercado y leyes naturales, al decir del nicaragüense, pues la acción del mercado destruye las propias fuerzas que necesita para sostenerse y reproducirse: los recursos humanos y naturales.

La nueva filosofía del desarrollo que propone Serrano debe partir del reconocimiento de la legitimidad histórica del mercado y de la aceptación del papel del Estado en la redefinición de las relaciones sociales que se operan en la actualidad. La premisa básica de esta filosofía es la afirmación de que todo plan de desarrollo ha de ser concebido, antes que nada, como un plan de desarrollo social.

Bibliografía

Libros de Alejandro Serrano Caldera:

Introducción al pensamiento dialéctico (1976); Dialéctica y enajenación (1979); La permanencia de Carlos Marx (1983); El derecho en la revolución (1986); Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana (1987); Entre la nación y el imperio. (1988); El fin de la historia: reaparición del mito (1991); La utopía posible (1991); La unidad en la diversidad. Hacia la cultura del consenso (1993); El doble rostro de la posmodernidad (1994); Los dilemas de la democracia (1995); Del tiempo y sus metáforas (1996); En busca de la Nación (1997); Derecho del Trabajo (1972-1973); La transformación judicial en Nicaragua (1987); Droit et Sandinisme (1987); The Rule of Law in the Nicaraguan Revolution (1990); La Universidad y sus desafíos (1990).

Escritos sobre Alejandro Serrano Caldera:

Juan B. Arrien *et al.*, Una nueva filosofía de la conciencia y de la libertad. Estudios sobre la obra filosófica de Alejandro Serrano Caldera. Managua, Editorial Universitaria, 1994; Andrés Pérez Baltodano, De temores y esperanzas. Comentarios al libro *Los dilemas de la democracia, de Alejandro Serrano Caldera*. Universidad Autónoma Americana, 1996; Fernanda Beigel, Derribando muros y creando realidades. Alejandro Serrano Caldera: un intelectual militante en la Nicaragua de hoy. Managua, CIEETS, IDEHU-UPOLI, 1999.

Ricaurte Soler (1932-1995)

por Estela M. Fernández Nadal

El pensador panameño Ricaurte Soler impulsó, a lo largo de su trayectoria, la construcción de un tipo de conocimiento sobre la realidad histórica y social latinoamericana, sustentado en la unidad de la teoría y la práctica. Según su entender, la teoría, en la medida en que es verdadera, nace de la práctica y la orienta; por el contrario, desvinculada del acontecer real, de sus contradicciones y antagonismos, sólo es ejercicio retórico. Por ello, una visión de la historia que no interpreta los hechos históricos en razón de la vida social creada por los propios hombres, en el marco de relaciones sociales que sólo en limitada medida dependen de sus voluntades, naufraga irremediablemente en la arbitrariedad de la teorización.

Este defecto se hace patente en la consideración del problema nacional en nuestros países. La aplicación mecánica del esquema interpretativo de la historia europea, donde los primeros Estados nacionales exhibieron un contenido burgués en razón del sujeto social que impulsó su conformación, se ha traducido en un hondo perjuicio para la comprensión de nuestra especificidad histórica. La comprobación de la inexistencia de una burguesía nacional hispanoamericana en el inicio de nuestro proceso de emancipación, condujo a cierta investigación histórica y sociológica al error de negar la entidad nacional de los nuevos Estados independientes, aparentemente corroborada por los fracasos de su organización.

En contraposición, para Ricaurte Soler el procedimiento correcto consiste en identificar las clases nacionales y las antinacionales. Lo característico del Estado latinoamericano del siglo XIX es que, en manos de las clases conservadoras, esa capacidad transformadora del aparato estatal se desvanece por la pretensión de utilizarlo en la preservación de relaciones de producción y formas de propiedad precapitalistas. Por el contrario, en tanto que instrumento del bloque de clases y capas sociales autodenominadas liberales, el Estado se afirma a sí mismo como agente de modernización capitalista de la sociedad. Sólo accediendo al poder del Estado, el reformismo liberal pudo iniciar en nuestra América el proceso de efectiva homogeneización de la sociedad civil. A partir de entonces, el Estado es aspiración de nacionalidad y la nación es aspiración de organización institucional estatal.

En lo relativo a la nacionalidad panameña, la independencia de 1903, mediatizada por el gobierno norteamericano, dio origen a un Estado semiprotectorado de Estados Unidos. Este hecho gravitó sobre la intelectualidad latinoamericana, que vio en el nuevo Estado independiente una imposición norteamericana para hacer posible la construcción del canal sin la incomodidad de discutir con el Senado colombiano. A juicio de Soler, esta interpretación desconoce las especificidades de la historia colonial panameña y los empeños de autodeterminación de los siglos XIX y XX, de honda significación anti-imperial y de afirmación nacional.

Otra importante línea de investigación abordada por Ricaurte Soler es la representada por sus trabajos sobre el positivismo latinoamericano y, especialmente, el argentino. En un libro que renovó radicalmente el enfoque de este tema, el pensador panameño se ocupó del estudio de la configuración interna de las teorías filosóficas y sociológicas positivistas argentinas, su desarrollo y significación histórica, y sus relaciones con el pensamiento europeo. El análisis lo condujo a la constatación de que el positivismo argentino siguió una dirección muy diferente a la que tomó en el viejo continente, y le permitió concluir que esa corriente de pensamiento representa una superación, dentro del cuadro monístico-naturalista, de los sistemas positivistas tradicionales —caracterizados por el mecanicismo evolucionista y las diferentes especies de intelectualismo—, que evita empero el recurso al espiritualismo o el idealismo, y explota las propias virtualidades inherentes al naturalismo filosófico.

Datos biográficos

Ricaurte Soler (1932-1995) es el pensador panameño más destacado de este siglo y uno de los críticos más agudos y comprometidos con la realidad social y cultural de nuestra América.

Realizó estudios en la Universidad de Panamá, en la Universidad de París y en la Universidad Autónoma de México. Se desempeñó como docente universitario y fue, hasta su muerte, miembro del Comité Directivo del Centro de Estudios Latinoamericanos "Justo Arosemena", desde donde propulsó la investigación y la difusión de los estudios latinoamericanos, desde una perspectiva interdisciplinaria, capaz de conjugar los aportes filosóficos con otros procedentes de los campos teóricos de la historia, la literatura, la sociología, la economía, la antropología y la teoría de las ideologías.

Fue fundador y director durante más de treinta años de la revista *Tareas*, a la que concibió, desde su lanzamiento en 1960, como una tribuna del pensamiento nacional científico y progresista. Nacida poco después del triunfo de la revolución cubana y bajo el impacto de la conmoción por ella producida en la América Latina, *Tareas* se convirtió muy pronto en una de las publicaciones periódicas más importantes en el estudio de los temas latinoamericanistas.

Ricaurte Soler fue un intelectual preocupado por comprender el pasado para construir las bases de una sociedad justa y equitativa en el futuro, y propugnó constantemente por un tipo de interpretación de la realidad social capaz de aunar pensamiento y acción transformadora: "Nuestra realidad exige transformaciones radicales; nuestra cultura revisiones substanciales. Tales objetivos no serán alcanzados sino sobre la base de una teoría que simultáneamente surja de la práctica y la oriente". Apoyó con entusiasmo, al tiempo que con algunas reservas críticas, el proceso iniciado en la década del '70 por el gobierno del general Torrijos, en la convicción de que la relativa autonomía respecto de la oligarquía local, característica del aparato estatal en manos del militar panameño, y la participación masiva de amplios sectores sociales populares, permitiría la puesta en marcha de un proceso revolucionario, cuyos objetivos inmediatos serían la recuperación del poder de decisión nacional sobre todo el territorio del país, la independencia política respecto de los Estados Unidos y la cooperación con los países del Tercer Mundo y de América Latina. Soler confiaba en que, a mediano plazo, ese proceso desembocara en la instauración de un régimen de propiedad acorde al requerimiento de una socialización profunda de los medios de producción.

Defensor ineludible del ideario nacional y antimperialista, sufrió como pocos la usurpación de la soberanía panameña de manos de la invasión norteamericana de 1989, y produjo una lúcida y desgarradora denuncia de los verdaderos móviles de la misma, así como un pormenorizado análisis de las terribles consecuencias de la intervención para la dignidad del pueblo panameño y para las posibilidades futuras de afirmación nacional y liberación social.

Criterios metodológicos y definiciones teóricas

Ricaurte Soler critica los postulados idealistas de la historiografía inmanente de las ideas, a la que concibe como una historia intelectualista del pensamiento, que descansa sobre el presupuesto de la supremacía del espíritu y su autonomía respecto

de lo real. A partir de allí, se reduce todo criterio científico a la búsqueda de la originalidad como piedra de toque de la investigación histórica, a la comparación de todo producto con una verdad ya adquirida y a su consideración como expresión siempre perfectible de las posibilidades del espíritu. Sus consecuencias para la valoración de nuestra cultura han sido nefastas: desde esta línea de interpretación nuestro pensamiento no puede ser más que un "reflejo", una copia caricaturesca del pensamiento europeo. Para Soler, la originalidad de nuestra cultura se descubre en las modalidades particulares de una realidad histórica y social específica, que condiciona y determina pensamientos y filosofemas. Esta línea de interpretación, propia de una concepción de la historia de raíces materialistas, es la que el filósofo panameño reivindica como fecunda y apropiada para percibir la peculiaridad de lo americano: una concepción capaz de abordar los productos simbólicos como expresiones del mundo real, exterior al pensamiento, pero dotados de capacidad de incidir, a través de la práctica social, en la realidad y transformarla.

Pero a Soler no le basta definirse como materialista. Por el contrario, produce una reflexión crítica en torno a la metodología, los logros y los límites de la historiografía filosófica latinoamericana de esa inspiración, tanto en sus exponentes más calificados de las décadas del '40 y '50, como en los representantes de la "sociología de la dependencia" de las décadas del '60 y del '70.

Con respecto al primer tipo de investigaciones, entre las cuales se destacan los escritos de Leopoldo Zea, particularmente su obra sobre el positivismo mexicano, Soler les reconoce como contribuciones propias el haber sentado la especificidad de nuestra historia ideológica y ofrecido una periodización de nuestras ideas. Considera empero que esta línea de investigación se resintió de una caracterización vaga, someramente abstracta, de la estructura social latinoamericana, en la cual la evolución ideológica aparecía meramente yuxtapuesta a la vida social.

La historiografía sociológica latinoamericana, surgida a mediados de los '60 y estimulada por el impacto de la revolución cubana, se encontraba, a diferencia de la línea anterior, en condiciones de utilizar un material escaso pero valioso de estudios económicos y sociales. Sin embargo, la misma hizo un uso acrítico del esquema de interpretación simplificador de la "teoría de la dependencia". Sus premisas pueden resumirse en la caracterización del capitalismo como un fenómeno que se inicia en las metrópolis europeas a principios de la época moderna, y cuyo desarrollo forma una totalización con el atraso y subdesarrollo de la periferia colonizada. La expansión del

capitalismo induce en los países periféricos una estructura social dependiente y la formación de clases sociales satélites de las burguesías metropolitanas. De allí se deriva la caracterización de toda nuestra historia como inauténtica y siempre impulsada por las necesidades de la metrópolis. Como conclusión, se elude el análisis concreto de las formaciones sociales latinoamericanas y su estructura de clases específica, el señalamiento de los periodos históricos de afirmación nacional e, incluso, revolucionarios, la necesaria discriminación entre clases progresistas y reaccionarias, nacionales y antinacionales, así como la distinción entre ideologías avanzadas y regresivas.

Frente a la totalidad de líneas historiográficas criticadas, Soler postula una concepción materialista de la historia capaz de dar cuenta de las peculiaridades de las sociedades latinoamericanas y sus expresiones simbólicas: "no basta —dice el autor— la premisa materialista; es indispensable también el esfuerzo de comprensión dialéctica". Su propósito es establecer las premisas filosóficas e historiográficas que permitan, desde una perspectiva marxista, una más cabal comprensión del problema nacional-hispanoamericano.

Ideologías políticas, cuestión nacional y clases sociales en Hispanoamérica

Soler denuncia el economicismo encubierto tras la definición de la nación como una comunidad cuyo contenido de clase es fundamentalmente burgués. A su juicio, esta caracterización difumina la especificidad del fenómeno nacional. El hombre del auténtico humanismo marxista no es el vulgar "homo economicus" de la sociología burguesa —un hombre abstracto, despojado de sus determinaciones concretas y, entre ellas, las específicas determinaciones de su ser nacional—; por el contrario, es necesario proyectar otra imagen de hombre futuro, la del hombre que nace de la heterogeneidad concreta de las diferencias nacionales. La nación es uno de los más ricos medios para la formación de las personalidades plenamente diferenciadas del mañana. Para los pueblos latinoamericanos, la afirmación de la identidad nacional es una tarea imperativa ante la exigencia histórica de enfrentar la absorción imperialista.

1. La etapa independentista

Las guerras de independencia fueron el marco dentro del cual las clases de la sociedad hispanoamericana expresaron, con mayor o menor conciencia, sus intereses y

aspiraciones. La diversidad de los sujetos históricos y sociales comprometidos en el programa emancipador determinó la existencia de distintas maneras de percibir la cuestión nacional.

Por una parte, a partir de las tesis de la Ilustración, un conjunto de fuerzas sociales policlasistas y heterogéneas se cohesionan en torno al proyecto de una *democracia liberal*. En esta línea, que va desde Francisco de Miranda a José Cecilio del Valle, la conciencia nacional hispanoamericana se afirma a partir del antagonismo social fundamental entre americanos y europeos. Ello determina que la "patria" no sea percibida, en primer término, en los estrechos límites de cada audiencia, presidencia, capitán general o virreinato, sino en los términos amplios del continente americano.

Los sectores populares explotados formularon su propia concepción de nación y de nuestra América, ajustada a sus aspiraciones sociales inmediatas. Esta concepción se concretó en diferentes manifestaciones de una *democracia radical*, abarcativa de todos aquellos movimientos populares que se empeñaron en conjugar las tareas de la organización nacional con las reivindicaciones sociales de las clases subordinadas.

Dentro de esta corriente, Soler distingue tres vertientes internas. Por una parte, la que surge de reivindicaciones agrarias y democratizadoras, representada por Hidalgo y Morelos en el Norte y Artigas en el Sur. Se trata de un proyecto donde se busca la organización nacional por el camino de la universalización de la pequeña y mediana propiedad agraria, la eliminación de la esclavitud y de las distinciones de castas. En este caso, la oposición no se plantea en términos "americanos/peninsulares", sino que se incorporan las contradicciones con los sectores nativos terratenientes, opuestos a la democracia agraria.

En segundo lugar, el radicalismo urbano, que nace de la pequeña burguesía y las capas medias radicalizadas, profundiza, con tintes jacobinos, los temas liberales en aras de la salud pública y la afirmación nacional. Aquí se destacan próceres radicalizados como los conspiradores Gual y España, y, ya iniciada la gesta independentista, José Félix Ribas en Venezuela, Mariano Moreno en el Río de la Plata, Juan José Castelli en el Alto Perú, etc. Los temas igualitarios, empero, fueron cediendo terreno a medida que se fue supeditando toda consideración social a la tarea de la organización nacional.

Finalmente, una tercer vertiente está representada por los grandes caudillos de la revolución y, particularmente, por Simón Bolívar que, desde su perspectiva de

árbitro momentáneo en una sociedad escindida, formula la más lúcida expresión de la idea nacional-hispanoamericana. En ella la conciencia de *clase* del español-americano se subordina a la conciencia política de la *nación* americana. El proyecto bolivariano de organización estatal-nacional constituyó el laboratorio donde se buscaba transformar las relaciones precapitalistas de producción y construir una sociedad civil homogeneizada, desde nuevas superestructuras capitalistas de administración y conciencia políticas.

Bolívar lleva a la práctica una dialéctica novedosa: de la nación construyendo el Estado y del Estado construyendo la nación. Por una parte, la creación de un espacio verdaderamente nacional exige la incorporación de las clases subordinadas, con conquistas alcanzadas o con reivindicaciones, al proceso independentista. Por otra parte, el Estado se convierte en factor de "nacionalización" de la sociedad civil, desde el momento en que su principal instrumento de poder, el ejército, crea el espacio político indispensable para el ejercicio y expansión de su dominio.

2. La etapa de la organización nacional

Concluidas las guerras de independencia, se inicia la tarea de estructurar los Estados nacionales mediante la creación del aparato político indispensable para orientar el proceso económico. Correspondió a las fuerzas que objetivamente representaban el progreso económico y social realizar el diseño de la organización de los distintos Estados nacionales hispanoamericanos. Esas fuerzas se expresaron políticamente en el liberalismo.

Por su parte, la aristocracia esclavista y el clero expresaron su imposible proyecto nacional en una única formulación ideológica coherente: la de Lucas Alamán. Su esfuerzo por crear una clase empresaria privilegiada, desarrollada al amparo de la economía mercantilista colonial y del fomento estatal de una industria mexicana fuertemente protegida, sin alterar las formas precapitalistas de propiedad de la tierra, demuestra el carácter imposible de su proyecto nacional y nacional-hispanoamericano, basado en una anhelada pero impracticable conciliación de feudalismo y capitalismo.

Entre los liberales, Soler destaca el papel del panameño Justo Arosemena, quien retoma el hispanoamericanismo bolivariano en su *Estudio sobre la idea de una Liga Americana* (1864), redactado con motivo de la celebración del Segundo Congreso Hispanoamericanista de Lima. Principal teórico de la nacionalidad

panameña, Arosemena fue simultáneamente uno de los más importantes teóricos de la idea nacional-hispanoamericana. Ello se debe a que el proyecto nacional-liberal panameño no podía desconocer el peligro que entrañaban Inglaterra y Estados Unidos para el control sobre el canal. Arosemena rechaza la doctrina Monroe y propone formar una liga que impida la guerra entre los pueblos hermanos, los unifique en una alianza defensiva frente a potencias extranjeras, celebre "un tratado de comercio y navegación, tanto marítima como fluvial", y establezca la ciudadanía común.

El liberalismo era la expresión económica y política de un frente de clases, empeñado en sustituir una burguesía industrial inexistente y en realizar la revolución democrático-burguesa. La derrota de este proyecto se produce como consecuencia de la disgregación de ese bloque social, cuando, ya secularizada la sociedad, la burguesía comercial y el sector agro-minero se solidarizan y subordinan sus intereses a los del imperialismo emergente. La pequeña burguesía y las capas medias pierden la dirección del proyecto nacional, y la ideología liberal sufre un proceso de degeneración, que conduce a la renuncia de los ideales nacionales y nacional-hispanoamericanos.

3. La lucha antillana por la independencia en el marco de la emergencia del imperialismo

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, se produce en las Antillas un reordenamiento social que conduce a las capas medias a enarbolar las banderas hispanoamericanistas arriadas por la democracia liberal en el continente. Este fenómeno se explica por la especial coyuntura que afrontan los revolucionarios antillanos (Luperón, Berances, Hostos, Martí), enfrentados simultáneamente al colonialismo español y al imperialismo norteamericano e impelidos a desbordar la propuesta liberal independentista del siglo XIX.

En este marco, la gesta revolucionaria antillana encuentra en la figura de José Martí la expresión más alta de la renovación del bolivarismo en el sentido de otorgar al pueblo-nación, representado por las masas trabajadoras, la pequeña propiedad y la pequeña producción, el papel de agente del proceso revolucionario. En Cuba, la Guerra de los Diez Años arruinó a los cubanos ricos y desplazó de sus manos la producción azucarera y tabacalera; la riqueza se concentró en los capitales norteamericanos, debilitando a la clase terrateniente nativa, que careció en adelante de un peso político importante en la insurrección dirigida por Martí y en la última guerra de Cuba por su

liberación. La base social del movimiento se encontró entonces en los pequeños propietarios y los pequeños productores de tabaco, emigrados a La Florida, en los obreros de los talleres, en los campesinos y en las capas medias patrióticas. Por ello, en Martí, la confluencia del nacionalismo radical y la democracia revolucionaria no pudo ser mediatizada por los intereses de la oligarquía criolla y, como consecuencia, el héroe cubano esbozó un proyecto nacional y antiimperialista de proyecciones revolucionarias inéditas.

La nación panameña

Panamá se ha presentado a la desinteligencia americana como el reflejo caricaturesco del continente. Considerada por historiadores y sociólogos como una nación artificial, inventada de la nada por Theodor Roosevelt, su proceso de afirmación nacional ha sido sistemáticamente desconocido. Sin embargo, la verdad histórica es que Panamá ya existía como nación antes de la independencia de Colombia en 1903. Soler se propone demostrar que, durante los siglos XIX y XX, Panamá presenta tres constantes de interés: por una parte, una práctica específica de la nacionalidad, cuyo fundamento social son las aspiraciones librecambistas de la burguesía de la zona de tránsito; en segundo lugar, una teoría de la nacionalidad panameña que, desarrollando las premisas del atomismo social liberal, desemboca en la tesis del derecho histórico de Panamá a asumir su soberanía en el marco global colombiano de una estructura política federalista; y, finalmente, una lucha continuada contra la presencia norteamericana en el canal.

1. Liberalismo y autonomismo en el siglo XIX

A diferencia de lo ocurrido en la mayor parte de las colonias españolas, en Panamá, centro obligado de la política mercantilista española desde la segunda mitad del siglo XVI y hasta los primeros lustros del XVIII, las relaciones económicas y sociales típicamente feudales no arraigaron con intensidad. Por el contrario, esa intensa actividad comercial comenzó a definir un espacio geo-económico en torno del principal recurso del Istmo: su posición geográfica. Como consecuencia de ese fenómeno, la mentalidad escolástica imperante en la cultura hispanoamericana durante la época colonial revela caracteres menos acentuados en el Istmo. Una concepción del mundo profundamente impregnada de inmanentismo y modernidad es el rasgo específico del clima espiritual panameño.

En 1739, con el cambio de la ruta del comercio metropolitano y la consiguiente supresión de las ferias de Portobelo, el Istmo pierde, por muchas décadas, el carácter de país-tránsito que había revestido durante todo el decurso anterior de la época colonial. La profunda decadencia económica subsecuente no impidió que una relativa sedimentación de la población suministrara una base demográfica que, con el correr del tiempo, haría posible el posterior despliegue histórico-social del criollo istmeño.

A principios del XIX, iniciadas las guerras de independencia, el intenso contrabando con las antillas inglesas suscita una recuperación notable de la actividad comercial. Pero ahora el sujeto histórico es nuevo: se trata de una burguesía comercial criolla que sustenta una concepción moderna del mundo. Sobre esos cimientos modernos se construyó la conciencia política liberal y nacional de ese sujeto social.

Desde las primeras etapas de la formación de la conciencia liberal istmeña, el destino histórico-político del país se concibió estrechamente ligado a la zona de tránsito y a las formas económicas librecambistas que se quería implantar, para promover el destino económico, el bienestar y la riqueza. El librecambismo istmeño fue forjando una conciencia autonomista.

En 1821 Panamá se independizó de España en nombre de la libertad y la propiedad. Pero la unión casi secular con Colombia no dio los frutos esperados: los ideales de libertad no encontraron la realización esperada durante el período de unidad a Colombia. Las guerras civiles en el Nueva Granada fueron aprovechadas por el Istmo para levantar la bandera autonomista o para reivindicar la independencia absoluta. Cuando, después de casi un cuarto de siglo de régimen federal (1863-1885), Colombia retornó al centralismo, los autonomistas panameños no encontraron otra salida más que intervenir en la sangrienta "Guerra de los mil días" (1899-1902), apoyando la insurgencia liberal. El triunfo conservador, canceló para siempre las posibilidades autonomistas de Panamá en el marco del Estado colombiano. En adelante sólo sería posible aceptar el centralismo o pugnar por la independencia.

El máximo exponente del liberalismo y autonomismo panameño del siglo XIX es Justo Arosemena. En el terreno político, el patriota panameño postula un atomismo social liberal, que considera al Municipio o Común como la realidad política primigenia, como la más inmediata asociación de los intereses de los átomos sociales, los individuos. Frente al Municipio, única "verdadera sociedad", la nación es una abstracción, a la cual no pueden subordinarse los intereses de la ciudad. Queda así

legitimado el autonomismo istmeño (realidad social concreta) en relación con las pretensiones de la unidad nacional colombiana (entidad social abstracta). Pero la defensa de los intereses económicos y políticos panameños se complementa con una teoría federalista. Panamá es una estructura social y política real, tanto desde el punto de vista geográfico como histórico, que debe plasmarse en una entidad política mayor (el Estado Federal) ajustada al principio democrático de autogobierno.

2. La independencia política en el marco del imperialismo norteamericano

Es en nombre de la autodeterminación económica que, en 1903, se justifica la independencia política, conseguida a través de la intervención de los Estados Unidos, que se comprometieron a construir el Canal a cambio de asegurarse la perpetuidad de su uso y el control de la zona de tránsito.

Pero ni la independencia ni la construcción del canal produjeron los resultados apetecidos de desarrollo económico y social. Por el contrario, la mediación norteamericana en la independencia panameña no era sino el índice del comienzo de una nueva etapa en la historia nacional, signada por la presencia del imperialismo. En su transcurso se asistiría a lo que Soler llama "la degeneración de una clase": la burguesía, que perdería su hegemonía intelectual, se refugiaría en la propiedad inmobiliaria, se marginaría de la actividad comercial en favor de capitales extranjeros, o se convertiría en su socia menor.

En el marco de la desarticulación del bloque de clases que había sostenido durante todo el siglo XIX el proyecto del liberalismo, está el origen del populismo, que apelaría a las masas para afirmar el Estado nacional y resistir la absorción imperial. En Panamá, las dos experiencias populistas de la República (los gobiernos de Belisario Porras en las décadas del '10 y del '20 y la breve presidencia de Arnulfo Arias en 1940) llevaron adelante, con la participación militante de sectores de la pequeña burguesía, significativas reformas de afirmación nacional. Sin embargo, ese programa quedaría radicalmente limitado en Panamá como consecuencia del retraso en la aparición de una débil industria, que podría haber proporcionado la base social para la confluencia entre la clase obrera y la burguesía industrial. Esta situación propició, en cambio, la organización política de grupos nacionalistas de origen pequeño-burgués que protagonizaron la lucha antiimperialista en las décadas del '20 y del '30, pero que, al cabo, fueron absorbidos por el Estado y los partidos oligárquicos.

Contra esos partidos se afirmó el golpe de 1968. A partir del año siguiente, el régimen militar adquirió, bajo la conducción del general Torrijos, un carácter bonapartista: el Estado consolidó un poder relativamente autónomo frente a las clases y sus luchas y, con el apoyo de la movilización popular, dio comienzo la creación de un importante sector estatal productivo.

En sus escritos, Soler percibe a la "era Torrijos" como una etapa de afirmación nacional que encerraba en su seno inéditas posibilidades revolucionarias. Valora especialmente el programa de reforma agraria, la Constitución de 1972 —que establece la elección directa de los representantes y la formación de estructuras de poder popular originales—, y la política exterior del gobierno —que incluye el apoyo a los sandinistas nicaragüenses, la solidaridad con la independencia de Belice y con la revuelta antiumperialista de Granada, el acercamiento a Cuba, el ingreso de Panamá en el Movimiento de Países no Alineados—. Critica empero la no concreción de otras medidas, como la formación de un sindicato único y la creación de un banco obrero, y el repliegue de las reformas en el campo educativo. Todos estos eran índices preocupantes, a su juicio, de los límites del proceso revolucionario en curso.

Cuando Reagan accede a la presidencia de los Estados Unidos, se sella el destino de ese proceso. El Informe de Santa Fe había trazado las líneas generales de la política norteamericana para América Latina y era concluyente respecto de Panamá: se debía mantener, a cualquier costo, la presencia militar en el canal después del año 2000, contra lo acordado en los tratados Torrijos-Carter.

Con la muerte de Torrijos en el sospechoso "accidente" aéreo de julio de 1981, se inicia el franco desmantelamiento del aparato institucional creado por él y la reconquista de las posiciones políticas perdidas por la oligarquía, que se manifiesta, en el plano económico, en una nueva ofensiva de la iniciativa privada frente a las tendencias estatizadoras, y, en el plano político, en la liquidación de los gérmenes de democracia participativa y de poder popular. La alianza de clases subordinadas, que había sustentado al torrijismo, se rompe: la pequeña burguesía y las capas medias abandonan su lucha común con los obreros y son ganadas por el discurso anticomunista y proimperialista de la ultraderecha. En esos años, Soler advierte, con desesperada lucidez, sobre la peligrosidad de la coyuntura para la supervivencia del Estado nacional panameño. No se le escapa a su agudo espíritu político el terrible desenlace que tendría ese proceso.

3. La invasión norteamericana de 1988

En el último libro escrito antes de su muerte, Ricaurte Soler realiza una denuncia sobre los verdaderos objetivos y las dolorosas consecuencias de la invasión norteamericana a Panamá de 1989. Su propósito es presentar un enfoque totalizador, que permita comprender la invasión en el marco de los empeños panameños por afirmar su autodeterminación.

Soler describe la evolución de las relaciones entre los Estados Unidos y el general Manuel Antonio Noriega, desde 1983, en que éste recibe a cambio de su docilidad el apoyo del gobierno de la gran potencia, hasta la invasión, y señala que el deterioro de la misma está gobernado por causas de política interior e internacional. Entre las primeras, Soler destaca las exigencias, estipuladas en los tratados Torrijos-Carter, de cesión de la administración del canal a Panamá en 1990 y de devolución en condiciones de operatividad en el año 99, que Estados Unidos quería reformular. Ello suponía de parte de Noriega una serie de definiciones y de compromisos con la oligarquía nativa, también interesada en la conservación de las bases norteamericanas en la zona, que, en su momento, no pareció dispuesto a dar de manera inequívoca. En el plano de la política internacional, fue a partir del momento en que Noriega manifiesta cierta independencia de criterio respecto a los intereses norteamericanos, y asume una posición de apoyo al proceso de paz de Contadora, cuando Washington decide convertirlo en un demonio. También la evolución de las relaciones panameñas con Cuba y Nicaragua disgustaban a Estados Unidos. Panamá era para ambas el intermediario más importante para la evasión de las restricciones comerciales impuestas por Estados Unidos al acceso de piezas de repuesto y a bienes de consumo esenciales.

La confluencia de estos factores determinan el inicio, en junio de 1987, de la fase culminante de la crisis, que comprende una fuerte campaña propagandística y psicológica, destinada a crear consenso en la opinión pública internacional para justificar cualquier medida de presión, la agresión económica, desatada a partir del congelamiento de los fondos del Banco Nacional de Panamá depositados en Estados Unidos y, finalmente, la agresión política y militar.

Contra las previsiones más optimistas, que auguraban una "operación comando" de alcance limitado sobre Noriega y sus colaboradores más inmediatos, la violencia y desproporción de la invasión, ocurrida en diciembre de 1989, así como la subsiguiente ocupación integral del territorio panameño, produjeron la destrucción de toda

capacidad política y militar de la república y el sometimiento de su población civil a la prueba de la tecnología bélica más avanzada.

Soler denuncia que los verdaderos motivos de la invasión nada tenían que ver con la "restauración de la democracia" ni con las actividades de Noriega relacionadas con el narcotráfico. Panamá era un eslabón estratégico y fundamental en los planes norteamericanos de mayor dominio económico y mayor sujeción política de los pueblos y gobiernos de nuestra América. Con la invasión, se daba inicio a una nueva etapa: la "guerra contra las drogas" sustituía a la llamada guerra fría como método control social.

La invasión a Panamá, realizada en los inicios mismos de la posguerra fría, alcanza en la historia contemporánea distintas escalas de significación. Con ella Estados Unidos demostró su disposición a no arriesgar, incluso en el contexto de distensión internacional, ninguna de sus posiciones estratégicas de dominio y a recurrir, como en el pasado, a todo tipo de presiones, sin excluir la intervención armada. Para América Latina, la invasión señala la necesidad de retomar y actualizar el programa de nuestra integración. Para Panamá, representa la necesidad de renovar, como Sísifo, el empeño dos veces secular de autodeterminarse. Las vías deberán ser nuevas y originales, pues hoy, más que nunca, está vigente el dilema que enunció Simón Rodríguez: "O inventamos o erramos".

Los estudios sobre el positivismo en Hispanoamérica

El "positivismo autóctono"

En la segunda década de este siglo, Alejandro Korn, en su obra *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, encuadraba el pensamiento de Echeverría, Sarmiento y Alberdi, dentro del cuadro de un "positivismo autóctono", correspondiente al realismo social del siglo XIX latinoamericano. Soler retoma la denominación de Korn y considera que ese positivismo de la generación de 1837 no es exclusivo de los pensadores argentinos, sino que constituye un fenómeno americano, continental. "Mostrar la generalidad de este fenómeno, sus hondas raíces americanas, es lo que hoy nos proponemos". A su juicio, ese positivismo, en sus modalidades sociológicas e historiográficas, representa la más lograda apropiación teórica de la realidad social continental y la concepción eficaz para su transformación en un sentido progresista. Sus rasgos propios son el mecanicismo en el método, el agnosticismo radical y el cientificismo moral.

Dentro del cuadro histórico de la época, el "positivismo autóctono" expresa una modalidad de pensamiento que se manifiesta en Hispanoamérica en forma paralela al desarrollo del positivismo europeo. No se trata, por tanto, de una tendencia del pensamiento que sea resultado de una influencia exógena, pues las décadas del '40 y del '50 son los años de gestación del positivismo en Europa. Sólo cuando la longevidad de los autores latinoamericanos les permitió, en las décadas del '70 y del '80, conocer las direcciones del positivismo europeo, adhirieron espontáneamente a sus premisas. Tal es el caso de Sarmiento (*Conflicto y armonías de las razas en América*), Lastraria (*Lecciones de política positiva*) y de Arosemena (*Constituciones políticas de la América meridional*).

Un balance en torno a la contribución de estos pensadores a la cultura hispanoamericana permite sostener que esa generación forjó los instrumentos conceptuales adecuados para liquidar, históricamente, las pertinaces supervivencias de las ideologías coloniales y feudales. La lucha ideológica contra la teología y la metafísica condujo a la configuración de una cosmovisión inmanentista, expresión en el plano filosófico del liberalismo político.

Los positivistas argentinos

La orientación social de la realidad en un sentido rotundamente objetivo del "positivismo autóctono" —reacción contra las fórmulas universalistas y voluntaristas de las Luces propias de la generación anterior— es el antecedente más inmediato de la tradición positivista latinoamericana y, particularmente, de los estudios científicistas y positivistas de la generación argentina del '80. La diferencia entre ambos movimientos radica en su diverso contexto histórico-político: Sarmiento, Alberdi y su generación, construyen un sistema de conceptos determinado por la urgencia política de crear nuevas estructuras sociales y políticas. En cambio, la generación del '80 enfrenta una realidad social más estable, que no exige una transformación urgente. Los conceptos, tomados de las ciencias naturales, adquieren una independencia relativa respecto de todo imperativo político, y priva el esfuerzo teórico de aprehensión y comprensión sistemática de la realidad social e histórica.

En cuanto al análisis específico realizado por Soler sobre el positivismo argentino, su libro dedicado al tema representó la aplicación rigurosa y consecuente de su crítica a la utilización de esquemas mecanicistas en el estudio de nuestro desarrollo intelectual. Hasta entonces, el positivismo argentino y latinoamericano había sido

interpretado como expresión ideológica de las burguesías nacionales del continente. Ricaurte Soler demostró, mediante un detallado análisis del valor intrínseco de las teorías estudiadas y la determinación de sus modalidades teóricas propias, que el positivismo argentino poseía una significación social y cultural que invalidaba su consideración como mera "expresión" de los grupos sociales dominantes de fines del siglo XIX y principios del XX. Por el contrario, para Soler, más que el positivismo, fue la sociología de inspiración idealista, espiritualista y formalista, que desplazó a partir de 1920 a la sociología científicista, positivista y marxista-positivista, la verdadera expresión de los intereses de la burguesía argentina.

Desde el punto de vista político, el positivismo argentino sólo excepcionalmente se presentó como una filosofía encaminada a la defensa del orden establecido. Por el contrario, sus postulados biológicos hicieron posible la fundamentación filosófica y sociológica de la democracia liberal. Posteriormente, la aceleración del ritmo histórico de la sociedad argentina, con el surgimiento de las primeras organizaciones obreras y la divulgación del socialismo en los medios intelectuales argentinos, así como el carácter crítico y reformista de sus mejores exponentes, determinó que los positivistas argentinos terminaran por identificarse con las luchas políticas y sociales del proletariado.

El caso paradigmático es el de José Ingenieros, que supera el mecanicismo, el intelectualismo y la filosofía de Spencer, y orienta al positivismo argentino en una dirección naturalista, gobernada por un biologismo evolutivo irreductible a fórmulas matemáticas y físico-químicas. Para Ingenieros, lo biológico envuelve lo social, al tiempo que su filosofía de la historia no es incompatible con la hipótesis según la cual el factor económico desempeña un papel preponderante en la evolución de las sociedades.

Ingenieros, a partir de una interpretación económica de la historia culmina, en cuanto a las doctrinas sociales, en un *socialismo científicista*, análogo y diferente, a un tiempo, del socialismo "metafísico" de Marx, al que considera como un progreso respecto del socialismo utópico, pero califica de "empírico" y "metafísico". El marxismo debe reformarse en el sentido de un socialismo positivo, científicista, que tome en cuenta las conclusiones de las ciencias, particularmente las ciencias biológicas.

En definitiva, el positivismo argentino no se presentó como continuación sino como superación del mecanicismo de Spencer y trajo consigo concepciones anti-intelectualistas. Apareció en el período de decadencia del evolucionismo spenceriano,

cuando en Europa comenzaba a propagarse el irracionalismo bergsoniano. Esta ubicación histórica le permitió aprovechar las enseñanzas y los nuevos aspectos filosóficos surgidos de la polémica entablada en Europa entre positivistas y anti-positivistas. El resultado fue una filosofía original que actualizó una de las virtualidades teóricas del naturalismo filosófico, no explorada en Europa.

Bibliografía

Libros de Ricaurte Soler:

Además de los numerosos artículos publicados en *Tareas* y en otras revistas de importante trayectoria en el continente, Ricaurte Soler escribió numerosos libros, entre los que señalamos los siguientes: *El positivismo argentino* (1959, 1988); *Estudios sobre historia de las ideas en América* (1960); *Formas ideológicas de la nación panameña* (1963); *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el siglo XIX* (1971); *Estudios Filosóficos sobre la dialéctica* (1973); *Materialismo e idealismo: una alternativa de Introducción a la Filosofía* (3 ed., 1974); *Panamá: nación y oligarquía, 1925-1975* (1976); *Estudios sobre Historia de las ideas en América* (3 ed. 1979); *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo* (1980); *Clase y Nación. Problemática latinoamericana* (1981); *Justo Arosemena, Panamá y Nuestra América* (1981); *Cuatro ensayos de Historia –sobre Panamá y Nuestra América–* (1983); *Panamá en el mundo americano. Programa analítico* (1985); *El pensamiento político de Panamá en los siglos XIX y XX* (1988); *Panamá: historia de una crisis* (1989); *La invasión de Estados Unidos a Panamá. Neocolonialismo en la posguerra fría* (1991).

Abelardo Villegas (1934-2001)

por Adriana Arpini

Abelardo Villegas (1934-2001), filósofo mexicano, comienza su producción con un estudio crítico acerca de la Filosofía de lo mexicano (1960), donde somete a discusión la cuestión de la universalidad o circunstancialidad de la verdad filosófica, en confrontación con posiciones historicistas, existencialistas, vitalistas, a través del análisis de las obras de Antonio Caso, Justo Sierra, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, entre otros. Desde entonces se definen dos ámbitos temáticos recurrentes y complementarios en su producción: la historia de las ideas iberoamericanas y la filosofía política. Al primer tema dedica su Panorama de la filosofía iberoamericana actual (1963) cuya vigencia perdura hasta el presente, en buena medida porque contribuyó a instalar un estilo de reflexión filosófica acerca de nuestro pasado intelectual que busca poner de manifiesto la relación entre las ideas y la realidad social, política, económica y cultural; relación dialéctica por la cual ambas se constituyen mutuamente.

En 1972, después de una profunda investigación que le llevó a recorrer la mayoría de los países de América Latina analizando los procesos políticos que en ella se sucedieron durante el siglo XX, publica Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano, obra fundamental de nuestra historia de las ideas, no sólo por el tema que aborda, sino también por las aportaciones teóricas y por la definición de categorías para los estudios de filosofía política y de historia de las ideas políticas latinoamericanas, así como por los detallados análisis de las diversas situaciones acaecidas en el continente desde la Revolución Mexicana hasta la experiencia de Salvador Allende en Chile, pasando por la revolución Batllista, el pensamiento revolucionario (sin revolución) de los peruanos José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, el reformismo argentino de Yrigoyen y Perón, el reformismo en el Brasil de Getulio Vargas y las etapas de la revolución cubana.

Los estudios sobre distintos aspectos del desarrollo cultural y político de América Latina y de México son objeto de distintas obras producidas por el filósofo mexicano entre 1975 y 1985, en las cuales subraya la necesidad de matizar o redefinir las categorías de la filosofía occidental cuando son utilizadas para la interpretación de la realidad

latinoamericana, pues ésta presenta una estructura social específica y una heterogeneidad cultural con la que no contaron los teóricos clásicos. El filósofo latinoamericano "inventa" sus propias herramientas teóricas, las cuales han de permitirle diferenciar entre aquello que es conducente a la realización de la libertad y lo que no lo es.

En los escritos posteriores a 1985, particularmente en *Violencia y racionalidad* (1985) y *Arar en el mar: la democracia en América Latina* (1995), el filósofo se concentra especialmente en las cuestiones de la libertad y de la democracia, con especial énfasis en la evolución de estas problemáticas en el acontecer político latinoamericano. También ha prestado atención a la cuestión de los derechos humanos y de la función de la universidad latinoamericana. Tenemos noticias de que en su última etapa Villegas redactaba una antropología filosófica, resultado de la cátedra del mismo nombre.

Abelardo Villegas, filósofo mexicano nacido en 1934, egresó de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y se especializó en el pensamiento filosófico y político mexicano y latinoamericano. Su preocupación por los problemas de su país y de América Latina se pone de manifiesto ya en su tesis de maestría, titulada *La filosofía de lo mexicano*. La misma fue realizada bajo la dirección de Leopoldo Zea, finalizada en 1957 y publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1960. Entre 1965 y 1966, con el auspicio de una beca de la fundación Rockefeller, visitó distintos países de América Latina, desarrollando una investigación sobre el pensamiento político contemporáneo. La dura realidad social que conoció en los países visitados le llevaron a considerar que las principales tesis del pensamiento espiritualista —Rodó, Vasconcelos, Caso— no constituían más que el "espejismo de una élite intelectual que generalizaba la aventura de su muy privada cultura". En esos mismos años profundiza sus estudios de las obras de Marx, Lenin, Trotski, Mao, Althusser, Marcuse, Deutcher, entre otros teóricos del socialismo, cuyos libros fueron traducidos en esa época.

Obruvo el grado de Doctor con una tesis, fruto de las investigaciones y estudios realizados desde 1965, que versa sobre el tema *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. La misma, publicada en 1972 y reeditada en 1980, constituye una obra fundamental de nuestra historia de las ideas. En ella se realiza un análisis profundo de las coincidencias y divergencias entre la ideología reformista y la revolucionaria, tal como ellas se presentan en la historia latinoamericana, teniendo en cuenta "lo epidérmico de la democracia", el carácter "correctivo" con que se han

presentado las dictaduras y el hecho de que las revoluciones en América Latina, en su aspiración a desintegrar el antagonismo básico, se definen como antitradicionalistas y antiimperialistas.

La mayor parte de su obra publicada está constituida por trabajos de historia de las ideas mexicanas y latinoamericanas, en los que se analizan especialmente las ideas sociales y políticas contemporáneas: *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (1963), *La filosofía en la historia política de México* (1966), *Cultura y política en América Latina* (1978), *México en el horizonte liberal* (1981), *Autognosis, el pensamiento mexicano del siglo XX* (1985), *El pensamiento mexicano del siglo XX* (1993). En la misma línea temática cabe señalar antologías y publicaciones colectivas: *Antología del pensamiento social y político en América Latina* (con Leopoldo Zea, 1964), *Positivismo y porfirismo (Antología)* (1972), *La formación del mundo moderno, historia y antología* (con otros autores, 1975), *Filosofía española e hispanoamericana contemporánea. Antología* (con Gustavo Escobar, 1983), *Laberintos del liberalismo* (con otros autores, 1995). En las décadas de los '80 y '90 ha publicado trabajos en los que profundiza la reflexión sobre temas de filosofía política, acompañando la marcha de los acontecimientos que se sucedieron en el último tramo del siglo XX. Profundiza en las problemáticas de la democracia, los derechos humanos, la racionalidad, la violencia, así como en el debate acerca del papel de la universidad en América Latina en obras tales como: *Violencia y racionalidad* (1985), *Arar en el mar: la democracia en América Latina* (1995), *La universidad en la encrucijada* (1992), *Políticas y estrategias para la universidad latinoamericana del futuro* (1998).

Como investigador y docente universitario ha contribuido a la formación de numerosas camadas de jóvenes, impartiendo seminarios de investigación, dirigiendo tesis sobre pensamiento político latinoamericano y dictando cursos de antropología filosófica. Fue Decano (Director) de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el período 1978-1982, y Secretario General Académico de la UNAM. También ocupó el cargo de secretario de la Unión de Universidades de América Latina (UDUAL).

En 1992 el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos publicó el trabajo de Tzvi Medin, *El pensamiento de Abelardo Villegas: Itinerario y esencia intelectual*. En dicho trabajo, el autor expresa que Villegas realiza una búsqueda filosófica desde la historia, en la que se pueden distinguir tres ciclos: el primero, desde 1958 hasta 1968, se caracteriza por los estudios en torno a la "filosofía de lo mexicano"

y su confrontación; el segundo se prolonga hasta 1977, período durante el cual profundiza en el ámbito del marxismo crítico; en 1977 arrancaría el tercer período, que Medin considera inconcluso a la fecha de finalización de su trabajo, durante el cual Villegas se aplicaría a la reconsideración de muchos de sus conceptos básicos: estatismo y espontaneidad, dictadura y democracia, racionalidad científica y racionalidad filosófica, entre otros. Los diferentes momentos de la búsqueda filosófica de Villegas están —según Medin— vertebrados en torno al problema de las relaciones entre lo universal y lo particular; es decir la posibilidad de que la verdad filosófica universal consienta un ámbito de autonomía con relación a la circunstancia histórica determinante, y a la vez la posibilidad de una acción racional de conformación del mismo contexto histórico. Así, a través del diálogo con otros filósofos, historiadores, políticos e ideólogos del pasado y del presente, procede al análisis crítico de los problemas que surgen de la relación entre: lo universal y lo propio, la filosofía política y la práctica política, la ideología y el contexto socio-económico, el poder político y la libertad, la planificación y la espontaneidad, la razón y la violencia, la revolución y la democracia.

En efecto, el pensamiento de Abelardo Villegas se desarrolla a través del diálogo y la polémica con otros pensadores y de la revisión de las propias posiciones, en el cruce de dos ámbitos disciplinares principales: el de la Historia de las Ideas y el de la Filosofía Política; ambos profundamente enraizados en la realidad latinoamericana y mexicana. Si bien la oposición dialéctica entre *universal* y *particular* es el eje temático de sus trabajos en el ámbito de la historia de las ideas, desde la perspectiva de la filosofía política el núcleo conceptual está dado por la noción de *libertad*, tanto en lo que hace a su delimitación teórica como al análisis de las prácticas políticas históricas en las que se pone en juego el ejercicio de la libertad. Teniendo en cuenta esta red temático-conceptual y con el propósito de dar mayor claridad a la exposición del pensamiento de Villegas adoptamos un criterio cronológico y temático a la vez. Consideramos en primer lugar la obra producida por el mexicano a finales de los '50 y en la década de los '60, particularmente en lo que hace a la caracterización y confrontación con la "filosofía de lo mexicano" y a la comprensión de la historicidad de las ideas. Centramos la atención en las dos obras —a nuestro juicio— más relevantes de esta etapa: La filosofía de lo mexicano y Panorama de la filosofía iberoamericana actual. En segundo lugar nos ocupamos de las principales concepciones de Filosofía Política vinculadas a la historia del pensamiento político latinoamericano contemporáneo, tal como quedaron plasmadas en la obra más importante del mexicano publicada en los

años '70: Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano. En tercer lugar revisaremos alguna de las obras publicada entre fines de los '70 y los '80 en las cuales el autor profundiza en temas ya tratados en obras anteriores referidos a la historia de las ideas latinoamericanas y particularmente mexicanas: Cultura y política en América Latina, México en el horizonte liberal, Autognosis: el pensamiento mexicano del siglo XX. Por último, nos dedicamos al análisis de las obras en que nuestro autor somete nuevamente a examen el pensamiento mexicano y latinoamericano desde la perspectiva de la filosofía política, dando lugar a una aguda conceptualización de la democracia en América Latina. Consideraremos dos obras, una de fines de los '80 y la otra de los '90, en las que podemos apreciar la madurez de la reflexión de Villegas sobre los temas que articulan todo el desarrollo de su pensamiento. Estas obras son: Violencia y racionalidad y Arar en el mar: la democracia en América Latina. En la década de los '90 se advierte, también, la preocupación del mexicano por el problema de la Universidad y su función en América Latina.

Filosofía de lo mexicano e historicidad de las ideas

No habría motivos para ocuparse de la filosofía de lo mexicano si ésta fuera sólo una cuestión de moda o un instrumento de publicidad. Pero ella —dice Abelardo Villegas— "apareció ante mi como una especie de filosofía patriótica" que, no obstante, ahondaba en las principales cuestiones de la filosofía contemporánea. Razón por la cual el tema merecía ser objeto de un tratamiento no reduccionista y le brindaba, al mismo tiempo, oportunidad para esclarecer una divergencia de opinión que mantenía con los principales exponentes de la filosofía de lo mexicano en cuanto a la universalidad o circunstancialidad de la verdad. El trabajo se abre con la pregunta "¿es posible una filosofía de lo mexicano?". De hecho tal filosofía existe, de ella se han ocupado pensadores como Antonio Caso, Justo Sierra, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, entre otros; pero, ¿cuáles son los supuestos por los cuales los análisis sobre el mexicano admiten la categoría de filosóficos? Tales planteos han sido posibles de la mano del historicismo y el existencialismo, y reconocen un origen indiscutible en el historicismo de Ortega y Gasset, basado en la proposición según la cual toda filosofía está determinada por la circunstancia vital en que se da y sólo es válida para ella, es decir que la verdad filosófica no es de validez universal, sino circunstancial. Se trata pues de un problema de lógica: "el problema de saber si la filosofía obtiene una verdad de validez universal o sólo una verdad circunstancial,

histórica" [Villegas: 1960, 10-11]. Sólo tomando posición frente a tal dilema es posible responder a la pregunta por la posibilidad de una filosofía de lo mexicano.

El historicismo, tanto mexicano como europeo, ha demostrado que gran parte de las doctrinas filosóficas se pueden explicar por las circunstancias en que se dan; pero su error consiste –según Villegas– en circunscribir el pensamiento filosófico *exclusivamente* a la circunstancia, sin ir más allá. En este sentido las opiniones de Sierra, Caso y Vasconcelos son consideradas pseudohistoricistas. Ramos, por su parte, si bien comienza preguntando por la existencia de una diferencia intrínseca del hombre mexicano, acaba admitiendo una ontología, no del mexicano, sino del hombre sin más. Hablar de una "ontología circunstancial" es una contradicción que socava todas las expresiones del historicismo circunstancialista.

Lo anterior se aplica también al historicismo de Zea, aun cuando su filosofía está motivada por el compromiso y la responsabilidad de un pensamiento organizado y congruente con la realidad mexicana. La libertad se expresa, según Zea, en el modo de asumir dichos compromisos y responsabilidades. También en este caso se plantea el problema de la universalidad y la circunstancialidad de la filosofía, pero no se trata –para Villegas– de una pasión inútil, sino de un conflicto lógico: según Zea existen, por un lado, verdades propias de un grupo de hombres gracias a las cuales se hace posible su convivencia y, por otro lado, verdades que pueden servir para la humanidad. Otro tanto ocurre con la libertad, pues ésta no es posible sino en relación con determinadas circunstancias, pero se da también la libertad propia del ser humano. El problema de la libertad no es sólo cuestión de lógica, pues requiere de una tabla de valores relacionada con los modos de asumir el compromiso, la cual estaría ausente en el pensamiento de Zea. Villegas considera que los extremos que Zea quiere conciliar son excluyentes entre sí y llevan a postular una circunstancia demasiado laxa, que deja de ser tal para convertirse en realidad absoluta. (Téngase en cuenta que Villegas considera la producción de Zea anterior a 1957).

Con respecto al análisis de la Revolución Mexicana, Villegas coincide con Zea en considerar que fue un movimiento profundamente nacionalista que dio lugar a una burguesía nacional, y aún más, considera que permitió el difícil equilibrio de las clases sociales con independencia del yugo de la burguesía foránea. Este es el ejemplo de la Revolución Mexicana para la humanidad y constituye la prueba de que un acontecimiento particular puede trascender los límites de su propia circunstancia e integrarse a lo humano. Ahora bien, a pesar de que los hechos confirmen

determinados postulados teóricos, su mera narración no constituye su explicación, de modo que la problemática filosófica queda en pie. Desde una posición historicista inmanentista, tanto Ramos como Zea, afirman que lo mexicano –o lo americano– es siempre lo histórico; pero no logran situarlo dentro de un marco de conceptos universales; sólo se concreta como *toma de conciencia* de la historia mexicana –o americana–. "Este proceder que tiene por base la concepción de la circunstancialidad de la verdad filosófica, los ha llevado [a los historicistas] a una aporía fundamental: la esterilidad e inutilidad de un puro contemplarse a sí mismos. Conscientes de semejante deficiencia introducen nuevamente conceptos de validez universal ... valores cuya existencia y validez es independiente de la contingencia humana ... Demolendo la validez universal de los conceptos, [el historicismo mexicano] se encuentra de pronto con la necesidad de acudir nuevamente a ellos. Precisamente es aquí –dice Villegas– cuando nuestro estudio deja de ser meramente histórico para convertirse en lógico" [Villegas: 1960, 180].

Villegas examina también las tesis de Emilio Uranga sobre el ser del mexicano y de Edmundo O'Gorman sobre el ser de América. Ahora bien, el análisis ontológico fenomenológico de los modos de ser del mexicano, al estilo de Uranga, es imposible según nuestro autor porque es imposible determinar su objeto. Al intentarlo Uranga incurre en un círculo vicioso, ya denunciado por José Gaos, por el cual no es posible describir la esencia del mexicano si no se está en presencia de ella; con la dificultad adicional de no poder decidir acerca de la existencia de un "caso ejemplar", es decir de un mexicano que encarne más acabadamente que otros la esencia del mexicano. O'Gorman por su parte desarrolla un idealismo histórico y subjetivo, desembocando en la posibilidad de atribuir significación arbitraria a los hechos históricos. Así, el historicismo no supera la objeción relativista y se queda en un puro subjetivismo.

Si el historicismo, al decir de Gaos, tropieza con límites esencialistas, entonces ¿cómo se concilia lo histórico singular y lo universal en el hombre?, o dicho de otro modo, siendo la filosofía una ciencia que estudia objetos universales y siendo el mexicano un ente histórico ¿cómo es posible una filosofía de lo mexicano?

Frente al historicismo –y al existencialismo– "nos encontramos desarmados" confiesa Villegas, pues no adhiere a otras posiciones que puedan oponérseles ni los examina bajo el punto de vista de un criterio ya elaborado. Tal criterio es precisamente lo que está buscando, la finalidad última de su estudio. Con apoyo en el principio lógico de contradicción, sentencia nuestro autor que "una filosofía no puede decir que

la verdad es histórica y luego afirmar que existen algunas de validez universal sin anularse a sí misma, sin que ambas posiciones se supriman mutuamente" [215]. Sin embargo, no hay que conceder a tal principio un valor ilimitado, porque la verdad no depende exclusivamente de las reglas formales, sino también de su contenido. Se trata, por tanto, de establecer el concepto de *verdad filosófica*. Los vitalistas, historicistas y existencialistas hacen depender la verdad del concepto de vida o existencia humana que les sirve de fundamento; otro tanto sucede con posiciones circunstancialistas o perspectivistas, pues si se acepta la afirmación de Ortega que dice: "cada vida es un punto de vista sobre el universo", entonces –concluye Villegas– nos encontramos frente a un nuevo caso de subjetivismo. Aun cuando Ortega se esfuerza por superar el dilema entre subjetivismo y objetivismo, cae en un equívoco al considerar que la verdad es objetiva en tanto se acomoda a los objetos. La objetividad de la verdad consiste en su comunicabilidad, en el hecho de ser compartida por otros sujetos. Con esto no niega Villegas que la verdad, el error, la objetividad y, en suma, el conocimiento sea una construcción humana, relativa al hombre. Lo que pone en tela de juicio es que "el hombre perspectiva, monádico y solipsista" pueda segregar la ciencia tal como ésta se presenta, esencialmente comunicable y evolutiva. "Si la verdad está hecha por y es para el hombre y además es objetiva, comunicable, éste no puede ser una pura perspectiva, tiene que poseer una estructura tal que haga posible semejante objetividad". Y si, por otra parte, se afirma, como lo hace Villegas, la historicidad del hombre, adhiriendo a aquella parte de la filosofía que pone en crisis la metafísica, entonces las categorías con que entiende el mundo son también históricas. De modo que "la estructura histórica del hombre afecta también a su estructura de categorías *a priori*. De aquí que la primera nota que la filosofía debe investigar para entender la verdad es la nota de la historicidad humana" [222-223]. Sin embargo, al hacerlo el historicismo comete un error, pues concibe al pasado como determinado desde el presente, como reflejo de la situación vital del historiador; cayendo en un solipsismo en el que hay tantos presentes como individuos y la vida se convierte en un monólogo que sólo tiene sentido para quien habla. Este error puede evitarse si el historiador busca –como propone Toynbee– una "unidad de estudio histórico" que permita explicar los hechos otorgándoles individualidad. Esta necesidad de la ciencia histórica proviene de su propio objeto: el hombre. La historia se ocupa de aquellos hombres que dentro de una unidad de estudio histórico destacan como existencias originales, creadoras; de modo que trascienden su circunstancias y llegan hasta nosotros. "La verdad de unos

individuos en una circunstancia no sólo es válida para esa circunstancia, sino que llega hasta nosotros y compete con las nuestras" [226].

Al afirmar la unicidad del fenómeno humano Villegas refuta la validez teórica del formalismo lógico: un juicio sobre un hecho histórico individual tiene su forma lógica, pero su calidad de juicio verdadero proviene no sólo de ella sino también de su contenido, en el que intervienen individuos insustituibles. "Cuando afirmamos que el fenómeno individual humano trasciende el momento en que se da, pretendemos fundar su comunicabilidad, la objetividad de la ciencia ... con la afirmación de que el fenómeno individual, histórico y cultural posee en sí una peculiar determinación que limita los juicios que sobre él pueden predicarse, pretendemos explicar la verdad y el error, categorías fundamentales del saber mismo" [230]. La filosofía de lo mexicano constituirá, por tanto, un tipo de análisis que informe acerca de la peculiaridad del mexicano en relación con otros pueblos, que ponga de relieve las experiencias originales que el mexicano pueda aportar, por medio de una expresión adecuada, a la existencia humana.

Con esta conclusión Villegas se introduce en el ámbito disciplinar de la Historia de las Ideas, una historia crítica, concebida en buena medida como "saber de salvación" –en el sentido que da Gaos a la afirmación orteguiana–, es decir como plenitud de significado de la propia circunstancia, pero a la vez como salvación eminentemente política, entendida ésta como teoría y práctica de los principios generales que rigen la sociedad. El sentido de esta búsqueda se plasma en su obra posterior, particularmente en *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*. El modesto opúsculo fue publicado por la Editorial Universitaria de Buenos Aires en 1963, alcanzó rápida difusión y se convirtió en la puerta de acceso a la filosofía iberoamericana para varias generaciones de estudiosos del tema. En la introducción Villegas expresa su intención de diseñar un telón de fondo en el que queden situados los pensadores individuales y explicados sus pensamientos en relación con la totalidad de la filosofía y de nuestra cultura. Señala las dos grandes tendencias que se han dado en la filosofía iberoamericana: una, que considera que nuestra filosofía debe ser como cualquier otra de las que se dan en occidente, preocupada por "estar al día" en el tratamiento de los grandes temas y de lo que se piensa y escribe en los grandes centros de la filosofía occidental. Otra que, sin menoscabo de una adecuada información sobre la filosofía occidental, considera que la nuestra tiene tema propio –aunque no exclusivo–, que solicita con más urgencia la reflexión sobre la realidad americana y la búsqueda de soluciones para su dramático acontecer. Aunque

Villegas se identifica con la segunda posición, expone con objetividad las razones de ambas posiciones.

El panorama comienza considerando la herencia del positivismo y los esfuerzos realizados para superarlo en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX. El positivismo iberoamericano presentó la característica común del rechazo a la escolástica, lo que implica la sustitución de la idea de Dios por la de la Naturaleza como conjunto de hechos sometidos a leyes, y del silogismo verbalizante por una razón atenta a lo que efectivamente ocurre y por un método basado en la observación y la experimentación. No obstante asumió distintas modalidades en los diferentes países de América. Igualmente la polémica contra el positivismo adquiere rasgos diferenciales. El autor se detiene en la consideración de las posiciones del uruguayo José Enrique Rodó y del mexicano José Vasconcelos, quienes reivindican el legado ibérico en la conciencia latinoamericana y la búsqueda de los elementos valiosos de nuestra personalidad en la propia historia, en un intento por detectar en nuestras características peculiares aquellas que nos acercan a un modelo de humanidad armónica y completa, en la que prevalece la libertad.

Al análisis de los autores mencionados se suma, en el capítulo dedicado a los fundadores, el tratamiento de las concepciones del argentino Alejandro Korn, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, el peruano Alejandro Deustua, el chileno Enrique Molina y el mexicano Antonio Caso. Frente al naturalismo de los positivistas, estos autores rescatan una región de lo intrínsecamente humano, una dimensión para el valor y para la jerarquía axiológica de la existencia. Es la oportunidad para los iberoamericanos de ampliar su horizonte, fundando un nuevo humanismo sobre valores diferentes de los que se derivan de la pura biología. En síntesis, los fundadores formularon —dice Villegas— un nuevo ideal para la todavía doliente humanidad iberoamericana.

Villegas incorpora, también, un análisis sobre la especificidad del caso brasilero, teniendo en cuenta el impacto del positivismo y la polémica con el evolucionismo. El positivismo —que en otros países de América desempeñó el papel de doctrina conservadora— en el marco de la peculiar evolución histórica y cultural brasilera, fue la doctrina que coadyuvó a la instalación de la República, a la abolición de la esclavitud y a la integración del Brasil moderno. Asimismo, la reacción antipositivista no se presentó en Brasil con el mismo empuje que en el resto de Iberoamérica. De modo que a sus representantes —Raimundo Fariás Brito y Jackson de Figueiredo— no se les

puede atribuir con propiedad el apelativo de "fundadores", pues esta función la habrían realizado en Brasil los positivistas y evolucionistas.

Los "fundadores" abrieron la posibilidad de conciliar el conocimiento de lo propio, lo nacional, lo americano, con el pensamiento universal. Producto de esta orientación intelectual, aparecen en las décadas de 1930 y 1940 un conjunto de escritos cuyos autores se lanzan a la búsqueda de lo propio, no sólo en el ámbito de la filosofía sino también en el de la sociología, la psicología y la poesía. Entre ellos se cuentan los bolivianos Franz Tamayo, Jaime Mendoza, Roberto Prudencio, el argentino Ezequiel Martínez Estrada, el brasilero Gilberto Freyre, el mexicano Samuel Ramos. Al mismo tiempo —señala Villegas— se cultiva con intensidad creciente la filosofía académica, en la que priva el criterio de que en América la filosofía debe dedicarse a los temas clásicos de la filosofía occidental, y adviene lo que Francisco Romero llamó la "normalidad filosófica", es decir el hecho de estar al día en publicaciones, traducciones y comentarios sobre la producción filosófica occidental, junto al abandono de la actitud puramente receptiva para portar soluciones a los problemas que esa filosofía enfrenta. Por su parte, la Filosofía de América busca averiguar lo que es América, no por un prurito de originalidad, sino porque —como ya se concluía en el estudio sobre *La filosofía de lo mexicano*— se entiende la filosofía como "saber de salvación". "En esta forma —reafirma el mexicano— desarrollan su trabajo aquellos que piensan que la filosofía americana tiene un tema propio y primordial. Curados de un nacionalismo estrecho, no dejan de sentir un *compromiso* con las circunstancias que les son propias. Sienten que aún no se ha hecho todo en la historia y la cultura americanas, y que lo que falta no es accesorio, sino esencial. Falta la propia definición, la asimilación de la experiencia propia indispensable para asumir un papel positivo en la historia universal, para colaborar en la hechura de ella ... un pasado y un presente construido de situaciones verdaderamente dramáticas les impiden [a los filósofos] aislarse en la clásica torre de marfil y les recuerdan a cada momento que, además de ser filósofos, son hombres, con todas las responsabilidades que implica la condición humana" [Villegas: 1963, 111].

En suma, podemos decir que Villegas comienza polemizando con sus connacionales representantes de la filosofía de lo mexicano en un intento por esclarecer el dilema entre universalidad y circunstancialidad de la verdad. Lo cual le lleva a realizar una dura crítica a las posiciones metafísicas y ontologistas, que buscando establecer *la* verdad de lo mexicano, se encuentran con la imposibilidad de conciliar los términos

del dilema. No se trata —para Villegas— de encontrar una verdad única, sino de trabajar sobre la “objetividad de la verdad” y ésta consiste en su comunicabilidad. Por esta vía nuestro autor logra superar también las limitaciones formales de su planteo inicial, puramente lógico, y considerar la ingerencia del contenido en la delimitación de una verdad. Se instala, así, en el terreno de la Historia de las Ideas Iberoamericanas, asumiéndola como “saber de salvación” en su acepción más radical; hecho que se pone de manifiesto en su producción posterior.

Filosofía política: reformismo y revolución

El libro *La filosofía en la historia política de México*, publicado en 1966, es considerado por Tzvi Medin como un “libro puente”, en el que se da el pasaje de la filosofía de *lo* mexicano a la adopción de posiciones más nítidamente marxistas. El interés filosófico recae sobre *los* mexicanos, concentrando la atención en la dimensiones de lo social, económico, político, en la detección de los intereses de clase y del carácter ideológico de una filosofía como justificación de esos intereses. Comienza a manifestarse su preocupación por las revoluciones y se produce un cambio en la conceptualización de la Revolución Mexicana acompañado de cierta desilusión respecto del equilibrio social neoliberal. Acerca de la función de la filosofía sostiene que ésta no puede ser usada como mero instrumento, pues posee una capacidad tan penetrante de análisis, “es tan capaz de profundizar en los fundamentos de las cosas o de elevarse a síntesis tan generales que, con frecuencia, en vez de ser puro instrumento de la vida es orientadora de la vida misma” [Villegas: 1966, 216]. La filosofía política, en particular, por estar fuertemente orientada a la práctica exige, a la par de un rigor lógico, un “rigor pragmático”, es decir, que las ideas sean suficientemente lógicas y rigurosas como para poder ser puestas en práctica; no se trata de inventar sistemas sino de filosofar en función de la realidad concreta.

Por nuestra parte consideramos que Villegas avanza hacia una interpretación dialéctica crítica de la historia y de la relación entre filosofía y realidad. Esto se hace patente en varios artículos publicados entre 1965 y 1968, particularmente en el que titula “El significado político del pensamiento de O’Gorman”, donde hace una distinción entre historia como *aplicación* e historia como *libertad*. La primera implica imitación y colonialismo, pérdida de libertad, y por tanto la conversión de un grupo humano en objeto histórico. Mientras que la segunda consiste en asumir la condición de sujetos y ejercer la libertad mediante la invención de soluciones para nuestros

propios problemas; es por tanto anticolonialista y favorece la aparición de América Latina como sujeto histórico. Lo dicho vale también para el caso en que se utilicen categorías marxistas en el análisis de nuestra realidad, por ello Villegas postula un constante análisis crítico tanto de las categorías teóricas, como de la praxis a la que dan lugar. Más que un “puente” entre la filosofía de lo mexicano y la adopción del marxismo se trata, a nuestro juicio, de una búsqueda e incorporación de herramientas teóricas y categoriales del marxismo —y de la filosofía crítica en general— para la interpretación de la propia realidad.

Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano es, como ya se dijo, un clásico de la Historia de las Ideas Iberoamericanas, tanto por la oportunidad del tema y la profundidad del análisis, como por los aspectos teóricos y metodológicos que se devanan en su desarrollo. Así, desde el principio se esclarecen nociones que son centrales para la comprensión de los procesos de cambio, tales como las de contradicción, de condicionamiento, de relación dialéctica entre las ideas y los acontecimientos y la noción misma de pensamiento político. Respecto de la *contradicción*, aclara el autor que no debe ser entendida sólo en el sentido lógico formal, antes bien implica lucha, antagonismo, incompatibilidad entre términos, proposiciones, hechos, entre una idea y la acción que engendra, entre la resistencia de los hechos a la práctica de las ideas; la contradicción no tiene que ser bipolar, los términos contradictorios pueden ser múltiples formando un todo estructural contradictorio en el cual se encuentra inserta la idea. Además, las estructuras históricas están relacionadas por *condicionamiento*, no por determinación; los distintos factores de la estructura constituyen condiciones de posibilidad unos de otros. A su vez, las ideas no son explicables sólo a partir de los acontecimientos que las rodean, el mundo *ideológico* no es considerado como mera superestructura, sino en sentido verdaderamente dialéctico como parte misma de la estructura social. La idea o el pensamiento, “es nuestra ventana al mundo y no objeto opaco cuya explicación parte de la economía, la sociología o la historia fáctica. La idea revierte sobre sus factores condicionantes e informa acerca de ellos procurando formular su verdad o su razón de ser, adquiriendo incluso efectividad sobre ellos” [Villegas: 1972, 4]. Por último, el pensamiento político se refiere a los principios que rigen o deben regir la vida humana social, tales como los conceptos de libertad, revolución, explotación, progreso, retroceso, cuya naturaleza última la establece la filosofía de la historia, y sólo en forma derivada el pensamiento político se ocupa del poder o del gobierno.

En América Latina el tránsito de la sociedad agraria a la sociedad industrial no se operó debido al carácter semifeudal adverso a las formas modernas de agricultura. Es decir, el hacendado latinoamericano no comprendió a la agricultura o a la ganadería como *trabajo productivo*; el trabajo no fue visto como *principio* de la propiedad, antes bien, ésta fue considerada en forma pasiva como un estado exterior al hombre, causando la inmovilidad de la sociedad. De modo que hacia finales del siglo XIX, con la expansión del capitalismo inglés, alemán y norteamericano en nuestro continente, se produce una sorprendente *superposición*, que fue origen de los más agudos problemas contemporáneos del continente: se quisieron hacer convivir las formas económicas, políticas y sociales del comercio y la industria capitalista, con el feudalismo de la propiedad agraria y, en algunos lugares, con las formas de vida prehispánicas. De esta manera acontece lo que Villegas llama "la segunda conquista", esto es el advenimiento de América Latina a la modernidad. Proceso en el cual las masas latinoamericanas seguían siendo *objetos* de la historia y no *sujetos*. El pensamiento político, por una parte, justificó estructuras políticas apelando a las ideas clásicas de la democracia e incluso a los principios propios del fascismo en sus más diversas modalidades, pero sin advertir el carácter enajenado de la totalidad de la situación. Por otra parte, comenzó a desarrollarse una corriente de pensamiento que fue cobrando conciencia de la situación y que, desde diversos puntos de vista, advierten la necesidad de una liberación radical. Sin embargo, se hace patente también el peligro de una "tercera conquista" si el proceso de liberación conduce a una situación de sujeción o penetración de la potencia mundial representativa del socialismo. Frente a esto, la idea de *nación* llegó a presentarse como sinónimo de *liberación*.

Las teorías de las dictaduras surgieron como crítica al dogma de la "soberanía popular". El argumento ilustrado sostenía que el pueblo no estaba preparado para el ejercicio de la soberanía, pues únicamente conocía y acataba la tiranía. Sólo mediante un proceso de educación política sería posible el advenimiento de la democracia. La conciliación de intereses capitalistas de los liberales con intereses feudales de los hacendados fue considerada por los teóricos como una suerte de conciliación nacional. Su expresión en la práctica fueron las dictaduras del tipo de Porfirio Díaz —México, 1877 a 1910—, Juan Vicente Gómez —Venezuela, 1909 a 1935—; en la teoría se expresó en lo que Laureano Vallenilla Lanz llamó "Cesarismo democrático", es decir en la identificación de la nación con una personalidad vigorosa que está por encima de todos los antagonismos.

Una teoría de la democracia en América Latina, que intente llegar a las raíces de la cuestión, procura descubrir la filiación dialéctica de las contradicciones, oposiciones y antagonismos de la circunstancia histórica que constituye el motor mismo del movimiento histórico. En el siglo XX latinoamericano el antagonismo dominante se da entre la expansión capitalista moderna y la supervivencia de la sociedad colonial hispánica. Este antagonismo adquiere diferentes matices en las distintas situaciones que se presentan en el continente y da lugar a otros conflictos: entre formas capitalistas y formas feudales de producción, entre las ciudades y el campo, entre el litoral y el interior, entre oligarquía y caudillismo, entre ideología democrática y su aplicación a una sociedad estamental y corporativa, entre cultura elitista y generalizada ignorancia, entre europeísmo y nacionalismo cultural, etc. No se trata de una relación de estructura y superestructura, sino de una estructura con su tema y sus variaciones. Las investigaciones del siglo XX han puesto de manifiesto que en América Latina hay más semejanzas que diferencias entre conservadores y liberales y que la democracia realiza menos que en otra parte la vida genérica abstracta de la que habla Marx en su caracterización del Estado moderno. La práctica jurídica y política restringe el dogma de la autorregulación personal, propio de la teoría democrática clásica. "El reconocimiento doctrinal del principio es parte de la aventura moderna del pensamiento latinoamericano. Su restricción práctica es una supervivencia de la política aristocrática colonial"[81], sostiene el filósofo mexicano.

En suma: el antagonismo teoría-práctica se presenta tanto en las dictaduras como en la democracia, concluye nuestro autor después de pasar revista al pensamiento de la revolución mexicana, a la revolución Batllista, a las ideas de José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, al reformismo argentino y brasileño, a la revolución cubana y sus alternativas tales como las encabezadas por Camilo Torres y Salvador Allende. Por otra parte, la pseudoburguesía, protagonista de la democracia, es una clase dependiente, asalariada, carente de iniciativa, lo que redundaba en un clima social y político favorable a la penetración. El carácter restringido de las democracias impide la integración política de las nacionalidades y la integración de un trasfondo de intereses políticos comunes. Las ideologías políticas fluctúan entre la anulación del antagonismo básico mediante la imposición de uno de sus términos, el capitalismo, o su destrucción por medio de una revolución violenta. No obstante la perspectiva posterior a la disolución del antagonismo es bastante vaga "... si el impacto colonialista del capitalismo se sustituye concretamente con los efectos colonialistas soviéticos, poco habrá cambiado el carácter de nuestra historia —dice Villegas—. De manera que

hasta este momento (1972) la modernidad sin colonialismo no pasa de ser para nosotros más que una abstracción" [86].

En el momento de hacer un balance, Villegas afirma que tanto reformistas como revolucionarios quieren acabar con la sociedad tradicional, pero no están de acuerdo en lo que respecta a las situaciones a las que han de arribar. La cuestión no es de simple procedimiento, lo es también de fines. El diseño del futuro se funda en una crítica del presente en el que intervienen consideraciones de valor. Respecto del reformismo sostiene que después de casi un siglo de vigencia se muestra ineficaz para superar el antagonismo dominante. Antagonismo que implica males como la pobreza, la explotación, la ausencia de libertad, la falta de controles en la actividad política y económica, la ignorancia, la enfermedad, el no disfrute generalizado de los adelantos tecnológicos y culturales. En América Latina el capitalismo no liquida la sociedad tradicional sino que se alía a ella.

Según Villegas, desde la experiencia latinoamericana hay que agregar a las clásicas críticas al liberalismo, las siguientes: a) El *hombre natural* del liberalismo, ontológicamente anterior a la sociedad pero con derechos sociales, no existe; cualquier episodio histórico muestra el condicionamiento social del derecho. b) El concepto de *libertad* es equívoco, pues la atención se ha desplazado hacia las condiciones, especialmente económicas, que la hacen posible. Sin embargo es también un concepto social e histórico. Se trata de que una vez satisfechas las condiciones económicas, se llegue a una etapa en que las libertades individuales y sociales coincidan y se haga efectiva la posibilidad de desarrollar todas las facultades humanas reprimidas por condiciones históricas enajenantes. c) La idea de *participación* se desvirtúa en la realidad de un Estado complejo, tecnificado y racionalizado. Es necesario superar la concepción del poder estatal como simple imposición y entenderlo más bien como un sistema de autoridad en el que la espontaneidad tenga un papel importante para conducir a la desenajenación. d) La *propiedad privada* de los medios de producción es un factor histórico de enajenación pero no constituye una característica ontológica del ser humano. e) El *hombre* posee una serie de posibilidades que pueden ser desarrolladas o frustradas por los acontecimientos. El desarrollo sin trabas es desenajenación y la sociedad que lo garantice es libre.

"No vivimos en un mundo inhumano o de humanidad desvirtuada —concluye Villegas—. El mundo del hombre está integrado por el conjunto de sus acciones y resultados ... Así, la libertad individual generalizada no puede concebirse más que

como corolario de un largo proceso histórico y no como el origen del mismo, aunque sí puede funcionar como punto de partida de una crítica del pensamiento político. Sólo la posibilidad de proyectarse hasta esa conclusión hace posible la crítica. Así como sólo una proyección hacia el futuro hace eficaces a las ideas, les otorga un carácter práctico ... El hombre tiene una proyección inevitable hacia el futuro y se tiene que contar con ella" [350].

Del pensamiento mexicano a la cuestión de la democracia

El conjunto de obras de Villegas que consideramos en este apartado si bien se inscriben en el marco de la Historia de las Ideas, focalizan la atención sobre la problemática de la cultura y de la política en América Latina y particularmente en México. En estas obras —nos referimos a *Cultura y política en América Latina*, *México en el horizonte liberal* y *Autognosis: el pensamiento mexicano del siglo XX*— se profundiza sobre algunos aspectos que ya habían sido tematizados en obras anteriores y al mismo tiempo se avanza en la consideración de las opciones viables para "salvar nuestra circunstancia". Aunque *cultura y política* no son ámbitos temáticos que puedan escindirse por completo, antes bien se relacionan y se condicionan mutuamente, podemos, a los efectos del análisis, diferenciar aquellos trabajos en que se acentúa uno de los polos.

En relación a los análisis de la *cultura* en América Latina, se pueden distinguir, según el filósofo mexicano, dos tipos de interpretaciones: aquellas que adoptan un punto de vista psicológico u ontológico y utilizan conceptos tales como "imitación", "originalidad", "autenticidad", "inautenticidad", y aquellas consideraciones basadas en aspectos sociales y económicos que utilizan términos como "colonialismo", "dependencia", "subdesarrollo", "liberación". Sin embargo, el monolitismo ideológico es poco dialéctico y poco crítico. Y la crítica —sostiene Villegas—, tanto teórica como práctica, tanto política como cultural, es uno de los motores de la transformación histórica. Ella permite un "salto hacia lo nuevo" en sentido hegeliano, es decir, como superación del pasado y del presente: "lo contrario de la imitación no es la originalidad, sino la *libertad*".

Ahora bien, la crítica cultural en América Latina tiene que tomar en cuenta la problemática de los países tecnificados y autoritariamente centralizados, de los cuales se ha señalado que son racionalmente irracionales, cuyo problema central consiste en la hipertrofia del poder. Esta crítica, que de ordinario se endereza contra el modelo

capitalista, vale también para el modelo comunista; la liberación de la unidimensionalidad podría implicar una crítica a la disyuntiva capitalismo-socialismo que durante mucho tiempo constituyó el universo establecido. También el sedimento ideológico de las rebeliones juveniles debe ser considerado. Al tratar sobre el movimiento estudiantil mexicano, considera Villegas que si bien los estudiantes pueden ponerse como la vanguardia del cambio por cuanto abogan por una sociedad menos represiva en el orden político, moral y psicológico; sin embargo la comunidad universitaria por sí sola no puede alterar las fuerzas y las relaciones sociales de producción, pues en buena medida dependen de ellas. El aporte de la universidad para el cambio social consiste en insistir en sus actividades intelectuales de análisis y en su misión educativa. En la misma línea argumentativa, cabe preguntar ¿qué puede esperarse de la filosofía hispanoamericana? Augusto Salazar Bondy sostuvo que ella no podía instalarse hasta que no se superara el subdesarrollo; por su parte, José Gaos afirmó que las filosofías nacionales no surgieron sino hasta que se instalaron las naciones modernas. Ambas tesis pueden combinarse diciendo que "la nacionalidad no se constituye sino hasta que se supera el subdesarrollo". Si, como ha sostenido el historicismo, existe una íntima relación entre las ideas y la totalidad de las circunstancias, y éstas comprenden estructuras sociales, económicas, políticas, culturales, englobando incluso el pasado y el presente; entonces, lo que se pide al filósofo no es que abandone la filosofía para hacer política, sino que intervenga en la política *como filósofo*. "... Nosotros —dice Villegas— consideramos que las meditaciones acerca de la originalidad e idoneidad de la filosofía hispanoamericana deben cesar ... A nosotros nos corresponde ... internarnos en la problemática propia de la filosofía, en el abordaje filosófico de las cuestiones que nos preocupan, sin pararnos a averiguar si somos originales o satisfactoriamente filosóficos" [Villegas: 1978, 44].

Vale la pena destacar un artículo en el que el filósofo mexicano pone en práctica las consideraciones anteriores al realizar una crítica sobre "El lenguaje de la política mexicana". Allí afirma que el significado y las consecuencias prácticas de una palabra dependen del objeto a que se refiere y de lo que quiere expresar. Ciertos rasgos de la política mexicana, tales como su carácter altamente paternalista, la permanencia y continuidad en el régimen, la creencia en el equilibrio de los sectores sociales, la preeminencia de intenciones prácticas relativas a la adquisición y conservación del poder, permiten comprender muchas de sus formas de expresión: sus omisiones —v.gr. no se habla de 'presos políticos'—, contrasentidos —v. gr. 'revolucionario institucional' o 'capitalismo humanista'—, metáforas —v.gr. 'arriba y

adelante'—, todas ellas forman parte de una charla insustancial que aburre y adormece y requiere del arte de suspender el pensamiento tanto de quien habla como de quien escucha. El lenguaje político mexicano no cumple funciones explicativas o teóricas, tampoco de comunicación; pareciera que sólo es un instrumento de manipulación. El crítico, por lo tanto, tiene que usar un lenguaje completamente diferente, evitar la vaguedad de las metáforas, devolver el contenido teórico, la significación y verificabilidad del lenguaje, para que cumpla realmente con una función crítica y de regeneración política.

Con respecto a los trabajos en que se enfatiza el análisis político, un buen número de ellos están dedicados al estudio del liberalismo en México. Sobre el particular aclara Villegas que su interés no es puramente histórico, dado que la política mexicana continúa enmarcada dentro del horizonte liberal, toda posibilidad de *superación* remite a esa experiencia histórica. Sus figuras salientes, como Benito Juárez o Justo Sierra, de los que entre otros se ocupa el autor, son tratados "sin exceso de signos de admiración", pero tampoco como "simples entreguistas de su país a los grandes imperios cuya voracidad se disfrazó con la ideología liberal". En la medida que son humanizados, son mejor comprendidos como hombres de su tiempo que respondieron al reto de las circunstancias. Por otra parte, entiende que es necesario *superar* la visión hipostasiada de la revolución como una torción radical de la historia mexicana. Al contrario, el porfirismo y la Revolución son dos etapas de un mismo proceso. "Este proceso que podemos denominar como *desarrollo burgués en circunstancias semicoloniales*, —dice— llega hasta nuestros días y es nuestra propia versión de la revolución burguesa" [Villegas: 1981, 65]. "Nuestro presente capitalista lo es de un *capitalismo colonizado* y resulta iluso hablar de una burguesía nacional" [Villegas: 1985, 151].

Por otra parte, en un artículo en que retoma el análisis de la experiencia socialista chilena de Salvador Allende —la cual ya había sido objeto de estudio en Reformismo y revolución—, se plantea el problema de la pluralidad, esto es si se puede hacer tabla rasa con las características nacionales de cada uno de nuestros países y aplicar a todos el mismo molde. Evidentemente la respuesta es que no se puede prescindir de la heterogeneidad social y cultural, como lo confirma la experiencia chilena. El triunfo de Allende conmocionó a la opinión pública internacional porque se trataba de un marxista que llegó a la presidencia por medio de elecciones democráticas, apoyado por una coalición de partidos de izquierda y con un programa declaradamente socialista. Esto abría una alternativa frente al camino seguido por la revolución

cubana. Sin embargo el desenlace de la experiencia chilena mostró que ningún método tiene valor absoluto y que su eficacia depende del contexto político en el que se aplique.

En todos sus análisis políticos el filósofo mexicano subraya la necesidad de matizar los conceptos de la tradición filosófica occidental. Ya sean los referidos al liberalismo, como a las dictaduras, o a la democracia o al socialismo, pues la estructura social mexicana o latinoamericana a la que se aplican presenta características específicas que no fueron previstas por los clásicos del liberalismo o el socialismo europeos o norteamericanos. Ello permite explicar muchos fracasos que se han producido cuando se intenta aplicar una receta prefabricada a una realidad tan heterogénea como la hispanoamericana. Apoyándose en la enseñanza del poeta y político Alfonso Reyes, dice Villegas que la falta de claridad mental incide no sólo en lo literario sino también en lo político, pues se produce un acostumbamiento a las contradicciones que acaban por pasarse por alto. "Debemos —dice— distinguir con claridad lo que nos libera de lo que no nos libera, someriendo a una crítica a las palabras, a las etiquetas, a las consuetudinarias y por consiguiente inadvertidas contradicciones, a las poses sociales e intelectuales, a los pretendidos radicalismos. Solo así nos abriremos paso hacia el rendimiento social y a su instrumento imprescindible, la libertad" [Villegas: 1981, 141]. Precisamente el tema de la libertad y la democracia constituye, a nuestro entender, el meollo de los estudios que Villegas lleva adelante en la segunda mitad de los '80 y en los '90.

Racionalidad y democracia

En 1985 se publica el volumen *Violencia y racionalidad*, que reúne una serie de artículos cuyo tema común es la reflexión sobre los dos aspectos constitutivos del hombre que se mencionan en el título. A través de la revisión de los clásicos como Rousseau, Marx, Bacon y de la consideración de la etología contemporánea, con particular referencia a la teoría de Konrad Lorenz —quien sostiene que los instintos sociales y amorosos son prehumanos y hacen posible la sociedad animal—, Villegas concluye que tratándose de la naturaleza humana es imposible desentenderse de la violencia, ya se la explique como "agresividad" (Lorenz) o como "destruibilidad" (Fromm). Pero la racionalidad también forma parte de nuestra naturaleza, de modo que "la racionalidad está preñada de instinto y el instinto está preñado de racionalidad" [Villegas: 1985, 113]. También el lenguaje, en tanto instrumento utilizado, no para

comunicar, sino para ocultar y manipular, divide a las personas, levantando barreras, originando violencia y guerras. El uso del lenguaje declarativo, por ejemplo, en la medida que conlleva las ideas de totalidad y necesidad, es calificado como "terrorismo verbal". "La palabra, el logos, la razón, están preñados de violencia y agresividad porque fácilmente se desvirtúa su función de comunicación y de veracidad ... La antinomia no es propiamente entre violencia y diálogo, porque el diálogo también es violento, está al servicio de la violencia, ... y ya vemos que la dualidad razón pacifista e instintos o pulsiones violentas no es exacta" [118]. Así como los instintos pueden ser sociales, la razón puede ser violenta. Pero también la razón puede conceptuar con verdad y comunicar con eficacia, posibilitando la preservación de la especie y del mundo. Ello muestra que la razón no es axiológicamente unívoca. Un análisis crítico del concepto de razón permite diferenciar entre el raciocinio científico-tecnológico y el filosófico. El saber científico que en su momento permitió liberar a la razón de los ídolos, los ha vuelto a crear en su propio seno, declarando la neutralidad valorativa del conocimiento científico, acentuando su carácter pragmático y estrechando su relación con el poder. Al saber filosófico compete la consideración axiológica y la movilización de una utopía de base social y humanística. Se trata de una razón preñada valorativamente, que surge de la crítica del presente, de lo que existe en cuanto negación de algún aspecto de la humanidad. Así, la libertad, que en los primeros escritos de Villegas era vista como un resultado, que debía ser conquistado mediante la racionalización de la historia, es definitivamente afirmada como criterio de lo racional en los escritos de madurez.

Arar en el mar: la democracia en América Latina es a nuestro juicio el último libro sistemático publicado de Abelardo Villegas, en el cual se propone un análisis metódico de la democracia a partir de su nota esencial: la soberanía popular. El libro forma parte de un programa más amplio de investigación colectiva sobre los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Pero, confiesa Villegas, la investigación sobre la democracia se fue convirtiendo, a poco de comenzar, en un análisis de los enormes obstáculos que se oponen a su creación; de ahí que use como título del libro la expresión bolivariana.

En efecto, si la democracia es "el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo" es necesario preguntarse qué se entiende por "pueblo". En la etapa de la independencia, los ideólogos latinoamericanos estaban espantados por los excesos de la Revolución Francesa, de modo que no confiaban en la "gente menuda". Como

buenos ilustrados consideraban que aunque la soberanía correspondía por naturaleza al pueblo, éste no la podía ejercer porque no disponía de una educación suficiente. Se instala, así, una paradoja: se le atribuye al hombre un derecho por naturaleza y la realidad empírica muestra un pueblo tan falto de conocimientos políticos que se encuentra impedido de ejercer ese derecho. Las oligarquías ilustradas y los caudillos implementaron gobiernos "para el pueblo" pero sin el pueblo; incluso hubo quienes propusieron la educación de una élite que derramaría sus luces sobre el resto del pueblo. Ahora bien, la paradoja mencionada también vale para el socialismo pues, además de compartir los orígenes ilustrados, supone una profundización de la idea democrática ya que propone una participación colectiva más amplia en lo político y también en lo económico y cultural. Sin embargo, el socialismo real ha sustituido la clase proletaria por el partido político, ya que sus líderes no están muy seguros del arraigo de la idea revolucionaria.

Entonces, ¿quién es el pueblo? La ilustración propuso la integración de una sociedad distinta en la que los individuos estuvieran regidos por las mismas leyes sin excepción. Esto es lo que realmente se entendía por igualdad, pero en Hispanoamérica la situación de los indios era tan deprimida que los ilustrados consideraban que "todavía no" merecían semejante igualdad. La situación de los negros era todavía peor. Pusieron su esperanza en lo que con vaguedad se llamó "clase media". Tal clase resultó protagonista de los movimientos de avanzada, pero las revoluciones no concluyeron en instituciones democráticas, tampoco el peronismo ni el aprismo.

La democracia pareció a los que eran partidarios de las dictaduras revolucionarias una especie de recurso conservador que podía ser la perdición para quien uniera ambos extremos como en el caso de Salvador Allende. Hubo quienes se preguntaron si había que elegir entre una dictadura reaccionaria y una revolucionaria, entre buenos y malos tiranos, en el fondo lo que hay es en términos de Villegas, "fobia antidemocrática" [Villegas: 1995, 36].

El significado de la palabra *pueblo* para los políticos latinoamericanos explica con claridad el fenómeno de la democracia. No se trata de la totalidad de la población de un país, sino más bien de la parte sometida y oprimida por la explotación de las clases dominantes. Implica una cierta tutela sobre el pueblo, que es visto como un sujeto redimible. Ahora bien, ¿qué tanto de esa redención está en manos del mismo pueblo? Seguramente no mucha porque se menciona a la clase media como idónea para realizar el cambio. El discurso político que exalta el valor del pueblo, es en realidad un

recurso demagógico. Cabe preguntarse si la democracia misma no es sólo un recurso retórico.

Al considerar la relación entre libertad y democracia, Villegas afirma "que la libertad es el género y que la democracia es una de las formas de la libertad o, si se quiere, una diferencia específica, pero no la única posible" [21]. Desde que en la modernidad se reconocieron como entidades básicas de la organización política al individuo y a la sociedad, el interrogante acerca de cómo disfrutar de la libertad individual en coexistencia y sin subordinación, fue abriendo paso a la idea de "representación popular". Una de las grandes aportaciones morales de la modernidad es el haber considerado a la libertad como un fin, un valor que tiene vigencia aunque no se cumpla, como decía Kant. "Considero —dice Villegas— que el caso de América Latina es muy ilustrativo porque en pocos lugares como allí ha fracasado tantas veces el empeño democrático y tantas veces se ha reiterado. Simón Bolívar en el ocaso de su vida utilizó la expresión arar en el mar refiriéndose a los empeños frustrados de los que quisieron conformar una sociedad civilizada en los países recién emancipados. Muchos años después José Martí retomaría la imagen y agregaría que arar en el mar hace fructificar. Intentar la democracia en América Latina es una forma de arar en el mar y todavía está por verse con qué resultados" [27].

En cuanto a la relación entre democracia e igualdad, hay que tener presente que al definir a la democracia por la soberanía popular, se establece una igualdad política: la posibilidad de que todos participen en la cosa pública. El socialismo del siglo XIX criticó esa interpretación diciendo que la igualdad política no es suficiente ni efectiva si persisten diferencias económicas profundas. Villegas, por su parte, sostiene que si se juntan los dos conceptos, el del liberalismo y el del socialismo, se podría afirmar la igualdad de los individuos en relación con las leyes, individuos que pertenecen a una sociedad de trabajadores en donde cada quien recibiera de acuerdo con sus necesidades. Si alguna doctrina aceptase esta definición, tendría que suponer también una igualdad sustancial entre los hombres, aunque ésta sea más difícil de definir. Una definición semejante sí muestra el vínculo que puede haber entre democracia e igualdad. Esta segunda sería una profundización del concepto de libertad y, de hecho, sería una de las definiciones de la libertad política. [79].

Ahora bien, hoy por hoy y sin desconocer los análisis históricos, ¿qué tipo de sociedad queremos para América Latina?, ¿existe un modelo deseable?, ¿qué hacer? (pregunta estratégica), ¿qué debemos hacer? (pregunta ética). Después de

reexaminar el caso mexicano, el caso cubano y el caso de Chile, Villegas sostiene que "estamos en una etapa pos-socialista y pos-liberal en la que se abren un sin fin de posibilidades ... el descrédito de las antiguas doctrinas abre la posibilidad para la creatividad, es decir que los pueblos y las personas inventen sus propias soluciones. La experiencia histórica muestra que las ideologías dogmáticas son como cortinas de papel que ocultan la verdadera naturaleza de los hechos ... El espíritu de la historia es realmente multiforme y ubicuo ... No hay que dejarse abatir por el pesimismo ... Más bien hay que recordar lo que decía José Vasconcelos también en relación con la América Latina, que hay que contemplarla con un pesimismo alegre ... En este sentido fue la corrección que José Martí le hizo a Bolívar diciéndole que a pesar de todo, el mar fructifica" [107-110].

Bibliografía

Libros de Abelardo Villegas:

La filosofía de lo mexicano (1960); Panorama de la filosofía iberoamericana actual (1963); Antología del pensamiento social y político en América Latina (con Leopoldo Zea) (1964); La filosofía en la historia política de México (1966); Positivismo y porfirismo (Antología) (1972); Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano (1972); La formación del mundo moderno, historia y antología. (con otros autores) (1975); Cultura y política en América Latina (1978); México en el horizonte liberal (1981); Filosofía española e hispanoamericana contemporánea. Antología. (con Gustavo Escobar) (1983); Autognosis: el pensamiento mexicano del siglo XX (1985); Violencia y racionalidad (1985); Democracia y dictadura (1987); La universidad en la encrucijada (1992); El pensamiento mexicano en el siglo XX (1993); Arar en el mar: la democracia en América Latina (1995); Laberintos del liberalismo (con otros autores) (1995); Políticas y estrategias para la universidad latinoamericana del futuro (1998).

Escritos sobre Abelardo Villegas:

Tzvi Medin, El pensamiento de Abelardo Villegas. México, CCyDEL, UNAM, 1992.

Gregorio Weinberg (1919)-2006

por Rosa Licata

Gregorio Weinberg, historiador argentino y filósofo latinoamericano, nacido en Buenos Aires, el 20 de noviembre de 1919. Ha dedicado sus investigaciones a la recuperación del pasado en una práctica teórica revalorizadora de la condición histórica latinoamericana y argentina, a través de la Historia de las ideas, fortaleciendo, a un mismo tiempo, la personalidad de americanos en la propuesta de un futuro superador de las actuales limitaciones. Una conciencia del tiempo histórico concretado en las diversas culturas, con sus puntos de partida, sus caminos recorridos y sus diversos ritmos, le permite vislumbrar el futuro americano como tiempo de integración y mejoramiento en los distintos aspectos que hacen a la convivencia. Para él, las democracias nacionales sólo se consolidan con iguales relaciones en el nivel internacional. De aquí que, más que atender a la unidad de origen, algo, por cierto, ya dado, hay que porfiar en la comunidad de destino en el nivel universal. En sus propuestas se muestra un especial énfasis en la educación argentina y latinoamericana, de tal manera que en la década de los '80, se convirtió en un referente del pensamiento latinoamericano de amplio reconocimiento en América. La Universidad de Buenos Aires, en 1991, le otorgó el título de Doctor Honoris Causa. Su condición de ensayista, o de sentidor, según una de sus propias categorías, se destaca al tratar temas y autores, con la intención de actualizar objetivaciones de la cultura que sirvan para la efectividad de nuevos tiempos, en los que la actividad lúcida y el reconocimiento de la diferencia de los hombres sea el eje de todo cambio. Las ideas llevadas a proyectos jalonan su trayectoria profesional a través de organismos nacionales e internacionales. En este campo continúa una línea de intelectuales que se identifican con la propuesta de Juan Bautista Alberdi de llevar a cabo un pensamiento propio, que permita la disolución de las muchas dependencias que se han padecido y autogestado. Urgido por las visiones de conjunto, señala que el pasado latinoamericano tiene marcas que permiten hablar de una cultura impuesta, de otra aceptada y una tercera criticada y discutida. Distingue, con propiedad, un tiempo que nos es propio y otro que puede ser impuesto y que de hecho se impone, contrariando totalmente el modo de ser propio. Los conceptos de progreso, modelo y humanismo son claves que permiten la interpretación de América del siglo XX. A partir de su definición de la

historia como la ciencia de los hombres en el tiempo. todo interés por lo científico lo comprende en relación a la necesidad de vivir dentro del ámbito de la razón ejercida en el reconocimiento de la igualdad en la diferencia humana. La necesidad de la cosmovisión para el hacer y el qué hacer, tanto cultural como específicamente político, es una instancia ineludible en sus escritos.

Cada una de sus investigaciones, ya sea de autor o de alguna problemática, es ocasión para meditar a fondo la realidad circundante y patentizar el sentido de su historia con vista al proyecto del hombre emancipado.

Dedicado como pocos a la tarea de poner en palabras y extender la cultura latinoamericana a través de las publicaciones —no sólo las suyas sino también las de aquellos que estampan huellas en la historia progresista— ha participado de diversas empresas culturales. Entre ellas, ha sido Director de la Biblioteca "Dimensión Argentina" de ediciones Solar, que prosigue una tarea iniciada en 1955 en la Librería Hachette con "El pasado Argentino" y continuada en la colección "Nueva Dimensión Argentina" desde la editorial Taurus. En esta tarea de creación de bibliotecas coincidió con Francisco Romero y, según comentarios de nuestro autor, en el círculo de estudiosos de Romero se discutió sobre obras que debían verse al español y editarse; entre otras publicaciones, figuran libros como *Historia de la Filosofía de Paolo Lamanna*, 6 vol.; *Obras Completas de Spinoza*, 5 vol.; *Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía de André Lalande*; *Ciencia de La lógica de Hegel*; y *Obras. 1919-1948 de Raúl Prebisch*. Forma parte del Consejo de Redacción de revistas nacionales y extranjeras, entre ellas: *Saber y tiempo*. *Revista de Historia de la Ciencia (Buenos Aires)*; *Cuyo*. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana (Mendoza)*; *Ciencia Hoy (Buenos Aires)*; *Cuadernos Americanos*; *Quipu*. *Revista de Historia de las Ciencias y de la Tecnología*; *Prometeo*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, *las tres de México y de Enfoques Pedagógicos. Serie Internacional*, (Bogotá).

Su actividad docente llegó a distintas Universidades tales como la UNAM, México; De La República. Uruguay; UNED, Madrid; Central, Venezuela; La Sorbona, París. De su historia personal destacamos que en 1966 renunció públicamente a las cátedras de *Pensamiento Argentino y Latinoamericano* y de *Historia de la Educación Argentina* como acto de protesta y oposición al gobierno militar de Juan C. Onganía. Este hecho lo llevó a formar parte de los éxodos de pensamiento contrahegemónico. Vuelve a sus Cátedras de Buenos Aires en 1984; además es nombrado, ese mismo año, Director de la Biblioteca

Nacional, e integrante de la Academia Nacional de Educación. Fue Vicepresidente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Aunque se retira de la Universidad en 1987, prosigue sus investigaciones académicas hasta el presente. Esos trabajos constituyeron la base de sustentación de su desempeño docente, característica que se puede señalar como uno de los ítemes que dan relieve a lo que desde Francisco Romero se dio en llamar la normalidad filosófica y en la que ir a las fuentes era condición del teoretizar. Entre los muchos reconocimientos que ha recibido se destacan el Premio KONEX de Brillante y el Premio Consagración Nacional de 1994. Distinguido también por la UNESCO en 1999. Consultor del mismo organismo, la CEPAL y del Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES).

Años de formación

La formación como historiador la realizó en La Plata, donde las figuras de Alejandro Korn, Pedro Henríquez Ureña y Francisco Romero eran señeras para aquellos que el ideal de justicia estaba presente y era paralelo al de normalización de los estudios filosóficos. Estas dos ideas orientaban el para qué de la cultura en el logro de identidad. En los escritos de nuestro autor, tanto la Historia, la Filosofía y la Política, como la Economía se convirtieron en vías de confluencia para el conocimiento y diferenciación de lo latinoamericano. De allí que la historia de las ideas que lleva a cabo sea una contribución especializada que permite recuperar los modos de objetivación del hombre americano y argentino. Desde una perspectiva dialéctica se comprende que toda objetivación, por muy diversa que sea, supone y permite conocer a un sujeto histórico en su proceso de realización.

Gregorio Weinberg hace historia de las ideas desde el campo de la Historia, a diferencia de otros que lo han hecho desde la filosofía. Sus afirmaciones implican un permanente no al dogmatismo de la Filosofía tradicional y, en su momento, al individualismo orteguiano. Se revela en él su ubicación dentro del movimiento historicista que, desde 1940, se fue desarrollando en la Argentina. Hacer historia de las ideas tiene como finalidad recuperar, no sólo el qué de las mismas, sino, muy especialmente, su para qué; es decir, patentizar la función social que cumplen. Esta actitud implica, además, acentuar el valor del trabajo teórico que, al reconocer las ideas, las potencia como promotoras de cambios que se vislumbran para responder a nuevas encrucijadas. Esa historia precisa las ideas como representación de sujetos ubicados en tiempo y espacio; es posible aquilatar su vitalidad al reconstruir los nexos

entre ellas y las circunstancias en que fueron concebidas por los hombres. La idea es calibrada como objetivación que permite la reconstrucción del sentido de los acontecimientos y de los autores en función de su identidad y perspectiva de vida.

Esta comprensión de la historia como ruta para la construcción y la representación antropológica del hombre americano y su ubicación frente al futuro, aparece en el epígrafe de su ponencia de 1992 con motivo de la celebración del Quinto Centenario de América, en México, donde señala palabras de José Luis Romero: "La historia no se ocupa del pasado sino que busca en el pasado lo que le interesa al hombre de hoy para resolver el presente". En esa ocasión Weinberg habla de los latinoamericanos como "marginales y endeudados".

Desde el punto de vista de la historia, la historia de las ideas sociales es también crítica de la historiografía tradicional argentina, ocupada de los acontecimientos bélicos, políticos y jurídicos. El panorama se vio enriquecido por ampliar su horizonte en la consideración de los diversos aspectos que hacen a la cultura, para llegar a lo que Voltaire llama, en su época, el espíritu de las naciones. La alusión explícita a F. Braudel en su comprensión de la historia lo emparenta con lo que se dio en llamar "Escuela de Los Anales". La tarea que manifiesta como apropiada para desarrollar con sus congéneres es una historia ampliada y profundizada. Los hechos particulares deben aparecer unidos al conjunto de tendencias que se manifiestan en el mismo momento, a través de las otras disciplinas.

Superador del ideal pascienfífico del positivismo, recupera el acontecimiento donde se refugia la vida íntimamente individual. La historia, como "ciencia de los hombres en el tiempo", siguiendo a M. Bloch, se ocupa de los actos humanos nacidos de las necesidades colectivas condicionadas a partir de una estructura social dada. La ciencia de lo diverso atiende al plural: se ocupa de los hombres. Es en el tiempo donde están sumergidos los fenómenos y es el lugar de su inteligibilidad. Es allí, en la facticidad, el topos de la antropogénesis que permite a los hombres llegar a la humanización. Se necesita finura del lenguaje para traducir los hechos y facilitar su comprensión. "Donde no es posible calcular es necesario sugerir". Defensor de la razón, se preocupa por la totalidad del hombre en sus aspectos de sensibilidad y volición. Su actitud es la del científico que acude al conocimiento, cuanto más profundo mejor, sin olvidar que la vida es responsabilidad de todos.

En sus escritos se ocupa de la filosofía universal, no como aparece en Descartes, sino al modo de Kant cuando se pregunta por quién es el hombre de su tiempo, el de

la ilustración; en ese pensamiento se incluyen tanto juicios de ser como de valor. Responder por ello significa hacer el análisis crítico del grupo humano a través de sus manifestaciones en el tiempo, lo cual implicó en nuestro autor tanto una explicación como un rechazo de los totalitarismos. Vía ensayo, dio lugar a la imaginación de nuevas formas de subjetividad en esa reconstrucción del pasado. Prueba de ello es Mariano Fraguero, pensador olvidado, Premio Nacional de Literatura, 1975, una obra en la que se destacan las ideas económicas, sociales y políticas de este argentino y se las vuelve a repensar en función de un presente que aún espera soluciones ya advertidas. La revolución industrial que aquél proponía no fue asumida por efectos del sectarismo que tejieron el olvido. Fraguero se dice proteccionista, estatista e industrialista sin dejar por ello de ser demócrata en la política. La crítica de Weinberg aparece al contrastar los hombres excepcionales del pasado con los despropósitos políticos de ese presente. El socialismo utópico que se manifestó en el pensamiento argentino a través de Fraguero sostenía que el desarrollo armónico de la sociedad permitiría borrar el nombre de proletarios, tal como alguna vez ... borró el de los de esclavos y siervos. Entre los lemas de aquel pensador del siglo XIX, aparece que "La facultad de producir, para adquirir lo que se necesita, es la verdadera riqueza".

En esta obra, la historia de las ideas tiene una impronta académica y el señalamiento de influencias se puede leer con la finalidad de marcar la proximidad o la lejanía con respecto al modelo europeo, que en este caso aparece sin cuestionar. A la vez, encierra la proyección de otra situación en la que se debe superar la inferioridad padecida.

La periodización

Para hacerse cargo del desarrollo histórico y asumir el sentido de los procesos que se viven se hace indispensable una visión panorámica. A partir del requerimiento de una cultura auténtica, Gregorio Weinberg señala tres hitos en el proceso latinoamericano. La *cultura impuesta* es la que caracteriza las relaciones coloniales entre los pueblos; la *cultura aceptada* o admitida tiene lugar con la conformación de los nuevos Estados; la *cultura criticada y discutida* es a partir de la crisis de 1930 en que se enfrentan las ideas que sirvieron de base a la organización de la Argentina.

Cada una de estas etapas está signada por contradicciones entre civilizaciones, intereses y concepciones del mundo. En el campo de las ideas, en la etapa de la cultura impuesta, se destacan como voces diferentes Bartolomé de las Casas, Vasco de

Quiroga, Bernardino de Sahagún y Francisco Xavier Clavijero, también defensor de la dignidad de los indios y de la naturaleza americana, tan criticada por los "sabios" europeos como De Pauw.

En la segunda etapa se lucha por la emancipación mental con Alberdi, Andrés Bello y Juan María Gutiérrez, cuyo libro *Escritores coloniales americanos* es reeditado con prólogo y notas por Weinberg.

La tercera etapa en la periodización es la de crítica de la cultura elegida por los organizadores de la Argentina. Como vocero de esta actitud señala que la generación romántica que propuso la emancipación mental asumió también otras formas de dependencia. En *Viejo y nuevo humanismo* (1985) asegura que el etnocentrismo ha sido una constante de la cultura occidental producida al confundir el horizonte mental propio de los europeos con los límites de todo pensamiento. Según sus palabras, se necesita un nuevo humanismo sin provincianismos ni reduccionismos, con una fuerte preocupación por lo social y lo ético. La ciencia y la técnica deben colaborar para reestructurar la sociedad.

En 1992, la salida posible es con otras formas de participación que afronte responsabilidades y que demuestre eficacia; esto es, que las soluciones, lleguen a cambiar, en corto plazo, las estructuras para salir de la marginalidad, la dependencia, el endeudamiento. Ser centrales en una inédita universalidad implica aportar bienes espirituales y materiales. Resalta nuestro autor que, el que hoy tengamos ideas que hacen frente al eurocentrismo, no debe hacernos olvidar cuán nuevas son y cuánto costó hacerlas vigentes.

Estas consideraciones de la cultura fueron tratadas, en un comienzo, desde el concepto de normalización filosófica. En años posteriores, 1992, en "Marginales y endeudados", se percibe un cambio en la jerarquización de las objetivaciones culturales que respondía al sostenimiento del pensamiento europeo como modelo.

Tiempo, destiempo y contratiempo (1993) está formado por varios trabajos, pertenecientes a etapas diferenciadas de pensamiento que encierran un propósito común: la preocupación por los destinos del país y de América Latina. El marco de referencia está constituido por la concepción del tiempo y las distintas dimensiones de la integración. El tiempo merece atención por ser una categoría fundamentadora de la disciplina histórica y además porque, al redactar las *Consideraciones preliminares* del libro, tiene en cuenta no solo las ideas sino la repercusión de las mismas y se plantea

"la legitimidad del empleo de categorías, procedimientos y modelos cuya universal eficacia no siempre está probada". Le inquieta, en ese momento, encarar nuevamente la categoría de tiempo desde un enfoque sociocultural para una universalidad superadora de los etnocentrismos padecidos.

En cuanto a la integración, apuntar a la comunidad de destino requiere de nuestro autor un privilegio de lo posible frente a lo dado. Y para atender a los nuevos tiempos y a la aceleración del cambio—sin desoir a la razón—, nos convoca a apelar a lo mejor de la imaginación creadora.

Posición política

Su resistencia frente al orden imperante hizo de él un intelectual comprometido. Sus primeras críticas se refieren a la situación de crisis del año treinta, luego continúa con sostenidos cuestionamientos al populismo peronista, a la dictadura del proceso militar (1976-1983) y al menemismo (1989-1999) Sostuvo un socialismo humanista como oposición abierta a las respuestas culturales y políticas hegemónicas de diversos momentos de la historia de su país, desde su concepción de que los cambios estructurales se dan a partir del trabajo transformador y se afianzan con el conocimiento científico.

En *La historia de la Educación en Latinoamérica y Argentina*, de 1991, afirma que los golpes de Estado no son sólo cambios de gobierno, sino profundos intentos de borrar la Historia, la memoria. Los libros de texto tienen, entre sus objetivos, hacer perder la memoria. Se necesita hacer biografías y, aunque no esté de moda, es importante hacerlas. En esas búsquedas, al averiguar sobre alguien a fondo, se pueden descubrir otras dimensiones o antagonismos de nuestra educación y captar los quiebres hegemónicos en los que aparecen otras tendencias posibles pero amputadas. Las ideas actuales no son las únicas salidas. La memoria se construye en un campo de disputa por la supervivencia, como son las luchas de las culturas híbridas latinoamericanas. El sujeto argentino es complejo por las pugnas que ha sufrido; esto se revela en la complejidad de la escuela argentina. En las instituciones hay un gran esfuerzo por olvidar: las huellas materiales están dispersas, nadie las reúne. Eso también es un texto, es un modo de clausurar el pasado educacional. Ciertamente, hay huellas de otras historias. La historia oficial es el gran esfuerzo por ocultar la otra historia. En esta época de cambio por la implementación de la nueva Ley de Educación (1993), es preciso recordar que la educación en la Argentina se constituyó dentro de

la formación del Estado Nacional. El sistema educativo argentino es un cuerpo sin memoria. Hay que superar la historia imaginaria, malamente imaginada, y construir un nuevo relato.

En *La carencia de una cosmovisión satisfactoria*, de 1995, Weinberg muestra que la globalización es el acercamiento comprometedor que se ha producido en todo el mundo que, a su vez, implica una asimilación entre sociedad y empresa que atenta contra la vida del ser humano. El autor lo atribuye a una falta de cosmovisión y también a la poca comprensión del trabajo como ocupación social y no meramente como actividad productiva o utilitaria, en el sentido de lograr la aparición de objetos. A Weinberg le preocupa, en los albores del siglo XXI, la situación de las mayorías argentinas que no son indígenas, como en los otros países de Latinoamérica, pero sí, pobres.

Denunció el caudillismo como uno de los grandes males de la política viendo en él un gobierno autoritario que conduce a la cosificación del hombre. En este sentido, su labor presenta los rasgos del pensamiento crítico y creativo. Crítico, como esfuerzo práctico por superar toda naturalización de las situaciones históricas y sociales y no cejar en la búsqueda de un nuevo sentido. Creativo, en cuanto nos permite, a través de sus categorías, acceder a la comprensión de la educación, la cultura y la historia del hombre americano en nuevas dimensiones.

La ciencia y la idea de progreso en América Latina, 1860-1930 es una obra destinada a mostrar las contradicciones de la filosofía de la ilustración. Para ello contraponen las ideas y sus resultados. En este caso se trata del deber ser proclamado en el nivel de intención y los efectos logrados al ponerlos en práctica. El enfoque transparenta la dependencia que conllevan los adelantos. Si bien la ciencia no tiene patria, la tiene el hombre que la ejercita pues, para Weinberg, el ciudadano se valoriza por encima del profesional. No por ello deja de apreciar que la ciencia responde a situaciones críticas, cumple una función integradora y es fermento de la cultura.

La filosofía del progreso llevó a que la riqueza se acumulara en manos de los exportadores y se evidenciara una falta de redistribución de excedentes en el resto de la población. Es también una filosofía optimista, pues sus innumerables realizaciones son evidentes, pero oculta sus contradicciones por aceptar con ligereza modelos que no le son propios sin someterlos a una crítica adecuada. Fue un proceso modernizador y no revolucionario. Las soluciones que propuso no fueron ni satisfactorias ni perdurables.

En su obra, el manejo bibliográfico de este ensayista es propio de un erudito que, en sus numerosas citas, nos amplía el panorama de los sucesos históricos y nos pone al alcance el recorrido que él mismo ha realizado para su conocimiento. Su comportamiento científico reconoce y denuncia las extrapolaciones metodológicas reiteradas de los positivistas en salvaguarda de la especificidad de las ciencias humanas.

Fuera de Argentina escribió *Modelos educativos en la historia de la educación latinoamericana*. Una de las obras más importantes de nuestro autor y un clásico en el tratamiento del tema. Destinado especialmente para el Proyecto "Desarrollo y Educación en América Latina y el Caribe" auspiciado por UNESCO y CEPAL. Un estilo de desarrollo es un proceso dialéctico entre relaciones de poder y conflictos entre grupos y clases sociales, que derivan de las formas dominantes de acumulación de capital, de la estructura y tendencias de la distribución del ingreso, de la coyuntura histórica y de la dependencia externa, así como de los valores e ideología. A todo esto hay que agregar condicionamientos estructurales, tales como tecnología, recursos naturales, población. Estos aspectos enmarcan las posibilidades históricas de un modelo. La precisión de categorías, la profusa información y las nuevas dimensiones que se le atribuyen al concepto de educación permiten la revisión de su significado tanto como de sus alcances. El análisis de la educación que Weinberg plantea no es para la autocomplacencia sino para la erradicación de mitos de circulación permanente que sirven de caldo de cultivo a la negación del cambio. Entre esos mitos argentinos, el de ser una nación rica conspiró para la concreción de planes de estudios en los que la capacitación técnica apuntara a la mayor producción y formara parte del paradigma humanístico tanto como el reconocimiento de la dignidad humana. Los modelos que analiza como precedentes, son los de la emancipación, el liberal, el conservador y el positivista.

Estas reflexiones teóricas sobre la historia de la educación se complementaron con su preocupación por generar y propagar una masa crítica de cultura y, a la vez, por producir los anticuerpos para los colapsos y los apocamientos. Este tema de *El apogón cultural* vuelve a aparecer en sus escritos de fin de siglo, en ocasión de su crítica al menemismo, por considerar que vivimos una época de falta de originalidad para resolver nuestros agudizados conflictos. La mayor responsabilidad en el sostenimiento de la Argentina la sigue atribuyendo a lo político y critica en los dirigentes la falta de cosmovisión al encarar la tarea de selección de rumbos.

Confirmar su presencia en este libro nos lleva a decir que, si el tema principal es la determinación de la identidad cultural tanto por lo que pensamos como por lo que hacemos, él se ocupó de ella desde perspectivas bien determinadas. Para comprender sus escritos convenimos en que autoconciencia y proyección son modos de la objetivación tanto individual como social. En este sentido, Weinberg tuvo una clara perspicacia de la construcción de la cultura y de su historia ampliada que incluye momentos de reapropiación y de innovación. Con su tarea de difusor y escritor, contribuyó ampliamente en ambos aspectos. Lejos del todo vale y del comenzar de cero, sin pasado, Weinberg asume críticamente la tradición humanística del legado cultural argentino y latinoamericano.

En sus escritos, este humanismo se parentiza con su caracterización más típica de poner al hombre múltiple como valor primero, y donde la autoconciencia, la racionalidad, la responsabilidad y la solidaridad generosa aparecen como los parámetros, desde donde se juzgan los acontecimientos históricos y se utopizan los alternativos.

A través de sus numerosos escritos ha contribuido a la elaboración de una historia de la filosofía latinoamericana destacando su valor y función social, con una visión abarcadora por buscar principalidad y por conocer otras latitudes que permite, al hacer comparaciones, una mayor comprensión de los procesos nacionales. Los problemas humanos son su gran cometido, pero no cesa en los de su país, en procura de una sociedad democrática y de la tolerancia.

Bibliografía:

Libros de Gregorio Weinberg:

La producción bibliográfica del autor es muy amplia. A continuación se citan sólo las obras mencionadas en el presente artículo. Libros: Mariano Fraguero, pensador olvidado (1975); Modelos Educativos en la Historia de América Latina (1977); El descontento y la promesa. Ensayos sobre educación y cultura (1982); Tiempo, destiempo y contratiempo (1993); "Ilustración" y educación superior en Hispanoamérica (1997); La ciencia y la idea de progreso en América Latina. 1860-1930 (1998).

Artículos. "Viejo y nuevo humanismo", en Taller de Difusión y valorización de la investigación Científica y Tecnológica. 25 al 28 de junio de 1985. Buenos Aires, Ministerio de Educación y Justicia, Secretaría de Ciencia y Técnica, 1985; "Marginales y endeudados", en Leopoldo Zea (comp.), Quinientos años de historia, sentido y proyección. México, FCE, 1991; "La carencia de una cosmovisión satisfactoria", en Isidoro Salzman, "Tres asedios al concepto de pobreza política", Novedades Educativas. Buenos Aires, N° 57, octubre de 1995; "La historia de la educación en Latinoamérica y Argentina", en Edgardo Ossanna (comp.), Historia de la educación: pasado, presente y futuro. Serie Cuadernos. Entre Ríos, Universidad Nacional de Entre Ríos, Facultad de Ciencias de la Educación, 1997.

Escritos sobre Gregorio Weinberg:

Agustín Mendoza (comp.) Del Tiempo y las Ideas. Textos en honor de Gregorio Weinberg. Buenos Aires. Los hijos de Gregorio Weinberg. 2000.

Leopoldo Zea (1912)

por José Luis Gómez-Martínez

Dentro del pensamiento de identidad cultural latinoamericana, Leopoldo Zea destaca como una de las figuras señeras del siglo XX. Desde su ensayo seminal, En torno a la filosofía americana (1942), su obra ejemplifica y marca las etapas que ha seguido el pensamiento latinoamericano, desde los intentos de recuperación del patrimonio cultural hasta la formulación, a partir de la década de los sesenta, del discurso de la liberación. Por la distribución geográfica de sus ensayos, por el contenido y, sobre todo, por la repercusión e influencia de sus ideas, Zea es un filósofo continental. Autor prolífico, ha publicado más de cincuenta libros de ensayos, en su labor intelectual destaca igualmente como líder del movimiento latinoamericanista y como incansable motivador y organizador él mismo de encuentros de intelectuales en los distintos países latinoamericanos. Sus ensayos son difíciles de clasificar; pertenecen a lo que a partir de la década de los ochenta se viene denominando "Estudios Culturales". Su preocupación, sin embargo, se ha mantenido constante: son reflexiones sobre el problema de la identidad, sobre las estructuras que gobiernan la ineludible interculturalidad de los pueblos latinoamericanos. El contexto de su obra es, pues, Latinoamérica, pero su vocación nacional (México), su vocación regional (Latinoamérica), se desarrolla en el contexto de la cultura occidental y con proyección explícita a una dimensión incluyente que busca la liberación del ser humano.

Leopoldo Zea y Aguilar nace en la Ciudad de México el 30 de junio de 1912. Su inquietud intelectual le llevó de muy joven, en 1929, a participar en el proceso de la candidatura presidencial de José Vasconcelos; en la década de los años 30 colaboró en el diario El hombre libre; en 1939 inicia, como becado del Colegio de México, estudios de filosofía bajo la dirección de José Gaos; y en 1944 sustituye a Antonio Caso en la Cátedra de Historia de la Filosofía en la UNAM. Sus obras han sido traducidas a los idiomas más difundidos (inglés, alemán, francés, ruso, italiano, entre otros).

En sus inicios en la década de los cuarenta, Zea da a conocer su labor filosófica principalmente a través de dos revistas mexicanas de dimensión continental: Cuadernos americanos y Filosofía y Letras. En la primera, que destaca por la prosa

ensayística de sus páginas, difunde su pensamiento más influyente; en la segunda, más técnica, se acredita ante la comunidad académica por la profundidad de sus ideas. Pero en ambas revistas deja plasmada una de las noras distintivas de su estilo ensayístico: la profundidad del tema no debe afectar la claridad de la exposición. Zea escribe, es verdad, para un público culto, pero sin el vocabulario técnico del especialista. Su primer libro de repercusión continental, *El positivismo en México* (1943), es un ejemplo temprano de su afiliación a lo que ahora denominamos "Estudios Culturales"; se trata de una obra interdisciplinaria escrita con la profundidad del especialista, con la preocupación estilística del artista y, ante todo, con el espíritu reflexivo del ensayista que busca primordialmente el diálogo. Leopoldo Zea cuestiona, problematiza, las proyecciones logocentristas, especialmente las que han pretendido imponer las perspectivas europeas que, en Latinoamérica, parecían perpetuar una situación de coloniaje cultural.

En sus ideas, la obra de Zea surge en diálogo con la de Ortega y Gasset primero y la de Heidegger y Hegel después, pero ante todo enraizada en la tradición filosófica latinoamericana: Bolívar, Bello, Alberdi y sobre todo José Martí, forman parte íntima de su contexto intelectual. Aun cuando no podemos hablar de etapas, en el sentido de rupturas, en la obra filosófica de Zea, sí que podemos referir sus obras al proceso mismo que ha seguido el pensamiento latinoamericano durante la segunda mitad del siglo XX. Zea suscribe la afirmación de José Martí de que "Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedras" ("Nuestra América"). Por ello, en sus primeros libros, como el citado *Positivismo en México* (1943) y en *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), Zea se ocupa en recuperar el legado intelectual latinoamericano. Descubre así las dimensiones de la realidad colonial de Latinoamérica e inicia un proceso de toma de conciencia, de problematizar los diversos esquemas coloniales, a través de ensayos recogidos luego en obras seminales como *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *América como conciencia* (1953), *América Latina y el mundo* (1960). El proceso de globalización política, económica y cultural que tiene lugar en los sesenta, le hace reflexionar sobre los esquemas de diálogo intercultural que parecen estratificar a nivel global las relaciones entre los hombres: los términos de "primer y tercer mundo", de pueblos "desarrollados y subdesarrollados", de "centro y periferia", tienen como resultado, según Zea, una división en los seres humanos en "hombres y subhombres". Zea reconoce en estas estructuras culturales renovadas formas de colonialismo que él se compromete desenmascarar. Publica por estos años reflexiones que darían lugar a la

formulación de un pensamiento de la liberación y que Zea formula en obras como *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), *La esencia de lo americano* (1971), *Dependencia y liberación de la cultura americana* (1974), *Dialéctica de la conciencia americana* (1976). Este periodo coincide con fuertes movimientos culturales latinoamericanos de repercusión global. Así la apertura que supone la novela latinoamericana al reintegrar a las letras europeas a su contexto regional y dar entrada dentro del mundo occidental a las letras de otras regiones —África, Asia— que hasta entonces habían permanecido marginadas. Así también la repercusión de la Teología de la Liberación al contextualizar la misión de las instituciones religiosas a las necesidades regionales. En este contexto, los ensayos de Leopoldo Zea, recogidos en libros como *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988) y *Filosofar a la altura del hombre* (1993), cuestionan la pretensión de universalidad de la reflexión filosófica europea para problematizar su discurso excluyente. Zea encuentra que en el "saberse igual por ser distinto está, precisamente, el meollo de la relación social entre individuos y pueblos [...] y lo que] permite que un hombre, o un pueblo, se reconozca en otro como su semejante y, por ello, como su igual" (*Filosofar a la altura del hombre*).

Proceso asuntivo de un legado filosófico

A principios de la década de los años cuarenta, Latinoamérica cuenta ya con centros filosóficos universitarios bien establecidos. En México, dos generaciones de filósofos (Caso, Ramos, Reyes, O'Gorman) y un selecto grupo de españoles exiliados (Gaos, Xirau, Nicol, entre otros), dan consistencia al foco filosófico mexicano. Zea se forma bajo este núcleo de pensadores, y en la misma década de los cuarenta comienza a dar estructura al primer movimiento filosófico latinoamericanista propiamente dicho.

La primera nota distintiva que marca el pensamiento de Zea es su insistencia en seguir un proceso asuntivo; esto es, su pensamiento surge en diálogo con su circunstancia. La investigación sobre el pasado mexicano, latinoamericano, le descubre, en efecto, la existencia de un legado filosófico americano; pero se trata de pensadores aislados, que en cada caso parecen partir de cero y cuyas intuiciones no son después continuadas: existirían filósofos latinoamericanos, pero no se había llegado a formular un discurso filosófico latinoamericanista. El mexicano, el latinoamericano, negaba su pasado y en ello residía su aislamiento y la persistencia de una mentalidad colonial. Zea cree que sólo los pueblos que no han asimilado su historia pueden sentirse

amenazados por su pasado: es necesario asumirlo para superarlo. Pues, nos afirma Zea, "la historia no la componen los puros hechos, sino la conciencia que se tenga de ellos" (*Dos etapas*, 29). Se carece de una filosofía latinoamericana, cree Zea, por no haber querido tomar conciencia de la propia situación.

Zea inicia sus trabajos filosóficos asumiendo, es decir, problematizando y haciendo a la vez suyo, el discurso filosófico de los pensadores latinoamericanos más destacados de su momento: con Gaos aprende a dialogar con la obra de Ortega y Gasset y aborda la problematización del sentido exclusivista del discurso filosófico eurocentrista; de Samuel Ramos recoge el estímulo que suponía haber hecho de la cultura mexicana motivo de reflexión filosófica; con Francisco Romero cree que Latinoamérica ha entrado en una *etapa de normalidad filosófica* y de que existe un clima filosófico, o sea, una opinión pública que demanda ahora la reflexión filosófica sobre los problemas que la agitan.

La contienda bélica de la Segunda Guerra Mundial se ve desde Latinoamérica como crisis cultural, como el derrumbe de unos valores europeos que hasta entonces habían sido proyectados como universales. Zea, y con él los intelectuales latinoamericanos más destacados de su momento, se ve forzado a confrontar su posición ante la crisis europea y, al aceptar el reto que ello representa, lo hace ya con la coherencia de una respuesta generacional. Se trata de un despertar ante una realidad propia que Zea formula en 1942 en términos simples: "Lo que nos inclina hacia Europa y al mismo tiempo se resiste a ser Europa, es lo propiamente nuestro, lo americano" (*En torno a una filosofía americana*, p. 38). En este contexto los años 1945-1946 son claves en la formación, como equipo de trabajo, de un grupo generacional latinoamericano. Con el apoyo de Gaos, Zea consigue una beca para investigar el pensamiento latinoamericano de los siglos XIX y XX. Francisco Romero se adhiere al proyecto y Zea emprende un prolongado viaje por los distintos países latinoamericanos. Establece entonces contacto con un grupo selecto de jóvenes intelectuales con preocupaciones semejantes —Arturo Ardao del Uruguay, João Cruz Costa del Brasil, Francisco Miró Quesada del Perú, José Luis Romero de la Argentina, Guillermo Francovich de Bolivia—, y con ellos inicia un proyecto de recuperación del pasado cultural. El proyecto adquiere dimensión continental y pronto se unen a él Ernesto Mayz Vallenilla de Venezuela, Angel y Carlos Rama de Uruguay, Félix Schwarzman de Chile, José Antonio Portuondo y Roberto Fernández Retamar de Cuba, Darcy Ribeiro de Brasil, entre otros muchos. El resultado de esta conciencia generacional y de los primeros trabajos de investigación fue doble. Como fruto

inmediato, se inició la recuperación del pasado cultural con la publicación de historias nacionales del pensamiento —sobre todo en la Editorial Losada y en el Fondo de Cultura Económica—. Pero más importante, se empezó a descubrir hasta qué punto el concepto de dependencia definía lo latinoamericano.

En la perspectiva de su totalidad, tanto la vida como la obra de Leopoldo Zea responde a una vocación filosófica que arranca de un compromiso con la realidad latinoamericana y un profundo sentido de misión. En este contexto se resume toda su obra. Sus primeros escritos filosóficos —"El sentido de responsabilidad en la filosofía actual", "América y su posible filosofía", "En torno a una filosofía americana", de 1940, 1941 y 1942 respectivamente—, son testimonios de este compromiso. Se trata, en el primero, de una preocupación en busca de definición, que en 1942 se precisa como proyecto personal y, a la vez, como manifiesto generacional.

La crisis europea afecta a Latinoamérica en un sentido positivo. Ser americanos, nos dice Zea en 1942, "había sido hasta ayer una gran desgracia, porque no nos permitía ser europeos" (p. 39). Este ser diferente, que por ser formulado desde una perspectiva europea alimentaba el sentimiento de inferioridad latinoamericano, lo reinterpreta ahora Zea desde una perspectiva latinoamericanista: ser diferente implica asumir carácter, tener personalidad propia. Y con ello plantea como prioridad la recuperación del pasado cultural. Al superar la dimensión abstracta —contextualizar el pensamiento occidental en la circunstancia latinoamericana— empezará a surgir, afirma Zea ya en 1942, una nueva problemática, esta vez propiamente latinoamericana: "Como americanos tenemos una serie de problemas que sólo se dan en nuestra circunstancia y por lo tanto sólo nosotros podemos resolver" (p. 44). Aquí reside, cree Zea, la misión filosófica del latinoamericano, pues sólo desde esta perspectiva se podrá problematizar el pensamiento europeo y así colaborar en plano de igualdad en su discurso.

España —Europa— había impuesto un orden político, un orden mental y un orden social, nos dice Zea, que sólo se llegará a superar si se asume y se confronta a la vez dicha realidad. Desde el "descubrimiento," el europeo ha colocado al americano en sus márgenes: en un principio exigió a los seres que allí encontró prueba de su humanidad, luego les negó capacidad para gobernarse, hoy se pone en entredicho su aptitud para el desarrollo.

El hombre occidental, hasta nuestros días, señala Zea en América como conciencia, "nunca había creído necesario justificar su humanidad. Todo lo que él era,

su cultura, historia y existencia como tal, eran, sin más, la más alta expresión de lo humano. Lo que no se le asemejaba en alguna forma quedaba, sin remedio, relegado al campo de lo infrahumano, de la barbarie" (87-88). Zea propone de este modo unos objetivos precisos: problematizar el pensamiento occidental desde sus mismos presupuestos. Y lo hace mediante su contextualización latinoamericana, desde lo que a partir de la década de los sesenta se conocerá como pensamiento de la liberación: un proceso de deconstrucción del pensamiento occidental a través de su contextualización latinoamericana primero y de una proyección global después.

Los objetivos que Zea propone para un discurso filosófico latinoamericano en estos momentos de formación generacional, conllevan, por tanto, un ineludible compromiso ético de liberación del ser humano, que rechaza el carácter lúdico de las reflexiones abstractas que se niegan a contextualizar problemáticas referenciales concretas.

El proceso problematizador —deconstructivo— que fundamenta Zea, legitima igualmente la recuperación del pasado como discurso filosófico y apunta, además, a una revalorización de la percepción de fracaso o de incapacidad del latinoamericano para la reflexión filosófica. Se ha fracasado, propone ahora Zea, en el intento de importar ideas ajenas a nuestra circunstancia: "Nos empeñamos en realizar lo que no es nuestro, y al no lograrlo nos sentimos impotentes, incapaces" (América como conciencia, p. 59).

Zea inicia, como ya indicamos, el proceso de la recuperación en dos frentes complementarios: como filósofo y como líder generacional. Como filósofo publica dos obras claves de esta etapa inicial: *El positivismo en México* (1942-1943) y *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949). En estas obras formula una filosofía de la historia que primero aplica al caso concreto mexicano y luego proyecta en dimensión continental. Como líder generacional, estructura mecanismos de comunicación entre los filósofos, aislados por las distancias en los distintos países latinoamericanos. Como órgano editorial surge el Fondo de Cultura Económica y la *Revista de Historia de las Ideas*; para los encuentros profesionales se inician una serie de asociaciones y de congresos: el primer Congreso Interamericano de Filosofía se celebró en 1944 en Haití.

La obra fundamental de esta primera etapa del pensamiento de Zea y que ejemplifica su posición filosófica, son los dos volúmenes ya citados de su *Positivismo en México*. Zea relega a un lugar secundario el estudio de lo que el

positivismo pretendía ser en su teoría, para concentrarse en lo que el positivismo fue en su realización práctica mexicana.

El positivismo llega a México con el apoyo de Benito Juárez para consolidar su revolución liberal. La divisa comtiana de "amor, orden y progreso," anota Zea, se cambia en México por la de "libertad, orden y progreso." Había triunfado el liberalismo, pero ahora se necesitaba el orden para alcanzar el progreso. El liberalismo se interpreta en un principio como la etapa "metafísica" necesaria para superar la mentalidad colonial, el teologismo comtiano; era, en fin, la fase combativa que abría las puertas a un proceso evolutivo para alcanzar el estado positivo. La libertad se interpreta en función del orden: de un "dejar hacer" se pasa a un seguir "libremente" las leyes que marcan las pautas del progreso. El Estado se erige en guardián de los principios "morales." La revolución da lugar a la evolución; pero la evolución política se subordina a la evolución social, y ésta se interpreta en función al progreso material. Se trata, nos dice Zea, de un orden en función de la emergente burguesía. Por ello, del positivismo comtiano se pasa pronto al positivismo inglés de Stuart Mill y Herbert Spencer. La libertad como estadio anterior al positivo se convierte ahora en meta de un proceso de madurez al que México no había llegado todavía. Y mientras tanto era necesario mantener un orden social que permitiera el proceso evolutivo a través de la educación.

La filosofía latinoamericana como filosofía sin más

Zea problematiza el concepto de "original" en filosofía, y establece un deslinde entre la "problemática" que se considera y el "instrumental" que se utiliza; ello le sirve de primer paso para asentar los parámetros de una reflexión latinoamericanista. Pero en su formulación programática inicial, Zea no considera la interdependencia que existe entre el instrumental, presupuestos epistemológicos, y la problemática para la cual se ha concebido. Con ello, al comienzo, se dificultó el diálogo al orientarse la reflexión en torno a posiciones controvertibles, muchas de las cuales se formularon con el objetivo explícito de articularse a través de un discurso polémico. En cualquier caso, la pregunta misma se instala como un tema ya latinoamericano que, nos dice Zea, "preocupa no sólo a unos cuantos hombres de nuestro Continente, sino al hombre americano en general. Este tema es el de la posibilidad o imposibilidad de una Cultura Americana, y como aspecto parcial del mismo, el de la posibilidad o imposibilidad de una filosofía Americana" ("En torno a..." p. 35).

La reflexión que inicia Zea en su ensayo programático de 1942, "En torno a una filosofía americana," será el germen de los libros claves que jalonan esta primera etapa de su pensamiento –*Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *América como conciencia* (1953), *América Latina y el mundo* (1960), *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969)–, en ellos se encuentra también el desarrollo del pensamiento filosófico que caracterizará a la generación latinoamericana que emerge a principios de la década de los años cuarenta. Su planteamiento era radical. Zea postula la filosofía como verdad histórica. Problematisa y contextualiza así la pretensión de la filosofía europea de expresar un discurso *Magistral*; es decir, de ser el modelo del discurso filosófico. El ser humano es ante todo para Zea un ente histórico; su esencia está en el cambio; y la filosofía, como producto humano de reflexión y diálogo, participa igualmente en esta característica esencial de lo humano. El pensamiento de Zea se inscribe, en este sentido, dentro de la tradición occidental; y su pregunta, que coincide con las primeras formulaciones de un pensamiento feminista (Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, 1949), anticipa y en cierto modo provoca el proceso deconstructivo que a partir de la década de los sesenta va a caracterizar el pensamiento posmoderno. Zea parte de que "la experiencia de lo humano no puede quedar agotada en las experiencias del hombre europeo. Existen otras experiencias y otros puntos de partida para llegar al hombre. Existen otras formas de captación de lo humano" (*Conciencia y posibilidad del mexicano*, p. 22).

La obra de Zea ejemplifica su concepto de filosofía, pues se formula en íntimo diálogo con su circunstancia y siempre de acuerdo a dos notas distintivas: su carácter dialógico y su constante problematizar los presupuestos de todo discurso opresor. Rechaza por ello tanto el discurso que se formula como filosofía del "subdesarrollo," como el discurso "Magistral" que se erige como centro. Ambos discursos se presentan como modelos. Y Zea rechaza toda imposición "logocentrista" cualquiera que sea el índice de ésta. Zea, por supuesto, no rechaza la posibilidad de implicaciones universales del pensamiento. Al contrario, ve en el proceso de globalización actual la necesidad de un discurso filosófico con validez igualmente global. Según se globaliza la problemática, las soluciones que se encuentren a dicha problemática serán también soluciones de repercusión global. Pero serán soluciones enraizadas en una toma de conciencia de la ineludible interculturalidad de las relaciones humanas y, por tanto, fundamentadas en la necesidad de substituir las relaciones verticales de opresión por otras horizontales de diálogo, de colaboración.

El discurso filosófico de Zea es esencialmente un discurso antropológico. El hombre como preocupación. Y su reflexión, al igual que el título de una de sus obras más recientes, es un *Filosofar a la altura del hombre* (1993). Su pensamiento asume la filosofía antropológica, especialmente de Max Scheler, pero a Zea no le interesa el hombre como individuo, sino el hombre como ser social en un contexto ineludiblemente histórico. Si desde una perspectiva teórica Nietzsche parte de que el hombre es algo que debe ser superado, Zea, desde la praxis histórica, propone que el hombre sea asumido. El hombre nuevo de Zea no se plantea el dilema de destruir para crear, sino que parte de un diálogo antrópico. problematizar para asumir. Por ello, el discurso antropológico de Zea es inseparable del axiológico: ve al hombre contextualizado en un proceso insoslayablemente intercultural. De ahí su constante problematizar la praxis que el europeo hace de su discurso teórico antropológico; así la deconstrucción que Zea elabora del concepto de "humanidad" que el europeo tiene de sí mismo, para señalar cómo en la praxis se fundamenta en la discriminación de otros pueblos.

La filosofía antropológica de Zea se fundamenta en una filosofía de la historia que supera los debates académicos entre las denominadas filosofías de la historia formales (Rickert, Collingwood) y las filosofías de la historia materiales (Hegel, Spengler, Toynbee). Zea considera ambas expresiones como partes inseparables de un mismo proceso. Así, cuando Collingwood habla de la reactualización del pasado como único modo de entenderlo, Zea propone que se haga a través de un método asuntivo, que al mismo tiempo que lo reactualiza lo asume y por tanto lo supera. Se trata, en la obra de Zea, de una recuperación histórica en cuanto proyección al futuro a través de una toma de conciencia del presente. El sentido de unidad –de las expresiones formales y materiales de la filosofía de la historia– que le da Zea, surge de la misma contextualización latinoamericana que descubre que los filosofemas, cuyo origen es invariablemente europeo, no importan tanto como el porqué de su adopción y adaptación.

Zea deconstruye las pretensiones de transcendencia universal que caracterizan las historias de la filosofía europeas –Hegel, Marx, etc.– para desenmascarar su provincialismo eurocentrista. Es decir, los acontecimientos históricos adquieren significado en cuanto pensamiento en un contexto historicista; de ahí el énfasis de Zea en la Historia de las Ideas y el rechazo de la simplificación arqueológica a que puede llevar la "reactualización del pasado" o la imposición de un factor como substrato que permita pronunciar, con implicaciones universales, el sentido del proceso histórico.

A través de su aproximación problematizadora, Zea descubre una diferencia fundamental entre el desarrollo europeo y el latinoamericano: el europeo sigue un proceso dialéctico que hace del pasado instrumento del presente y del futuro, mientras Latinoamérica parece hecha de yuxtaposiciones. En el contexto latinoamericano, señala Zea, se presenta "el sujeto abstrayéndose de una realidad que no quiere aceptar como propia, y el objeto, la propia realidad, como si fuera algo ajeno al sujeto que en ella está inserto" (Filosofía de la historia americana, p. 19). Precisamente, continúa Zea, "la conciencia de esta doble expresión de la filosofía de la historia, la propia y la europea u occidental, ha dado origen a lo que puede ser el término de esta yuxtaposición y a la posibilidad de una filosofía de la historia que haga posible el *Aufhebung* [el proceso asuntivo]" (pp. 19-20).

Filosofía de la liberación: el ser humano como problema

En el proceso de recuperación del pasado latinoamericano, Zea reafirma la percepción que los líderes de la independencia política habían ya expresado a comienzos del siglo XIX. Europa, España, para imponer y mantener su dominación colonial había impuesto un orden político, un orden social y un orden mental, que conformaba a la población en las colonias con los deseos de la metrópoli. Pero al problematizar las estructuras que hicieron posible el orden colonial, Zea encuentra otras expresiones de dominación que poco a poco colocan en su centro al ser humano como problema. Zea coincide con los intelectuales de la independencia en que antes de poder transformar el orden político o social, es necesario "transformar a sus hombres"; pero Zea, y en esto su partir radical y la proyección fecunda que impone su pensamiento, no nos habla sólo del "hombre latinoamericano," sino también —y especialmente— de la expresión de humanidad que hacía posible al colonizador.

Zea confronta desde estos presupuestos el pensamiento europeo en *El Occidente y la conciencia de México* (1953). El libro está dedicado a Arnold Toynbee y se inicia con un extenso epígrafe de su obra clave (*Estudio de la historia, 1934-1954*). La cita de Toynbee, de un europeo, resume con precisión la problemática que Zea había ya identificado; el texto de Toynbee comienza con las siguientes palabras: "Cuando nosotros los occidentales llamamos a ciertas gentes '*indígenas*' borramos implícitamente el color cultural de nuestras percepciones de ellos. Son para nosotros algo así como árboles que caminan, o como animales selváticos que infestaran el país

en el que nos ha tocado toparnos con ellos. De hecho los vemos como parte de la flora y fauna local, y no como hombres con pasiones parejas a las nuestras." El discurso filosófico de Zea surge, pues, paralelo y en diálogo con la deconstrucción que el europeo empieza a hacer de su propio pasado. Zea confronta el modelo de humanidad que acompaña el desarrollo de Occidente, y en ello fundamenta su filosofía de la liberación.

De acuerdo con sus principios epistemológicos, Zea se aproxima al concepto de humanidad profundizando en su contexto mexicano y latinoamericano. Pero se mantiene, como hemos ya dicho, dentro del marco referencial occidental. Y en la polémica Sepúlveda/Las Casas, encuentra la primera formulación de la problemática en el contexto latinoamericano. Mas lo que en la España del siglo XVI se formula dentro del orbe cristiano, se transforma pronto, nos dice Zea, en una discriminación planetaria. Tal es la aporía que presenta el pensamiento occidental: ha sido una filosofía de la liberación, pero que ha necesitado para exteriorizarse una cultura de la dominación.

La problemática, pues, surge del contexto latinoamericano, pero una vez identificada, problematiza igualmente la legitimidad del mismo discurso occidental que la hace posible. Zea descubre además que del mismo modo que la crisis europea de los años cuarenta propició la interiorización en lo latinoamericano, también motivó la autorreflexión en el europeo. En Toynbee, en Sartre, entre otros filósofos europeos, encuentra un pensamiento afín. El hombre de occidente, nos dice ahora Zea, toma igualmente conciencia de las limitaciones de sus puntos de vista, y se ve en la necesidad, por primera vez en su historia, de justificarse: "La filosofía occidental tropieza con el hombre, y al reconocerlo reconoce también su humanidad" (*La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 115).

Se experimenta ahora, cree Zea, una subversión. La problemática del "otro," del no occidental, se impone desde la postguerra con fuerza dominante: el occidental ya no puede pronunciar la humanidad encerrado en su imagen, tiene que contar con la dimensión de humanidad que aportan los pueblos hasta entonces marginados. Pero para ello se hace primero necesario problematizar el modelo que se había seguido: había que superar el concepto de libertad que se cimentaba en la dominación.

Zea coloca el contexto latinoamericano en posición pivotal. De una problemática particular, cómo ordenar la convivencia del latinoamericano, puede surgir al resolverse, nos dice, una "solución parcialmente generalizada a toda la Humanidad"

("Autopercepción intelectual de un proceso histórico", p. 21). El latinoamericano, de puertas para afuera, se encuentra en una situación de dependencia donde las deudas externas de los países se acumulan y pasan de generación en generación, de modo semejante a como sucedía en la estructura latifundista a través de la "tienda de raya", donde el terrateniente controlaba los productos y los precios, y las deudas pasaban de padres a hijos.

La estructura interna latinoamericana, denunciada por Zea en 1952 en *La filosofía como compromiso*, sigue igualmente estructuras de opresión que necesitan ser confrontadas: "Aun tenemos el problema indígena y con él un tipo de explotación primitivo en comparación con el realizado por la burguesía sobre el proletariado [...] Al lado de los grandes capitanes de empresa del imperialismo mundial y los pequeños de nuestras burguesías coloniales, se encuentran nuestros típicos dictadores: caudillos, caciques y 'hombres fuertes'" (p. 35).

Este dar y negar humanidad que marca también la estructura interna latinoamericana pone igualmente en entredicho su propia humanidad. Y esta es la posición pivotal a que nos referíamos antes y que Zea confronta y asume: "En Latinoamérica se plantea no sólo la relación que en esa historia guarda con el mundo occidental, sino también la relación que guarda consigo misma. En algunos lugares del continente el criollismo guarda una relación [...] que se asemeja a la del hombre occidental con el no occidental. La relación que guarda el criollo, el que se siente heredero del metropolitano, con el indígena" (*La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 115). Al confrontar la problemática latinoamericana a través de un discurso liberador, Zea trasciende su circunstancia y repercute en el proceso problematizador del discurso occidental.

No son, pues, los valores occidentales los que problematiza Zea, sino la apropiación de los mismos que asume Europa y hoy día también Estados Unidos. El discurso latinoamericanista de Zea coincide ahora –y de ahí su repercusión global– con la aceptación de los valores occidentales en las otras partes marginadas del mundo; pero igualmente coincide con la toma de conciencia de la estructura opresora con que occidente enarbola y niega a la vez sus valores. Es decir, Zea plantea su problematización de la cultura occidental en la forma de una lucha dialéctica entre el reconocer y exigir reconocimiento.

Una vez que se ha identificado el círculo opresor que se constituía al basar la liberación en nuevas formas de dominación, Zea puede ahora articular los objetivos de

un discurso liberador. El primer paso es el de superar el modelo de trascendencia tradicional de la filosofía. La universalización no se va a conseguir en el discurso liberador a través de la imposición del propio centro; se universaliza al hacer del referente humano el centro de la reflexión: "No podemos ya hablar de una filosofía americana a la manera como ayer los filósofos europeos hablaban de una filosofía universal ... francesa, inglesa o alemana. Esto es, no se trata ya de formar nuevos estancos con la doble pretensión de originalidad y universalidad. No se trata de hacer otra filosofía que, al igual que otras en el pasado, haga de sus problemas y soluciones los únicos problemas y soluciones del hombre, de todos los hombres. Esto es, no se trata de elevar al hombre de América y sus experiencias a la categoría de paradigma de lo humano" (*La esencia de lo americano*, p. 52).

Precisamente el discurso liberador parte de la toma de conciencia de que no puede ser ni dominador ni dominado. Se necesita, nos dice Zea, partir de un principio dialógico que se reconozca en la diferencia. Es decir, ante la diferencia no se sigue la negación – punto de arranque distintivo de la filosofía tradicional –, sino un concepto de lo humano que reconoce lo diferente como la esencialidad misma de lo humano. La posición de Zea es radical al establecer la igualdad en la diferencia. Es también una superación del dilema posmoderno que al descubrir la diferencia se pierde en ella incapaz de articular un discurso dialógico. Zea hace de la diferencia el punto de partida que le permite identificarse como ser humano: "Ningún hombre es igual a otro y este ser distinto es precisamente lo que lo hace igual a otro, ya que como él posee su propia e indiscutible personalidad" ("Autopercepción intelectual de un proceso histórico," p. 19).

Bibliografía

Libros de Leopoldo Zea:

El positivismo en México (1943); *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944); *En torno a una filosofía americana* (1945); *Ensayos sobre filosofía en la historia* (1948); *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo* (1949); *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952); *La filosofía como compromiso y otros ensayos* (1952); *América como conciencia* (1953); *El Occidente y la conciencia de México* (1953); *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía* (1953); *La filosofía en México* (1955); *América en la conciencia de Europa* (1955); *Del liberalismo a la revolución en*

la educación mexicana (1956); Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica (1956); América en la historia (1957); La cultura y el hombre de nuestros días (1959); América Latina y el mundo (1960); Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía (1960); El pensamiento latinoamericano (1965); La filosofía americana como filosofía sin más (1969); Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo (1971); La esencia de lo americano (1971); Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo (1971); Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana (1974); La historia de las ideas en América Latina (1975); Dialéctica de la conciencia americana (1976); Filosofía y cultura latinoamericana (1976); Filosofía latinoamericana (1976); Latinoamérica: Tercer Mundo (1977); Filosofía de la historia americana (1978); Latinoamérica en la encrucijada de la historia (1981); Sentido de la difusión cultural latinoamericana (1981); Filosofía de lo americano (1984); América Latina como autodescubrimiento (1986); Convergencia y especificidad de los valores culturales en América Latina y el Caribe (1987); Discurso desde la marginación y la barbarie (1988); El descubrimiento de América y su sentido actual (1989); Descubrimiento e identidad latinoamericana (1990); Quinientos años de historia: sentido y proyección (1991); Ideas y presagios del descubrimiento de América (1991); Filosofar a la altura del hombre (1993); Regreso de las carabelas (1993); Filosofar, a lo universal por lo profundo (1998)

Sobre los autores

Adriana Arpini

Profesora y Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Investigadora Independiente del CONICET. Profesora Efectiva de "Antropología Filosófica" y Profesora Asociada Efectiva de "Ética Social y Profesional" en la Universidad Nacional de Cuyo. Autora y compiladora de libros. Autora de artículos en revistas nacionales y extranjeras.

Fernanda Beigel

Buenos Aires, Argentina, 1970. Socióloga, becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET-CONICET, Argentina). Ha publicado *Agustín Cueva: estado, sociedad y política en América Latina* (Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1995), *De cepas y de hombres* (Mendoza, Ediciones Culturales, 1996), *Derribando muros y creando realidades. Alejandro Serrano Caldera: un intelectual militante en la Nicaragua de hoy* (Managua, IDEHU-UPOLI/CIEETS, 1999) y numerosos artículos en revistas internacionales y nacionales. Su Tesis Doctoral versó sobre "El itinerario y la brújula. El recorrido estético-político de José Carlos Mariátegui".

Alejandra Ciriza

Doctora de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Investigadora del CONICET y docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Trabaja actualmente en filosofía política y teoría feminista y ha escrito numerosos artículos sobre temas de su especialidad en revistas y libros publicados tanto en el país como en el extranjero.

Estela Fernández Nadal

Profesora y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Ha sido becaria en el campo disciplinar de la Historia de las Ideas. Actualmente es Investigadora Adjunta de CONICET y Profesora Titular de "Problemática Filosófica" en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Directora de la Maestría en Arte Latinoamericano de la citada Universidad. Autora y compiladora de libros. Autora de numerosos artículos publicados en revistas nacionales y extranjeras, es también directora de proyectos de investigación.

José Luis Gómez-Martínez

Natural de Soria, España (1943), cursó estudios de posgrado en Alemania (Heidelberg y Munich) y en Estados Unidos (Chicago y Iowa City); es Doctor en Filosofía y Letras con especialización en Literatura y pensamiento hispánico. Salió de España en 1963 y desde 1967 reside en los Estados Unidos donde, a partir de 1974, es Catedrático de Pensamiento Hispánico en la Universidad de Georgia. Es autor de más de cien publicaciones, entre las que se cuentan numerosos libros.

Clara Alicia Jalif de Bertranou

Argentina, Profesora y Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Es titular en dicha institución de las cátedras de Historia de la Filosofía Argentina e Historia de la Filosofía Latinoamericana. Directora de su Instituto de Filosofía Argentina y Americana y del Anuario CUYO. Es asimismo investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-CONICET y autora de un centenar de publicaciones.

Yohanka León del Río

Nacida en La Habana, Cuba, en 1962. Licenciada en Filosofía por la Universidad Estatal de Bielorrusia, Minsk, 1985, y Master of Arts en Filosofía. Master en Pensamiento Latinoamericano por la Universidad Central de Las Villas, en 1998. Actualmente es investigadora agregada del Instituto de Filosofía de La Habana y

profesora adjunta de Filosofía de la Universidad de La Habana. Tiene en preparación su tesis doctoral.

Rosa Licata

Nacida en Mendoza, Argentina. Profesora de Filosofía, Especialista en Docencia Universitaria. Actualmente Profesora Titular Exclusiva en la Facultad de Educación Elemental y Especial de la Universidad Nacional de Cuyo. Actuó en las Cátedras de Historia de la Filosofía Argentina e Historia de la Filosofía Latinoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras, U.N. de Cuyo. La investigación en estas temáticas ha corrido paralela a la formación de docentes, a la gestión educativa, a la docencia en filosofía y a la investigación educativa.

Laura Mues de Schrenk

Mexicana, egresada de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania. Ha dictado cursos en diversas universidades de México, Alemania, Argentina y EEUU. Miembro fundador de la Academia Mexicana de Derechos Humanos, pertenece también a la American Philosophical Association, al Washington Philosophy Club y al Comité Ejecutivo de IDEA (Asociación Internacional de Ética para el Desarrollo), con sede en la Universidad de Maryland. Autora de numerosas publicaciones.

Marisa Alejandra Muñoz

Profesora de Filosofía, egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Integrante del equipo de investigación de Historia de las ideas del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Mendoza. Docente de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Cuyo. Autora de artículos y capítulos de libros.

Dina V. Picotti C.

Argentina. Licenciada en Filosofía (Univ. del Salvador). Doctora en Filosofía (Univ. de Munich). Ejerce la docencia en Universidades nacionales y privadas del país. Ha sido Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Univ. de Morón y Directora de su Instituto de Pensamiento Latinoamericano. Ha sido coordinadora de la Maestría en Ciencias Sociales en la Univ. Nac. de La Matanza, Pcia. de Buenos Aires. Investigadora en temas de filosofía contemporánea, filosofía de la historia y de pensamiento latinoamericano. Autora de artículos sobre los mismos en revistas especializadas nacionales y extranjeras y de libros.

María Luisa Rubinelli

Profesora y Licenciada en Filosofía. Doctoranda en Antropología en la Universidad de Sevilla. Es Profesora de las cátedras: Antropología filosófica y Filosofía argentina y latinoamericana, en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy. El equipo de investigación que dirige ha abordado temas relacionados con la hermenéutica del pensamiento andino. Actualmente trabaja propuestas para la construcción de una ética intercultural, en relación con la educación. Participa en el Programa de Fortalecimiento de Capacitadores, del Ministerio de Educación, en el área Formación ética y ciudadana.

Anne Steckner

Anne Steckner (1976), alemana, estudiante de ciencias políticas, economía y filosofía en las universidades de Hamburgo y Berlín; becaria del "Deutscher Akademischer Austauschdienst" (*Servicio Alemán de Intercambio Académico*; DAAD); en 1999 y 2000 estancia de investigación en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Ciudad de México; asistente y adjunta del maestro Víctor Alarcón en el *Programa de Ciencias Políticas* de la UAM, unidad Iztapalapa; becaria del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, para la participación en el "Seminario de Investigadores Invitados 2000"; especialidades: filosofía política y estudios latinoamericanos; trabajos publicados por la universidad de Hamburgo sobre el conflicto militar en Chiapas y el EZLN.

Juan Carlos Torchia Estrada

Argentino, nacido en 1927. Ha publicado: *La filosofía del siglo XX* (1955); *La filosofía en la Argentina* (1961); *Alejandro Korn. Profesión y vocación* (1986). Ha editado, de Francisco Romero, el volumen póstumo *La estructura de la historia de la filosofía* (1967). Contributing Editor del *Handbook of Latin American Studies*. Es autor de un centenar de publicaciones sobre filosofía argentina y latinoamericana. En la actualidad trabaja sobre filosofía colonial hispanoamericana.

Félix Valdés García

Nacido en Santa Clara, Cuba, en 1961. Licenciado en Filosofía por la Universidad Estatal de Bielorrusia, Minsk, 1985. Master of Arts en Filosofía y Licenciado en Idioma Ruso por esta universidad. Profesor Auxiliar de Filosofía (1996). Actualmente prepara su tesis doctoral y es Investigador Auxiliar del Instituto de Filosofía de La Habana, Cuba. Desarrolla el Proyecto Pensamiento Cubano en Formato Electrónico.

Diana de Vallescar Palanca (stj)

Lic. en Filosofía por la Universidad Intercontinental de México y Dra. en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido profesora en la Universidad Pontificia de México y el Instituto Salesiano de Estudios Superiores. Ha dado clases en la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente imparte clases en el Instituto Superior de Ciencias Morales de Madrid (Universidad de Comillas) y el Instituto Superior de Teología "Don Bosco" (Universidad Salesiana de Roma). Da conferencias y talleres. Dedicada a escribir algunos artículos y libros.

Índice de autores

Adriana Arpini	189, 257
Fernanda Beigel	225
Alejandra Ciriza	117
Estela M. Fernández Nadal	165, 239
José Luis Gómez-Martínez	293
Clara Alicia Jalif de Bertranou	143
Yohanka León del Río y Félix Valdés García	103
Rosa Licata	91, 281
Laura Mues de Schrenk	43
Marisa Alejandra Muñoz	155
Dina V. Picotti	53, 211
María Luisa Rubinelli	133
Anne Steckner	61
Juan Carlos Torchia Estrada	17
Diana de Vallescar Palanca	81

Índice

Contenido	5
Presentación, <i>Clara Alicia Jalif de Bertranou</i>	7
Arturo Ardao (1912), <i>Juan Carlos Torchia Estrada</i>	17
La labor historiográfica	18
1. Las ideas en el Uruguay	18
2. Corrientes y figuras de Hispanoamérica y España	24
America latina: nombre, idea, utopía integracionista	27
El problema de la filosofía latinoamericana	33
Horacio Cerutti Guldberg (1950), <i>Laura Mues de Sebrenk</i>	43
La filosofía de la liberación	44
La filosofía como sierva	46
La filosofía como teoría de la utopía	49
Carlos Cullen Soriano (1943), <i>Dina V. Picotti C.</i>	53
Pensar desde América	54
La reflexión ética	56
La educación	57
Enrique Dussel (1934), <i>Anne Steckner</i>	61
Itinerario biográfico	63
La corporalidad del ser viviente como modo de realidad	65
El grito del Otro y la puesta en cuestión del Yo	66
La interpelación ante la Totalidad desde la Exterioridad	67
Consecuencias metodológicas y heurísticas	69
Una lectura ética de Marx	72
La pretensión de bondad y el Principio Liberación	74
Marco histórico y Otredad: crítica a la Modernidad eurocéntrica	75
Proyección e impulso emancipatorios de la Ética de la Liberación	77
Raúl Fornet-Betancourt (1946), <i>Diana de Vallescar Palanca</i>	81
Itinerario	81
Aproximación a su trayectoria intelectual	82

Paulo Freire (1921-1997), <i>Rosa Licata</i>	91	Historicidad, figuras y símbolos de América Latina	174
Pablo Guadarrama González (1949), <i>Yohanka León del Río y Félix Valdés García</i>	103	Ética del poder y moral de la emergencia	176
El compromiso intelectual en una época de profundos cambios sociales	104	La Historia de las ideas latinoamericanas	179
La filosofía cubana y latinoamericana	105	Por una educación liberadora, participativa y humanista	182
El marxismo	107	La crítica a la razón moderna	184
Marxismo y Socialismo	110	Augusto Salazar Bondy (1925-1974), <i>Adriana Arpini</i>	189
Marxismo y postmodernismo	112	Antropología	193
Cultura y Globalización	113	Axiología	199
Conclusión	114	Educación	202
Franz Joseph Hinkelammert (1931), <i>Alejandra Ciriza</i>	117	Praxis filosófica	207
Elementos para una visión panorámica de su producción intelectual	119	Juan Carlos Scannone (1931), <i>Dina V. Picotti</i>	211
Acercas de las relaciones entre lo visible y lo invisible. Economía y religión	120	Un nuevo punto de partida	214
Utopía. Acerca de lo imposible como criterio de evaluación del mundo realmente existente	122	Racionalidad sapiencial y racionalidad crítica	215
La cuestión de la política. Democracia y totalitarismo	126	El nosotros ético-histórico	217
Emancipación del sujeto humano corpóreo y teología. La fe de Abraham y la crítica de la religión del imperio	128	Racionalidad sapiencial, filosofía de la religión y teología	219
Rodolfo Kusch (1922-1979), <i>María Luisa Rubinelli</i>	133	Una lógica de la gratuidad	221
Francisco Miró Quesada (1918), <i>Clara Alicia Jalif de Bertranou</i>	143	Alejandro Serrano Caldera (1938), <i>Fernanda Beigel</i>	225
Datos biográficos	143	La trayectoria de Serrano Caldera en la sociedad nicaragüense	226
América Latina y su situación	144	Dialéctica hegeliana y derecho del trabajo	228
La creación endógena	146	La Revolución Sandinista de 1979: identidad y proyecto nacional	230
Sentido y trayectoria de la filosofía en América Latina	146	La producción de los noventa: de la filosofía política a la filosofía del desarrollo	234
1. Una historia de frustración	146	Ricaurte Soler (1932-1995), <i>Estela M. Fernández Nadal</i>	239
2. Un camino singular	147	Datos biográficos	240
3. La filosofía de lo americano	152	Criterios metodológicos y definiciones teóricas	241
María Luisa Rivara de Tuesta (1930), <i>Marisa Alejandra Muñoz</i>	155	Ideologías políticas, cuestión nacional y clases sociales en Hispanoamérica	243
Aspectos generales de la vida y obra de la autora	156	1. La etapa independentista	243
Filosofía e ideología en América Latina	157	2. La etapa de la organización nacional	245
Pensamiento indígena y proceso de transculturación en América	159	3. La lucha antillana por la independencia en el marco de la emergencia del imperialismo	246
Aportes para una historia de la filosofía en el Perú	161	La nación panameña	247
Arturo Andres Roig (1922), <i>Estela M. Fernández Nadal</i>	165	1. Liberalismo y autonomismo en el siglo XIX	247
Aspectos generales de la vida y obra del autor	166	2. La independencia política en el marco del imperialismo norteamericano	249
Propuesta metodológica	169	3. La invasión norteamericana de 1988	251
<i>A priori</i> antropológico e inversión de la dialéctica hegeliana	172	Los estudios sobre el positivismo en Hispanoamérica	252
		El "positivismo autóctono"	252
		Los positivistas argentinos	253

Abelardo Villegas (1934-2001), <i>Adriana Arpini</i>	257
Filosofía de lo mexicano e historicidad de las ideas	261
Filosofía política: reformismo y revolución	268
Del pensamiento mexicano a la cuestión de la democracia	273
Racionalidad y democracia	276
 Gregorio Weinberg (1919), <i>Rosa Licata</i>	281
Años de formación	283
La periodización	285
Posición política	287
 Leopoldo Zea (1912), <i>José Luis Gómez-Martínez</i>	293
Proceso asuntivo de un legado filosófico	295
La filosofía latinoamericana como filosofía sin más	299
Filosofía de la liberación: el ser humano como problema	302
 Sobre los autores	307
 Índice de autores	313
 Índice	315

Publicaciones de la EDIUNC

Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo

SERIE DOCUMENTOS Y TESTIMONIOS

Libro del Cincuentenario de la Universidad Nacional de Cuyo 1939-1989

Prólogo y cuadros cronológicos de R. Gotthelf, textos de Bertranou, Burgos, Calderón, Comadran, Correas, Fasciolo, Fontana, Glnestar, Martínez Caballero, Millán, Muratorio Posse, Nijensohn, Pró, Puchmuller Roig, Rojas, Sacchi de Ceriotto, Soler Miralles, Tizio, Viñalba, Zúñiga y otros
1989 330 p. ISBN 950-39-0006-9
Serie Documentos y Testimonios n° 1

Historia de Extensión Universitaria de la Universidad Nacional de Cuyo (desde sus orígenes hasta 1992)

de René Gotthelf. 1992. 58 p.
Serie Documentos y Testimonios n° 2

La memoria y el arte. Conversaciones con Juan Draghi Lucero

de Daniel Prieto Castillo. Coedición con Ediciones Culturales de Mendoza (Subsecretaría de Cultura de la Provincia).
1994. 108 p. ISBN 950-39-0041-7
Serie Documentos y Testimonios n° 3

Diseño Industrial. Experiencia pedagógica del Arq. Ricardo Blanco

Selección y compilación de Guillermo Eirín.
1994 63 p. ISBN 950-39-0050-6
Serie Documentos y Testimonios n° 4

Evaluación Institucional de la UNCuyo.

I: Autoevaluación
1996. 162 p. Coedic. con Ministerio de Educación de la Nación. ISBN 950-39-0075-1
Serie Documentos y Testimonios n° 5

Evaluación Institucional de la UNCuyo.

II: Evaluación Externa
Coedic. con Ministerio de Educación de la Nación.
1996. 282 p. ISBN 950-39-0076-X
Serie Documentos y Testimonios n° 6

Estatuto Universitario. Universidad Nacional de Cuyo.

1997 46 p.
Serie Documentos y Testimonios n° 7

Resúmenes. I Congreso Nacional de Extensión de la Educación Superior. II Encuentro Latinoamericano de Extensión Universitaria.

1997 200 p.
Serie Documentos y Testimonios n° 8

Revistas Culturales de Mendoza (1905-1997)

de Gloria Videla de Rivero
2000 232 p. ISBN 950-39-0120-0
Serie Documentos y Testimonios n° 9

Resúmenes de Investigaciones. XVII Jornadas de Investigación de la Universidad Nacional de Cuyo, Secretaría de Ciencia y Técnica.

Varlos. 2000. 396 p.
Serie Documentos y Testimonios n° 10

SERIE MANUALES

Compendio de Farmacología Integral I. Farmacología Integral y Farmacología del Sistema Nervioso

de Alfredo O. Donoso y la colaboración de Eduardo L. Rodríguez Echandía y Alicia M. Seltzer.
1993. 228 p. ISBN 950-39-0020-9
Serie Manuales n° 1

Jardín Maternal. Hacia una sistematización constructiva

de Gladys Palacín de Juri y Norma Bustos y colab.
1993. 175 p. ISBN 950-39-0023-9
Serie Manuales nº 2

Educación con sentido. Apuntes sobre el aprendizaje.

de Daniel Prieto Castillo
1993. 92 p. ISBN 950-39-0039-5
Reedición conjunta EDIUNC/Novedades Educativas.
1995. 96 p. ISBN 987-95-294-4-8
3ª edición, 2000. 96 p. ISBN 950-39-0118-9
Serie Manuales nº 3

Estado ácido-básico. Fundamentos físico-químicos, regulación fisiológica y trastornos clínicos.

de Fernando D. Saravi.
1993. 240 p. ISBN 950-39-0040-9
Serie Manuales nº 4

Análisis de la estructura de frío en la provincia de Mendoza. Conservación frigorífica. Atmósfera controlada

de Fernando Solanes, Gabriel Azzoni y Marcos Bajuk.
1994. 64 p. ISBN 950-39-0046-8
Serie Manuales nº 5

Un desafío para nuevos mercados: los embalajes para frutas y hortalizas

de Jorge Giunta, Fernando Solanes y Rubén Palma.
1994. 146 p. ISBN 950-39-0047-6
Serie Manuales nº 6

Psicología y semiología aplicadas al Diseño Gráfico.

de Blanca Hilda Quiroga.
1995. 170 p. ISBN 950-39-0063-8
Serie Manuales nº 7

Tiempo de investigar. Metodología y técnicas del trabajo universitario

de René Gotthelf y Sonia Vicente
1995. 204 p. ISBN 950-39-0053-0
2ª edición, 1996. 202 p. ISBN 950-39-0072-7
Serie Manuales nº 8

Recuperar la historia en su valor educativo y social. Orientaciones para el profesor

de Nidia Carrizo de Muñoz.
1995. 180 pags. ISBN 950-39-0056-5
Serie Manuales nº 9

La enseñanza en la Universidad. Especialización en docencia universitaria. Módulo 1

de Daniel Prieto Castillo.
1995. 256 p. ISBN 950-39-0055-7
1997. 196 p. ISBN 950-39-0079-4
3ª edición, 2000. 247 p. ISBN 950-39-0129-4
Serie Manuales nº 10

El aprendizaje en la Universidad. Especialización en docencia universitaria. Módulo 2

de Víctor Molina y Daniel Prieto Castillo.
1995. 244 p. ISBN 950-39-0061-1
1997. 284 p. ISBN 950-39-0089-1
3ª edición, 2001. 320 p.
Serie Manuales nº 11

La educación superior. Especialización en docencia universitaria. Módulo 3

de Augusto Pérez Lindo, Roberto Follari y Daniel Prieto Castillo.
1996. 234 p. ISBN 950-39-0070-0
1997. ISBN 950-39-0095-6
3ª edición, 2001. 280 p. ISBN 950-39-0135-9
Serie Manuales nº 12

La historia argentina del presente al pasado. Manual para el Nivel Medio y la Educación Polimodal

de Susana María Aruani, Martha Páramo de Isleño, Adriana García de Yacifano y María del Carmen Mañas de Ruiz. Coedición con la Fundación de la UNCuyo.
1996. 240 p. ISBN 950-39-0071-9
Serie Manuales nº 13

La pedagogía universitaria. Especialización en docencia universitaria. Módulo 4

de Cristina Rinaudo, Pedro Lafourcade y Daniel Prieto Castillo.
1996. 245 p. ISBN 950-39-0073-5
2ª edición, 1998. 284 p. ISBN 950-39-0104-9
Serie Manuales nº 14

Identikit del Diseño Industrial

de Érida Pastor de Samsó y Mario Echegaray Carosio
1997. 240 p. ISBN 950-39-0077-8
Serie Manuales nº 15

Arte y naturaleza: el mensaje de las formas. Una revisión del mundo cotidiano y el arte

de Horacio Anzorena.
1997. 140 p. ISBN 950-39-0082-4
Serie Manuales nº 16

La educación de los sordos. Una reconstrucción histórica, cognitiva y pedagógica.

de Carlos Sillar.
1997. 183 p. ISBN 950-39-0090-5
Serie Manuales nº 17

Compendio de Farmacología Integral II.

de Alfredo Donoso y otros
1998. 380 p. ISBN 950-39-0094-8
Serie Manuales nº 18

Arqueología de Mendoza. Las dataciones absolutas y sus alcances.

de Joaquín Roberto Barceña.
1998. 420 p. ISBN 950-39-0098-6
Serie Manuales nº 19

Manual de uso operativo para editoriales universitarias

de René Gotthelf y Andrés Asarchuk.
1997. 68 p. ISBN 950-39-0084-0
Serie Manuales nº 20

La Universidad hacia la Democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una Pedagogía Universitaria.

de Arturo Andrés Roig.
1997. 340 p. ISBN 950-39-0100-6
Serie Manuales nº 21

Pilares de la Investigación. Formulación. Evaluación. Comunicación.

de C. Wainerman, A. Gorri y D. Prieto Castillo
1998. 84 p. ISBN 950-39-0105-7
Serie Manuales nº 22

Pilares de la Investigación II. Lo epistemológico y las ciencias.

de Roberto Follari.
1998. 66 p. ISBN 950-39-0109-X
Serie Manuales nº 23

Topografía agrícola

de A. Aiencio y otros.
1999. 316 p. ISBN 950-39-0117-0
Serie Manuales nº 24

Economía urbana y regional. Introducción a la relación entre territorio y desarrollo

de Mario Polèse. Coedición LURM Cartago, Costa Rica. (Proy. Libro Universitario Regional, EULAC, GTZ)
1998. 438 p. ISBN 9968-801-00-3
Serie Manuales nº 25

La planta: estructura y función

de Eugenia Flores Vindas.
Coedición con LUR, Cartago, Costa Rica. (Proy. Libro Universitario Regional, EULAC, GTZ)
1999. 2 vols. 890 p. ISBN 9968-801-01-1
Serie Manuales nº 26

Manual para el ceramista. Las arcillas de Mendoza

de Patricia Blondillo.
2000. 190 p. ISBN 950-39-0125-1
Serie Manuales nº 27

Diccionario de siglas y abreviaturas argentinas e internacionales

de María Sartor Caolliot.
2000. 214 p. ISBN 950-39-0123-5
Serie Manuales nº 28

Dendrocronología en América Latina

de Fidel A. Roig (comp.).
2000. 434 p. ISBN 950-39-0122-7
Serie Manuales nº 29

Ciencia y Derecho. La Investigación Jurídica

de María del Carmen Schilardi, Consuelo Ares de Giordano, Patricia Chantefori de Valenzuela, Heria Poquet, Adriana Rodríguez y María Delicia Ruggeri.
2000. 168 p. ISBN 950-39-0130-8
Serie Manuales nº 30

Biografía de una lengua. Nacimiento, desarrollo y expansión del español.

de Enrique Obediente Sosa
Coedición con UJR, Cartago, Costa Rica
2000. 550 p. ISBN 9968-801-07-0
Serie Manuales nº 31

Léxico del Biseño. Los conceptos más polémicos con enfoque psicológico y semiológico

de Blanca H. Quiroga (coedición)
2001. 304 p. ISBN 950-39-0139-1
Serie Manuales nº 32

Flora medicinal mendocina. Las plantas medicinales y aromáticas de la provincia de Mendoza (Argentina).

Fidel Antonio Roig
2001. 316 p. ISBN 950-39-0143-X
Serie Manuales nº 33

SERIE ESTUDIOS

Costos Educativos para la Gerencia Universitaria. Elementos de Economía y Administración Universitaria: el caso de la Universidad Nacional de Cuyo

de Angel Ginestar y colaboradores.
Coedición con INAP y CICAP-OEA.
1990. 250 p. ISBN 950-39-0009-3
Serie Estudios nº 1

Las derechas en el ascenso y caída de la segunda guerra fría. Revisión crítica de un tema contemporáneo

de Cristian Buchrucker.
1991. 72 p. ISBN 950-39-0015-8
Serie Estudios nº 2

Creadores del teatro moderno. Los grandes directores de los siglos XIX y XX

de Galina Tolmacheva. Reedición facsimilar de una obra agotada. Presentación preliminar de José Navarrete.
1992. 318 p. ISBN 950-39-0012-3
Serie Estudios nº 3

Estado y Empresas: relaciones inestables. Políticas estatales y conformación de una burguesía industrial regional

de José Francisco Martín.
1992. 314 p. ISBN 950-39-0014-X
Serie Estudios nº 4

La pobreza más de cerca. Las estrategias de supervivencia de las familias más pobres de Mendoza

de Azucena Beatriz Reyes Suárez.
1992. 324 p. ISBN 950-39-0015-8
Serie Estudios nº 5

Guillermo de Torre entre España y América

de Emilia de Zuleta.
1993. 212 p. ISBN 950-39-0025-5
Serie Estudios nº 6

Ética y cultura contemporánea. Actas del Encuentro realizado en la UNCuyo, Mendoza, abril de 1993.

Varios autores.
1994. 159 p. ISBN 950-39-0042-5
Serie Estudios nº 7

Gestión universitaria y costos educativos. Pautas para presupuestar.

Ideas para la gestión financiera educativa de universidades 1987/1992 (2ª parte) de Angel Ginestar y colab. de la UNCuyo. Coedición EDIUNC con CITAF-OEA, INAP.
1994. 200 p. ISBN 950-39-0052-2
Serie Estudios nº 8

La Generación del '80 en Mendoza. Aportes para el estudio de la circulación de las élites y de la pervivencia de los resabios del antiguo régimen colonial en América Latina

de Pablo Lacoste.
1995. 246 p. ISBN 950-39-0062-X
Serie Estudios nº 9

Participación y catástrofe. Una comunidad afectada por el sismo. Mendoza, 1985

de Beatriz Susana Sevilla, Lidia Diblasi y Graciela Sandres.
1995. 168 p. ISBN 950-39-0066-2
Serie Estudios nº 10

Materialidad y poder del discurso. Decir y hacer jurídicos

de Norma Fóscolo y María del Carmen Schillardi.
1996. 160 p. ISBN 950-39-0067-0
Serie Estudios nº 11

Encuentros con la literatura barroca

de Carlos Orlando Nállim
1997. 145 p. ISBN 950-39-0081-6
Serie Estudios nº 12

Sociedades y espacios de migración. Los Italianos en la Argentina y en Mendoza

de María Rosa Cozzani de Palmada.
1997. 196 p. ISBN 950-39-0083-2
Serie Estudios nº 13

Dialogismos. Temas y engranajes sobre escritores mendocinos contemporáneos

de Ana F. de Villalba
1997. 180 p. ISBN 950-39-0091-3
Serie Estudios nº 14

Entre la locura y la cordura. Cinco novelas argentinas del siglo XX

de Marina Guntsche.
1998. 320 p. ISBN 950-39-0096-4
Serie Estudios nº 15

La persona humana y otros ensayos

de Vicente Cicchitti Marcone
1998. 176 p. ISBN 950-39-0101-4
Serie Estudios nº 16

Identidad, historia y ficciones. La cuestión del otro en América Francesa.

de Rosa Latino-Genoud, Blanca Arancibia y colaboradoras.
1998. 196 p. ISBN 950-39-0107-3
Serie Estudios nº 17

El miedo y la esperanza. Los nacionalismos en la Europa Centro-Oriental contemporánea

de Cristian Buchrucker y colaboradores.
1999. 226 p. ISBN 950-39-0156-1
Serie Estudios nº 18

Mendoza: agricultura y ruralidad. Reflejos de la estructura social y agrícola del oasis rural de San Carlos

de Adriana Bocco, Clara Martín y María Pannunzio.
1999. 158 p. ISBN 950-39-0111-1
Serie Estudios nº 19

Color, sabor y picardía en la cultura. Regionalismos de Mendoza

de Juan Carlos Rogé.
2000. 452 p. ISBN 950-39-0126-X
Serie Estudios nº 20

Los Derechos Humanos en la Argentina. Del ocultamiento a la interpelación política

de Norma Fóscolo y otros.
2000. 206 p. ISBN 950-39-0121-9
Serie Estudios nº 21

La Poesía Gauchasca. Una perspectiva diferente

de Rodolfo A. Borello.
2000. 242 p. ISBN 950-39-0133-2
Serie Estudios nº 23

Teologías y Ciencia en los albores del tercer milenio

de Ramón Piezzi y Hugo Martínez (compiladores).
2000. 180 p. ISBN 950-39-0134-0
Serie Estudios nº 24

El Santuario Incaico del Cerro Aconcagua

de Juan Schobinger (compilador).
2001. 450 p. ISBN 950-39-0140-5
Serie Estudios nº 25

Orfeos Argentinos. Lírica del '40

de Víctor Gustavo Zonana.
2001. 140 p. ISBN 950-39-0138-3
Serie Estudios nº 26

El miedo y la esperanza II. De la autodeterminación nacional al Imperio genocida: 1914-1945

de Cristian Buchrucker y colaboradores
2001. 250 p. ISBN 950-39-0142-1
Serie: Estudios nº 27

El costo de la obediencia. El Partido Comunista Argentino en la encrucijada (1939-1945)

de Patricia Barrio
2001. 140 p. ISBN 950-39-0026-3
Serie: Estudios nº 28

SERIE AMÉRICA LATINA

Pensamiento Latinoamericano. Actas de las Jornadas de Pensamiento Latinoamericano, Mza. UNCuyo 1989

Selección y compilación de Clara A. Jalil de Bertranou y colaboradores.
1991. 495 p. ISBN 950-39-0010-7
Serie América Latina nº 1

Rostro y Filosofía de América Latina

de Arturo Andrés Roig
Estudio preliminar de Ofelia Schutte.
1993. 230 p. ISBN 950-39-0018-2
Serie América Latina, nº 2

A 500 años... América Latina se descubre a sí misma. Actas de las Jornadas de Reflexión, Mendoza, 1992

Compil. por Susana Becerra y Mabel Cardello
1993. 198 p. ISBN 950-39-0022-0
Serie América Latina nº 3

Anverso y reverso de América Latina. Estudios desde el fin del milenio

Selección, coordinación y prólogo de Clara A. Jalil de Bertranou y colaboradores.
1995. 516 p. ISBN 950-39-0069-7
Serie América Latina nº 4

20 años después... Democracia y Derechos Humanos. Un desafío latinoamericano.

de Luis A. Villaiba (recopil.) y otros. Coedición con Ediciones Culturales de Mendoza.
1997. 198 p. ISBN 950-39-0080-8
Serie América Latina nº 5

América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica

de Adriana Arpini (compil.) y otros
1997. 196 p. ISBN 950-39-0081-6
Serie América Latina nº 6

La Tercera Vía, ¿es posible en nuestra América?

de Rodrigo Carazo Odio (comp.) Coedición con LUR, Cartago, Costa Rica (Proy. Libro Universitario Regional, EULAC, GTZ).
2000. 229p. ISBN 9968-801-05-4
Serie América Latina nº 7

Soberanía y política económica en América Latina

de Wilson Caro. Coedición con LUR.
2001. 575p. ISBN 9968-801-06-2
Serie América Latina nº 8

Violencia y paz en América Latina

de Rodrigo Alberto Carazo (compilador). Coedición con LUR.
2001. 199 p. ISBN 9968-801-08-9
Serie América Latina nº 9

Adolescencia y juventud en América Latina

de Sotom Donas Burak (compilador). Coedición con LUR.
2001. 506 p. ISBN 9968-801-09-7
Serie América Latina nº 10

Revolución y Utopía. Francisco de Miranda y la Independencia hispanoamericana

de Estela Fernández Nadal.
2001. 370 p. ISBN 950-39-0137-5
Serie América Latina nº 11

Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo

de Clara A. Jalil de Bertranou (compilación)
2001. 328 p. ISBN 950-39-0027-1
Serie América Latina nº 12

SERIE BREVE

Cómo deberían comer nuestros niños. Técnicas para lograr una alimentación equilibrada

de María Josefina Glatstein. 1992. 20 p.
Serie Breve nº 1

Tendencias modernas en la educación médica

de Alberto Binia. 1995. 22 p.
Serie Breve nº 2 (agotado)

Desarrollo histórico-normativo de las administraciones locales de la provincia de Mendoza

de Alberto Montbrun
1996. 56 p. ISBN 950-39-0068-9
Serie Breve nº 3

El fracaso escolar. ¿Tema antiguo o problema candente?

de C. Cortese, M. C. Romagnoli, R.M. Bustos y M.N. Castillo.
1999. 70 p. ISBN 950-39-0110-3
Serie Breve Nº 4

SERIE CREACIÓN

Últimátum poético. Desarrollo y poesía de Guillermo Kaul Grunwald.

Coedición EDIUNC/Ediciones Culturales de Mendoza.
1995. 74 p. ISBN 950-39-0054-9
Serie Creación/Ensayos nº 1

Del tiempo de mis abuelos. Un libro para leer con los abuelos

de Susana Dueñas.
1995. 74 p. ISBN 950-39-0058-1
2ª edición, 81 p. ISBN 950-39-0074-3
Serie Creación nº 2

SERIE DIÁLOGOS

Quiero ser universitario. Orientación para los ingresantes a la universidad

de Julia Olga Medaura.
1995. 96 p. ISBN 950-39-0060-3
Serie Diálogos nº 1

Esperanza y pedagogía

de Humberto E. Zingaretti.
1997. 70 p. ISBN 950-39-0087-5
2ª edición. 2001. 100 p. ISBN 950-39-0136-7
Serie Diálogos nº 2

SERIE ARTE

Guanacache. Fidel Roig Matóns, pintor del desierto.

de Fidel A. Roig, Arturo Roig, Mario Roig, Virgilio G. Roig, Enrique F. Roig y colaboradores.
1999. 144 p. ISBN 950-39-0114-6
Serie Arte nº 1

El truco de perder la infancia.

de Daniel Barraco.
2001. 118 p. ISBN 950-39-0132-4
Serie Arte nº 2

Cascarini –pintor argentino– Forma, luz y color

de Silvia Raquel Cascarini, Blanca Romera de Zumel y otros
2001. 184 p. a todo color y un suplemento
ISBN 950-39-0141-3
Serie Arte nº 3

SERIE CATÁLOGOS

Anuario Estadístico 1996 de la UNCuyo
1997. 198 p.
Serie Catálogos nº 9

Catálogo General de la UNCuyo 2000
2000. 386 p. ISBN 950-39-0119-7
Serie Catálogos nº 15

**Catálogo de Investigaciones de la UNCuyo
1999-2000**
2000. 240 p.
Serie Catálogos nº 17

Guía del Estudiante 2002. UNCuyo
2001. 246 p. ISBN 950-39-0144-8
Serie Catálogos nº 18

**El libro de las tesis de la Universidad
Nacional de Cuyo (1996-2000)**
2001. 188 p.
Serie Catálogos nº 19

PRÓXIMOS TÍTULOS

Ética del poder y moralidad de la protesta
Arturo A. Roig

Eugenio María de Hostos y su época
Adriana Arpini (coedición)

Mendoza Indígena
J. Roberto Barcena

**De mar a mar. Letras españolas desde
Argentina**
Emilia de Zuleta

Este libro
se terminó de imprimir
en los Talleres Artes Gráficas Unión
en el mes de enero
de 2002

EDIUNC
Editorial de la UNCuyo

Edificio CICUNC (Torre), PB., UNCuyo

Centro Universitario, 5500 Mendoza
República Argentina
Telefax 54 261 423 0099
e-mail: ediunc@uncu.edu.ar

Semillas en el tiempo

El latinoamericanismo filosófico latinoamericano

Clara Alicia Jalif de Bertranou (compiladora)

ARDAO
CERUTTI GULDBERG
CULLEN
DUSSEL
FORNET-BETANCOURT
FREIRE
GUADARRAMA G.
HINKELAMMERT
KUSCH
MIRÓ QUESADA
RIVARA DE TUESTA
ROIG
SALAZAR BONDY
SCANNONE
SERRANO CALDERA
SOLER
VILLEGAS
WEINBERG
ZEA

Los trabajos que conforman este libro giran en torno a un eje: los filósofos latinoamericanistas contemporáneos, desde 1950 en adelante. Todos ellos pensadores que han reflexionado desde adentro, desde el continente acerca de la identidad cultural y social de América Latina:

¿qué es América, que es ser americano, cuál es su historia, cuáles son sus contribuciones, qué problemas se derivan de sus relaciones con el Occidente, qué problemas del pasado inciden en su presente, de qué modo debe asumir ese pasado, qué conflictos se desprenden de su estructura de clases?

Éstas son algunas de las preguntas que vertebran el nuevo movimiento, que se cuestiona fuertemente la identidad latinoamericana.

La relevancia especial de **Semillas en el tiempo** reside en que los autores de los estudios son destacados especialistas en la materia, tanto por sus conocimientos acerca de la Filosofía, como por su dedicación al estudio de la problemática latinoamericana.

En la tapa: Tierra para la siembra. Óleo de Fidel Roig Matóns. 1935


EDIUNC
Editorial de la
Universidad
Nacional de Cuyo


REUN
CATALOGO

ISBN 950-39-0027-1



9 789503 900277