

TRAMAS E ITINERARIOS

Entre filosofía práctica e historia de las ideas
de nuestra América



ADRIANA MARÍA ARPINI

teseo



IFAA
Instituto de Filosofía
Argentina y Americana

CONICET



INCIHUSA

TRAMAS E ITINERARIOS

TRAMAS E ITINERARIOS

Entre filosofía práctica e historia
de las ideas de nuestra América

Adriana María Arpini



Arpini, Adriana María

Tramas e itinerarios: entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América / Adriana María Arpini. – 1a ed – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2020.

528 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-723-268-4

1. Filosofía. 2. América Latina. I. Título.

CDD 190

© Editorial Teseo, 2020

Buenos Aires, Argentina

Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra, escribanos a: **info@editorialteseo.com**

www.editorialteseo.com

ISBN: 9789877232684

Imagen de tapa: Steve Johnson en Unsplash

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseo 6063364c692f5. Sólo para uso personal

Índice

Prefacio.....	9
Filosofía práctica.....	19
Alternativas teóricas para el abordaje de nuestra América	21
Ética social.....	33
De la norma a la acción y de la acción a la norma. Una reflexión desde la ética aplicada a propósito de la praxis profesional del trabajo social	53
Para una fundamentación de la bioética de intervención. Aportes desde la ética de la liberación latinoamericana	75
Justicia, diversidad, reconocimiento	101
Reconocimiento, memoria, justicia.....	131
Historia de las ideas.....	147
Historia de las ideas de nuestra América. Genealogía de una disciplina: de José Gaos a Arturo Roig.....	149
Política y sociedad en el pensamiento caribeño del siglo XIX	177
El “Antillanismo” como ideal emancipatorio y de integración	207
Otra concepción de la historia. Las posiciones críticas de R. E. Betances y J-A. Firmin.....	233
América Latina / Nuestra América. El quehacer filosófico entre nosotros	257

Ideas en la primera mitad del siglo XX. Del positivismo a la filosofía de la liberación	295
Apuestas epistemológicas y metodológicas críticas. En los debates de la filosofía latinoamericana de la liberación	325
El exilio filosófico de los 70 en Argentina. Ejercicio crítico y resistencia	353
La experiencia filosófica como necesidad, expectativa y heroísmo. Diálogos posibles entre Ignacio Ellacuría, Arturo Roig y Humberto Giannini.....	385
Mujer y filosofía en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de liberación (1969-1979). La Revista de Filosofía Latinoamericana.....	409
Función del intelectual y del ejercicio filosófico en escritos de Enrique Dussel previos al exilio (1964-1975).....	455
Enrique Dussel, sus lecciones de ética en Mendoza (1968-1975).....	473
A priori histórico / A priori antropológico. Notas para un diálogo posible entre Michel Foucault y Arturo Andrés Roig.....	503
Procedencia de los textos.....	523

Prefacio

Los trabajos reunidos en este volumen constituyen episodios de un itinerario, entre filosofía práctica e historia de las ideas, recorrido a la manera de senderos que se bifurcan y se entrelazan, y en ese andar van tejiendo una trama donde es posible distinguir figuras y momentos, aunque también nudos conflictivos y tensiones que los atraviesan. Como todo itinerario, señala lugares a los que llegamos unas veces como resultado de metódicas previsiones, otras veces por impulso de la curiosidad. Pero en todos los casos, aun los más azarosos, marcan territorios donde los acontecimientos obligan a una pausa para profundizar una reflexión que intenta comprender, aunque no asimilar ni mucho menos justificar, la injusticia, el desprecio, el olvido, las ausencias, en fin, las heridas de la historia. Interpretar, en sentido práctico, que es ya una manera de reparar, de articular una palabra diferente y hacer un gesto transformador.

Con la pretensión de ordenar la lectura –hábito adquirido en nuestra larga experiencia docente–, hemos agrupado los trabajos en dos secciones, que corresponden a los principales hilos de la trama: filosofía práctica e historia de las ideas latinoamericanas. Aunque hemos de aclarar que no siempre se los puede diferenciar con nitidez, por efectos de la propia encrucijada histórica. También hemos de advertir la presencia de un tercer hilo que anuda y dinamiza todas las estancias del itinerario, se trata del punto de vista, de la perspectiva que pone a foco nuestros abordajes. Perspectiva que se proyecta en los pliegues de nuestra América inserta en coordenadas espaciotemporales del acontecer mundial.

En el primer trabajo, exploramos en nuestra tradición de pensamiento la producción de respuestas alternativas frente a la doble paradoja que se plantea entre formas de conocimiento y realidad, y entre gobierno y desconoci-

miento de la realidad a gobernar. El problema fue señalado, entre otros, por José Martí, al denunciar, por una parte, la incoherencia de formar a los jóvenes de nuestra América “con antiparras yanquis o francesas” y pretender que conocieran una realidad nueva, con formas y complejidades difícilmente aprehensibles desde marcos conceptuales ajenos; y por otra parte, pretender que con tales conocimientos goberaran desde la ignorancia de los “elementos peculiares de los pueblos de América” (Martí, 1975, vol. 6, p. 15). Tales paradojas desnudan la tensión entre formas de conocimiento y formas de gobierno, y la necesidad de que ambas se ajusten a la realidad que se quiere conocer y gobernar. Lo que en última instancia remite a un problema medular de nuestra filosofía práctica, con plena vigencia en nuestros días, el de la relación entre decisiones epistemológicas y decisiones políticas. Nuestro rastreo nos permitió descubrir diversos y originales recorridos en el campo de las ciencias sociales y las humanidades, que lejos de buscar la asepsia del conocimiento, apuestan por el compromiso en la búsqueda de verdades que potencien el desarrollo libre y contextualizado de la vida en todas sus manifestaciones.

El camino nos llevó a la consideración de formas específicas de saber práctico, como es el caso de la Ética Social. En nuestra América, esta singular disciplina se configura a lo largo del siglo XIX, coincidentemente con los procesos de independencia y de constitución de las jóvenes naciones, de la mano de intelectuales y hombres de acción preocupados por organizar la vida social y política bajo pautas diferentes a las impuestas por la colonia. El primer escrito sistemático de *Moral Social* se publicó en 1888 y se debió a la pluma de Eugenio María de Hostos –quien fue también autor del primer *Tratado de Sociología* escrito en esta parte del mundo–. Lo que hasta la actualidad caracteriza a la Ética Social es que se constituye como una objetivación de la moral, que enlaza la dimensión subjetiva con la normativa, en vistas de encarar problemas que afectan a la vida de los seres humanos en sociedad, en relación con la naturaleza y con el mundo

cultural. Ello implica trabajar en diferentes niveles: el de la crítica de lo dado, el de la gestación de categorías de interpretación y orientación axiológica, y el de la acción práctica. Todo ello en relación con las condiciones socio-históricas de las que surge y que busca transformar. En el segundo capítulo, sintetizamos las principales líneas de desarrollo de la Moral Social hasta la actualidad, desde la perspectiva de nuestra historia de las ideas.

Otro episodio se planteó ante nosotros a raíz de una cuestión ineludible de la filosofía práctica: ¿Cómo se da el pasaje de la norma a la acción y de la acción a la norma? ¿Cuáles son las condiciones materiales de posibilidad que permiten franquear en ambos sentidos la diferencia entre una y otra? Son interrogantes que planteamos en el tercer capítulo. Los abordamos desde la perspectiva de la Ética Aplicada, asumiendo que se trata de uno de los desafíos teórico-prácticos más acuciantes del Trabajo Social latinoamericano de nuestros días. Los resultados a los que pudimos arribar permiten iluminar diferentes ámbitos del quehacer social, como el educativo, el de la comunicación, el de la salud, entre otros.

Con un nivel de mayor especificidad encaramos la búsqueda de elementos que permitan una fundamentación de la Bioética de Intervención, apelando a los aportes de la Ética de la liberación latinoamericana. Es el tema del cuarto capítulo. La Bioética de Intervención es un espacio de reflexión y práctica de reciente formación, surgido de preocupaciones contextualizadas en América Latina, aunque no exclusivas de esta región del mundo. Consideramos que los desarrollos de la filosofía práctica en América Latina y, en particular, la Ética de la liberación ofrecen criterios y principios materiales universales que permiten orientar decisiones y acciones en ámbitos contradictorios de intervención. Consideramos, además, que tales principios y criterios son preferibles a los ofrecidos por otras orientaciones teóricas del tipo de las éticas utilitaristas o consecuencialistas.

De no menor envergadura son las experiencias históricas que demoraron nuestro recorrido para adentrarnos en el tema de la justicia. Los capítulos cinco y seis constituyen abordajes diferentes de una misma y compleja situación: el problema de la justicia en relación con el reconocimiento de la diversidad, y con el ejercicio de la memoria como reconocimiento de los silenciados de la historia. En ambos casos partimos de hechos y documentos concretos. En el primero buscamos comprender críticamente situaciones de injusticia que se producen por déficits de reconocimiento y reciprocidad en la dimensión material y simbólica. En el segundo proponemos una reflexión sobre reconocimiento, memoria y justicia a partir del megajuicio por delitos de lesa humanidad llevado a cabo en Mendoza, cuyas sentencias se conocieron en 2017.

A través de los seis capítulos de la primera parte, el itinerario reflexivo fue cobrando niveles de mayor especificidad y concreción. Partimos de una cuestión muy general, cual es la relación entre conocimiento y gobierno –epistemología y política–, para atravesar luego regiones de la filosofía práctica que alcanzaron formulaciones de singular originalidad al abordar desafíos contextualizados desde América Latina: la Ética Social, la Ética Aplicada a la resolución de contradicciones en la práctica del Trabajo Social, la fundamentación de la Bioética de Intervención. Finalmente nos detuvimos en un intento de despejar categorías que permitieran comprender y actuar frente a acontecimientos de flagrante injusticia por desconocimiento –olvido culposo– de la diversidad y ocultamiento –borramiento intencional– de la memoria.

Los trayectos recorridos en la segunda parte, por los escabrosos y al mismo tiempo apasionantes territorios de la historia de las ideas de nuestra América, exigió un momento de puesta a punto de la caja de herramientas que nos permitiera adentrarnos en la disciplina. Es así que en el capítulo siete trazamos una genealogía de ella desde los aportes de José Gaos hasta la renovación y ampliación

teórico-metodológica realizada por Arturo Roig. Sometimos a análisis el historicismo tal como fue practicado y radicalizado por José Gaos. Señalamos sus limitaciones y la necesidad de una renovación teórica y metodológica, tal como quedó desnudada en la polémica acerca de la originalidad y autenticidad de nuestra filosofía, sostenida entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Profundizamos en la propuesta de Arturo Roig, de considerar al discurso filosófico como uno más junto a otros –político, económico, social, cultural– dentro del sistema de conexiones de una época, en relación con la cual pueden tanto manifestar como ocultar relaciones sociales injustas.

Desde la perspectiva de la historia de las ideas latinoamericanas, renovada teórico-metodológicamente, exploramos la relación entre política y sociedad en tres momentos claves para la comprensión del pensamiento caribeño del siglo XIX. El primero gira en torno a la figura de Toussaint Louverture y es trabajado a partir de la Constitución que mandó a redactar en 1801 para organizar la vida y la producción en Saint Domingue. El segundo se refiere a un texto del puertorriqueño Eugenio María de Hostos, donde propone la organización política y social de su isla natal, en función de la posible conformación de una Confederación de las Antillas. El tercer momento tiene como eje el pensamiento de José Martí acerca de las dificultades que es necesario vencer para la organización sociopolítica y la integración de nuestra América. Consideramos que el análisis desplegado en el capítulo ocho, de textos producidos en los tres escenarios, aporta a la comprensión del siglo XIX caribeño y perfila categorías que favorezcan interpretaciones del presente.

En el capítulo nueve retomamos la compleja y conflictiva realidad del Caribe hispano del siglo XIX, a fin de explorar un conjunto de ideas que emergen y se organizan en torno de la voluntad de independencia, de libertad y autoafirmación política y cultural, haciendo manifiesto el deseo de integración antillana y nuestroamericana. Tales

ideales pueden ser sintetizados en el término *antillanismo*, el cual fue esgrimido en oposición al colonialismo y al imperialismo, y fundamentado desde posiciones filosóficas que abarcaron un amplio espectro, desde la ilustración al positivismo y el krausismo. Su originalidad radica en haber constituido una trama discursiva ligada dialécticamente a los acontecimientos de la situación socio-histórica que buscaba comprender y transformar.

Con el propósito de apreciar críticamente aspectos del proceso revolucionario del Caribe insular del siglo XIX, en el capítulo diez abordamos textos de Ramón Emeterio Betances (1827-1898) y Joseph-Anténor Firmin (1850-1911), quienes dialogan con las ideas imperantes en su época respecto del sentido de la historia y de las relaciones de reconocimiento y subordinación entre la diversidad de las razas. La exposición se organiza en tres momentos: en el primero, examinamos la construcción europea y moderna de la noción de “historia universal” y del lugar que en dicha construcción ocupa el concepto de “raza”; en el segundo, profundizamos acerca de la práctica de relatar “historias singulares”, tal como surge de la pluma de Betances, y en el tercero, ponemos en valor la respuesta disruptiva de Firmin, quien cuestiona la tesis de Gobineau sobre la desigualdad de las razas, e introduce un criterio de interpretación histórica que anticipa la noción de “acontecimiento”.

Opiniones encontradas acerca del quehacer filosófico entre nosotros nos llevó, en el capítulo once, a examinar el sentido adjetivo y/o sustantivo de expresiones como “América Latina” y “Nuestra América”. Dado que las palabras que expresan la propia identidad constituyen bienes culturales, consideramos oportuno llevar adelante una revisión del surgimiento y los usos que se han dado a dichos significantes en circunstancias históricas concretas. Tal revisión no es ajena al ejercicio filosófico por dos razones: porque se trata de una historia de conflictos por la significación en los cuales se configura y reconfigura nuestra identidad como latinoamericanos, y porque el problema mismo es

planteado como cuestión filosófica en la segunda mitad del siglo XX, especialmente en los 80 y 90, a propósito del quinto centenario del desembarco europeo en estas tierras. Estas discusiones están atravesadas por la cuestión colonial en la tensión globalización-localización. Para su desarrollo, seleccionamos un corpus que toma como referencias las obras de cuatro autores de relevancia para el tema: Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, Miguel Rojas Mix y Walter Mignolo.

Nuestro recorrido por caminos que se cruzan e ideas que tejen tramas con fibras de variada procedencia nos colocó ante la conveniencia de considerar algunos acontecimientos del filosofar de nuestra América durante la primera mitad del siglo XX, en relación con los criterios de originalidad y autenticidad. Así, en el capítulo doce nos ocupamos, por un lado, de los esfuerzos por reconstruir el propio pasado filosófico, que alumbró el campo de trabajo de la historia de las ideas latinoamericanas; por otro lado, acudimos al despertar de la preocupación por la cuestión colonial, especialmente entre los pensadores del Caribe, y finalmente asistimos al surgimiento del complejo movimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación.

En relación con esta última, nos detuvimos en el capítulo decimotercero a dilucidar algunos de los intensos debates acerca de cómo entender la función crítica de la filosofía, en diálogo con la producción filosófica universal e inserta en el conflictivo acceder a la realidad histórica. Las posiciones de quienes participaron en dichos debates fueron heterogéneas. Incursionamos en la obra de Enrique Dussel, Arturo Roig y Horacio Cerutti Guldberg con el propósito de despejar algunos interrogantes: ¿qué cuestionamientos movilizan la necesidad de una renovación teórico-metodológica de la praxis filosófica latinoamericana?, ¿cuáles son las apuestas epistemológicas y las propuestas de renovación metodológica que surgen de tales cuestionamientos?

Una cuestión de nuestro pasado filosófico reciente, que a nuestro juicio reviste la mayor envergadura, pero que ha sido hasta ahora poco explorada, es la que se expresa en el aparente juego de palabras: “filosofía del exilio” o “exilio de la filosofía”. Nos ocupamos de ello en el capítulo decimocuarto. Sostenemos la hipótesis de que si bien el exilio, exterior e interior, constituyó un quiebre para la vida intelectual argentina de los 70 y principios de los 80, también abrió posibilidades de ejercicio crítico y creativo desde la resistencia. Nos preguntamos: ¿qué tuvieron en común y en qué se diferenciaron las producciones filosóficas de los exiliados externos e internos? ¿Cuáles fueron sus respectivas condiciones de producción? ¿Cuál fue la significación de dichas producciones para la historia de las ideas filosóficas argentinas y latinoamericanas? ¿Es posible hablar de exilio de la filosofía? En un intento por encontrar respuestas e identificar algunos rasgos característicos apelamos a testimonios seleccionados entre las experiencias vividas por intelectuales hispanoamericanos, principalmente –no exclusivamente– filósofos y filósofas del Cono Sur.

En el capítulo decimoquinto apelamos a la imaginación para ensayar un posible diálogo entre tres filósofos latinoamericanos: Ignacio Ellacuría (salvadoreño por adopción), Arturo Andrés Roig (argentino) y Humberto Giannini (chileno). El propósito de tal ejercicio es poner en evidencia algunas inquietudes compartidas acerca del propio quehacer filosófico, del sentido de la formación filosófica y de su función social y política. Los tres apelan a los diálogos socráticos de Platón, para encontrar respuestas a cuestiones emergentes de su propia situación socio-histórica.

Un momento particularmente revelador en nuestro itinerario nos atrapó cuando nos detuvimos a explorar la relación entre mujer y filosofía en el momento de emergencia de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, entre 1969 y 1979. A partir de la diferenciación entre las expresiones “el tema de la mujer” y “participación de la mujer”, pudimos establecer dos momentos en el abordaje del asunto.

En el primero analizamos cómo aparece el “tema” de la mujer y de la liberación en los escritos de Enrique Dussel y Augusto Salazar Bondy, señalando las diferencias entre ambos discursos. En el segundo revisamos el modo en que las mujeres participan con su propia voz en los debates acerca de la filosofía latinoamericana y de la liberación. Para ello consideramos textos publicados en la *Revista de Filosofía Latinoamericana* desde su aparición en 1975 hasta que se suspende su publicación en 1979. El interés de este segundo momento radicó, sobre todo, en visibilizar la participación de mujeres, ya que ellas no aparecen o son apenas nombradas en los estudios sobre el tema hasta ahora realizados.

Los dos capítulos siguientes están dedicados a explorar la obra temprana de Enrique Dussel, especialmente sus escritos anteriores al exilio, es decir anteriores a 1975. Por una parte ponemos a foco la evolución de sus opiniones acerca de la función del intelectual y del ejercicio filosófico en escritos ensayísticos; por otra parte, recorremos sus lecciones de ética, dictadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo entre 1968 y 1975, las cuales quedaron plasmadas en *Para una de-strucción de la historia de la ética* y los dos primeros volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, de los cuales el primero reviste particular interés ya que, según sus propias palabras, en él se hace evidente la transformación que se opera desde una perspectiva ontológica hacia una consideración de la “exterioridad metafísica del Otro”, tras la lectura del texto de Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, realizada por sugerencia de Juan Carlos Scannone.

El último capítulo está dedicado a deshilar otra trama conceptual que es posible leer a la manera de un posible intercambio entre filósofos que realizan planteos convergentes desde posicionamientos contextuales y praxis filosóficas diferentes. Dichos planteos quedan sintetizados en las categorías de “*a priori* histórico” –Foucault– y “*a priori* antropológico” –Roig–. Cada uno de ellos, desde sus respectivas situaciones socio-históricas y en relación con los

debates de sus propios espacios discursivos, critican las tradiciones en que se inscriben sus propias prácticas teóricas, lo cual provoca transformaciones y abre posibilidades al interior de los respectivos campos de trabajo.

Los trabajos aquí reunidos han sido desarrollados a lo largo de un recorrido comprometido entre la academia y la historia cotidiana, como parte de actividades de investigación y docencia realizadas en los marcos institucionales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) de CONICET, con sede en el Centro Científico Tecnológico de Mendoza. Muchos de ellos se encuentran dispersos en publicaciones periódicas y compilaciones que vieron la luz en diversos territorios de la geografía de nuestra América y del mundo. Otros, los menos, se vuelcan en “letra de molde” en este espacio por primera vez. Todos han sido revisados, parcialmente modificados y actualizados a los fines de esta publicación.

Muchas jornadas de trabajo compartidas con diferentes grupos de personas, en diferentes instituciones, hacen que cualquier enumeración resulte incompleta. Para con cada una de ellas tengo deudas de gratitud y amistad. También agradezco a la familia, que desde la cotidianidad acompañaron mis horas de estudio. Especialmente a Amanda, con la esperanza que mantenga siempre nueva su inquietud por la lectura y el conocimiento.

Filosofía práctica

Alternativas teóricas para el abordaje de nuestra América

A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen.

(José Martí, *Nuestra América*, 1891)

Se nos ha convocado a reflexionar acerca de nuestra América¹, aún más, la reflexión se endereza a problematizar las perspectivas teóricas y metodológicas desde las cuales abordar cuestiones que hacen a nuestra realidad social, política, económica, cultural, histórica. Dado que la convocatoria está hecha en términos martianos, nada mejor que traer a colación su propia reflexión. En el párrafo citado como epígrafe, José Martí señala una paradoja, una contradicción: ¿cómo conocernos a nosotros mismos “con antiparras yanquis o francesas”? Es decir, ¿cómo construir conocimiento científico acerca de nosotros mismos si estamos mirando a través de esquemas conceptuales contruidos para el análisis de realidades que nos son ajenas? O en otras palabras ¿pueden los esquemas epistemológicos y metodológicos producidos en los centros de poder hegemónico –productores del conocimiento científico hegemónico– aplicarse sin más al estudio de nuestros problemas? La necesidad de clarificar esta cuestión se vuelve tanto más acuciante cuando de lo que se trata es de conocer para gobernar. Esto es, cuando se busca producir un conocimiento que, desde su

¹ La presente reflexión surgió con motivo de una invitación realizada por nuestros colegas de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, para intervenir en un panel sobre “Perspectivas teóricas y metodológicas para el abordaje de nuestra América”, en el marco del V Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales (V ELMCS), que tuvo lugar en Mendoza, en noviembre de 2016.

nacimiento, está destinado a plasmarse en transformaciones de nuestra geografía física, social, política y cultural, de los códigos que organizan formas diversas de vida.

El exitoso desarrollo del conocimiento científico-tecnológico, desde la modernidad hasta nuestros días, instaló la idea de que la ciencia es un saber caracterizado por su capacidad descriptiva, explicativa y predictiva (mediante leyes), por su criticidad (en el sentido de anteponer la duda al dogma), por estar fundamentado lógicamente y empíricamente (conforme a una lógica de la identidad), por ser metódico, sistemático, comunicable mediante un lenguaje preciso y con pretensión de objetividad. La aceptación generalizada de tales características, y en especial la mencionada en último lugar, abona la convicción –no siempre explicitada entre quienes intervienen en el debate epistemológico– de que el conocimiento científico, una vez establecido, es ahistórico, forzoso, universal, susceptible de ser formalizado y éticamente neutro.

No es nuestra intención aquí problematizar cada uno de estos supuestos epistemológicos, los cuales, de hecho, vienen siendo discutidos desde temprano en el siglo XX, por diversas construcciones teóricas en el marco de la propia tradición occidental, tal es el caso de las epistemologías alternativas o abiertas a lo histórico social.² Así, por ejemplo: la teoría crítica, la epistemología francesa, el giro hermenéutico, la teoría de la complejidad, los más recientes posicionamientos de las epistemologías feministas, entre otras. Baste con señalar lo siguiente respecto de la pretendida neutralidad ética: es bien sabido que el vocablo *ética* traduce el término de origen griego *ethos* (ἦθος) que se refiere a la costumbre o modo habitual de vida de una comunidad, de un pueblo. Siendo así, no es posible afirmar la neutralidad

² Tomamos la noción de “epistemologías abiertas a lo histórico social” en el sentido que surge del libro editado por Esther Díaz, *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, 2000.

del *ethos*. Ni siquiera la del *ethos* del conocimiento científico, a no ser por una reducción de la diversidad para subsumirla en un principio único –v. gr. el *logos*, la razón universal o el sujeto trascendental de los modernos–; y por una simultánea operación de abstracción de la historicidad que acaba por formalizar y forzar la universalidad de la costumbre. Con lo cual, el término *ethos* pierde su sentido contextual y su riqueza explicativa y práctica.

La necesidad de problematizar la pretendida universalidad, objetividad y neutralidad del conocimiento científico se planteó en nuestra tradición de pensamiento latinoamericano ya en el siglo XIX, como hemos visto expresado en José Martí, y en otros pensadores antes que el cubano, quienes reclamaban que nuestros conocimientos y nuestra filosofía, incluso nuestra lógica, debían surgir de nuestras necesidades (v. gr. Juan Bautista Alberdi, Eugenio María de Hostos, Francisco Bilbao, Joseph-Anténor Firmin, entre otros).

Si circunscribimos las referencias al ámbito de la producción de conocimiento socio-histórico-cultural durante el siglo XX, podemos mencionar algunos momentos significativos que permiten delinear una tradición alternativa que no siempre ha tenido cabida en los espacios académicos universitarios.

Sin pretensión de ser exhaustivos, comencemos por mencionar a José Gaos, quien en los años 40 del siglo pasado, en relación al problema de la articulación de la historia de las ideas filosóficas mexicanas, introduce el concepto de “imperialismo de las categorías” para referirse a “la milenaria tendencia a extender las categorías autóctonas de un territorio a otros, incluso a todos los demás, con preferencia a esforzarse por concebir primero cada territorio mediante categorías autóctonas de él”. (Gaos, 1980: 34). En el caso de la historia, el imperialismo de las categorías implica concebir la historia del propio país como *paralela* a la historia universal, o bien considerar que no tiene sustancia propia u originalidad y por tanto fragmentar su historia conforme

a la división de la historia universal. Se produce, así, una interpretación de la historia que constituye un claro caso de dependencia respecto de las ideas preconcebidas y de los prejuicios del historiador.

El mentado imperialismo –dice Gaos– lo ha ejercido hasta hoy la historia europea en la Historia hecha por los europeos –y por los coloniales mentales de los europeos [...]. Y lo ha ejercido como dependencia del más radical imperialismo de la Filosofía de la Historia y de la Cultura hecha por los europeos. (Gaos, 1980, p. 35).

Semejante ceguera tiene su origen en un proceder acrí-tico por el cual se llega al convencimiento de la falta de originalidad de la historia, el pensamiento y la filosofía propios. No se trata de oponerse sin más a la posibilidad de articular una historia general de la cultura, sino de reconocer críticamente que cada región tiene peculiaridades estructurales y dinámicas suficientes como para reivindicar cierta originalidad relativa, susceptible de expresarse y articularse mediante categorías autóctonas.

También Aníbal Quijano señala la necesidad de revisar los procedimientos y las categorías con los que se produce el conocimiento de las ciencias sociales en nuestros países. En sus escritos de la década de los 60, sobre los problemas del cambio social y la urbanización en Latinoamérica, insistía en la dificultad para explicarlos prescindiendo del análisis del sistema de las relaciones de dependencia y de su adecuada conceptualización. Para el sociólogo peruano no se trataba solo de un conjunto de factores u obstáculos externos, o de acciones unilaterales de las sociedades poderosas contra las débiles. Según su perspectiva, las relaciones de dependencia aparecen cuando las sociedades implicadas forman parte de una unidad estructural de interdependencia, dentro de la cual existe un sector que es dominante respecto de los demás, siendo este un rasgo definitorio del sistema de producción y del mercado capitalista. La dependencia presupone una correspondencia de intereses entre

los grupos dominantes de los respectivos países, grupos entre los cuales pueden darse fricciones por la tasa de participación en los beneficios. “En otros términos, los intereses dominantes dentro de las sociedades dependientes corresponden a *los intereses del sistema total de relaciones de dependencia y del sistema de producción y de mercado en su conjunto*” (Quijano, 2014, p. 78).

Sin embargo las relaciones de dependencia no presentan en todos los casos la misma forma. Según la interpretación de Quijano, la dependencia es un fenómeno constitutivo de las sociedades nacionales latinoamericanas, ya que desde el comienzo formaron parte de la gestación del sistema capitalista de dependencia, primero en su forma colonialista y luego como sociedades nacionales dependientes dentro del sistema capitalista industrial. “Se trata de una *dependencia histórica* que afecta a todos los demás órdenes institucionales y al entero proceso histórico de nuestras sociedades” (Quijano, 2014, p. 80).

De esta manera el sociólogo peruano señalaba la imposibilidad de prescindir de las dimensiones históricas y contextuales que operan en la producción de conocimientos acerca de nuestras realidades sociales. Si las categorías de la ciencia social positiva le permitían iluminar una parte de la realidad, sin embargo dejaban en penumbras procesos socio-históricos que se hacen visibles bajo la lupa de una categoría crítica: *dependencia histórica*.

En escritos posteriores, tales como “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina” (2000) y “Colonialidad del poder y clasificación social” (2007), Quijano profundiza y complejiza su análisis introduciendo las nociones de *colonialidad del saber* y *colonialidad del poder*. Ofrece una clave para la interpretación del patrón de poder del capitalismo colonial moderno, que culmina con la actual configuración de la globalización. Afirma que:

[...] uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea

de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. (Quijano, 2000, p. 246).

En efecto, la categoría moderna de *raza* se estableció como criterio estructural de base biológica para codificar las diferencias entre conquistadores y conquistados, pero también como instrumento de clasificación social y control del trabajo que determinó la distribución geográfica del capitalismo mundial. Tales diferencias y controles se naturalizaron y otorgaron legitimidad a las relaciones de dominación –ya sea bajo la forma de servidumbre del indio y esclavitud del negro en la etapa colonial, ya sea en la forma del trabajo asalariado y de las múltiples facetas del trabajo informal durante la expansión del capitalismo–; configurando, así, un nuevo patrón global de control del trabajo y un nuevo patrón de poder. Ello implicó también un proceso de articulación de la producción cultural, de control de la subjetividad y de configuración de identidades históricas. A tal punto que todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, fueron subsumidos en un solo orden cultural global en torno de la hegemonía occidental. Europa, configurada como nueva identidad hegemónica, concentró el control sobre otras codificaciones de la identidad, la cultura y, sobre todo, de la producción del conocimiento. Implementó para ello estrategias tales como la expropiación de bienes culturales, la represión de las formas de producción de conocimiento (es decir de objetivación de la subjetividad), y la imposición de la cultura del dominado para la reproducción material y subjetiva de la dominación. Así, el patrón de poder configurado como sistema coloca la base de todas las instituciones de la existencia social: el Estado nación, la familia burguesa, la empresa capitalista, la racionalidad científica.

Sin embargo, como bien señala Foucault, donde hay poder hay resistencia y emergen otras formas de modelación de las identidades, de las relaciones sociales y del conocimiento. No ha de extrañar, entonces que todo el arco de las independencias de nuestra América, desde que se inicia la lucha por la emancipación de la esclavitud en Saint Domingue (Haití), hasta la guerra hispano-cubano-norteamericana esté signada por una afirmación de identidades propias, en sentido emancipatorio, que involucran formas alternativas de producción de conocimiento. Estas variopintas formas de conocer se sustentan en experiencias difícilmente traducibles a lenguajes científicos o académicos que se ajustan a la lógica de la identidad. Requieren de una gramática que permita expresar lo otro, lo diferente, lo que escapa a la racionalidad calculadora, pero que produce acontecimientos, irrumpe en el orden vigente mostrando su contingencia, interrumpe la progresión de la secuencia histórica desviándola de su presunta teleología. Tal vez por eso nuestros intelectuales prefieren el ensayo o la novela como forma de producción textual, que es también una forma de producción de conocimiento sin antiparras acerca de nosotros mismos.

En el campo de la narrativa latinoamericana, Alejo Carpentier se ha referido a esta forma de producción del saber apelando a la noción de lo *real maravilloso*. En el breve texto que sirve de introducción a su novela *El reino de este mundo* —y que nos permitimos citar en extenso—, afirma que:

[...] muchos se olvidan, con disfrazarse de magos a bajo costo, que lo maravilloso empieza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una alteración de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de “estado límite”. [...]

Esto se me hizo particularmente evidente –continúa– durante mi permanencia en Haití, al hallarme en contacto cotidiano con algo que podríamos llamar lo *real maravilloso*. Pisaba yo una tierra donde millares de hombres ansiosos de libertad creyeron en los poderes licantrópicos de Mackandal, a punto de que esa fe colectiva produjera un milagro el día de su ejecución [...]

Hay un momento en el sexto canto de Maldoror, en que el héroe, perseguido por toda la policía del mundo, escapa a “un ejército de agentes y espías” adoptando el aspecto de animales diversos y haciendo uso de su don de transportarse instantáneamente a Pekín, Madrid o San Petersburgo. Esto es “literatura maravillosa” en pleno. Pero en América, donde no se ha escrito nada semejante, existió un Mackandal dotado de los mismos poderes por la fe de sus contemporáneos, y que alentó, con esa magia, una de las sublevaciones más dramáticas y extrañas de la historia. (Carpentier, 1973, pp. 4-6).

Creencias, intuiciones, magia, idolatría, opiniones, son términos utilizados para referir formas de saber que escapan al ordenamiento la ciencia hegemónica eurocentrada. ¡Cómo lo *maravilloso* –en cuanto forma de conocimiento– puede operar transformaciones *reales*!

Desde otras perspectivas teóricas alternativas surgidas en nuestra América, se ha buscado comprender la diversidad apelando a caracterizaciones tales como *cultura de la dominación* (Salazar Bondy, 1973 y 1974), *dependencia* (Cardoso y Faletto, 1977, Sunkel, 1967), *pedagogía del oprimido* (Freire, 1970), *liberación, radical exterioridad del otro, analéctica, transmodernidad* (Dussel, 1972, 1974, 2006, 2015), *a priori antropológico, ampliación metodológica, historia episódica, escribir y pensar desde la emergencia* (Roig, 1981, 2002, 2008), *lo barroco* (Bolívar Echeverría, 1993, 1998), entre otras. Categorías todas estas que buscan dar cuenta de una realidad cuya comprensión exige una torsión de la teoría, otro tipo de explicación que comience por reconocer las diferencias que atraviesan a nuestras sociedades, construyen trayectorias históricas simultáneas y divergentes, se plasman

en múltiples y variadas expresiones culturales. Constituye un desafío no menor el tratar de pensar las formas de organizar la vida y la sociedad de culturas que son radicalmente diferentes, sin caer en exotismos, es decir, en la mera curiosidad o admiración de lo otro, solo porque es extraño.

Cabe plantear el problema en términos de una *ecología de los saberes*, en el marco de lo que Boaventura de Sousa Santos (2010) ha llamado *pensamiento posabismal*. Ello es posible si se admite la premisa de que el pensamiento occidental moderno es abismal. Esto es una forma de pensamiento que consiste en un sistema de distinciones que trazan un límite –un abismo– más allá del cual lo existente desaparece como realidad, o bien es producido como no existente, no comprensible, es excluido de las formas de saber y de la gramática socio-cultural. Lo característico del pensamiento abismal es la imposibilidad de la copresencia contemporánea de los dos lados de la línea.

Si bien existe una disputa por la universalidad y objetividad del conocimiento en el interior del paradigma hegemónico de conocimiento, esta se da entre las producciones de la ciencia, la filosofía, el derecho y la religión. Disciplinas que, de todos modos, detentan el monopolio de la razón, la verdad, la ley y la fe. Más allá del abismo, en el otro lado de la línea, es decir, en los territorios coloniales, solo habría creencias, opiniones, magia, idolatría, ilegalidad, comprensiones intuitivas; las cuales resultan en una imposibilidad de reconocer a los hombres y las culturas, sus saberes y sus ciencias. Los cuales, en el mejor de los casos, podrían, para la mirada hegemonzante, ser objetos de investigaciones para la ciencia social, la antropología, la etnografía, etc.

Según afirma De Sousa Santos, la diversidad epistemológica del mundo está todavía por construirse. Ello sería posible desde una ecología de los saberes que permita pensar no solo que hay diversas formas de conocimiento, sino también diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y como criterios de validación. Una ecología de los saberes reconoce la pluralidad de conocimientos

heterogéneos –entre los cuales se cuenta también la ciencia, la filosofía, el derecho y la religión modernos–, interconectados y dinámicos; porque admite la copresencia, esto es la simultaneidad como contemporaneidad; porque considera que la ignorancia no es un punto de partida, sino el resultado de un olvido culposo. En otras palabras porque afirma la posibilidad del interconocimiento y de la interculturalidad (Santos, 2010, pp. 31-44).

La superación crítica de las formas de conocimiento eurocéntrico implica ampliar criterios de inclusión social mediante una sinergia entre el principio de *igualdad* y el de *reconocimiento* de las diferencias. Ello hace posible postular una forma de conocimiento como emancipación, el cual va del monoculturalismo hacia el interculturalismo. Es, en términos de De Sousa Santos, una *hermenéutica diatópica*, según la cual todas las culturas están incompletas. Se trata, entonces, de llevar al máximo la conciencia de la incompletitud mediante el diálogo intercultural y el ejercicio de reciprocidad para transformar las premisas de una cultura en argumentos inteligibles para otras.

Señalemos, para ir cerrando este breve e incompleto recuento de alternativas teóricas para el abordaje de nuestra América, que la práctica de la interculturalidad requiere una disposición a la vez subjetiva e intersubjetiva de apertura a la alteridad como irreductible. La interculturalidad, dice Fornet Betancourt:

[...] quiere designar más bien aquella postura o disposición por la que el ser humano se capacita para [...] y se habitúa a vivir sus referencias identitarias en relación con los llamados otros, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. De ahí que se trate de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando nos creemos que basta una cultura, la propia, para leer e interpretar el mundo. [...] es la experiencia de que

nuestras prácticas culturales deben ser también prácticas de traducción. (Fornet-Batancourt, 2004).

Bibliografía

- Cardoso, F. y Faletto, E. (1977). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Carpentier, A. (1973). *El reino de este mundo*. México, Compañía General de Ediciones, Sexta edición.
- Díaz, E. (2000). *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*. Buenos Aires, Biblos.
- Dussel, E. (1972). *La dialéctica Hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Mendoza, Editorial Ser y Tiempo.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, Sígueme.
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México, Ediciones de la UACM.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México, Akal.
- Echeverría, B. (1993). *Conversaciones sobre lo barroco*. México, UNAM.
- Echeverría, B. (1998). *Modernidad de lo barroco*. México, Era.
- Fornet-Batancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo, Tierra Nueva.
- Gaos, J. (1980). *En torno a la filosofía mexicana*. México, Alianza.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO.
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Lander, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO.
Disponible en: <https://bit.ly/3kMiUrP>.

- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Roig, A. A. (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires, El Andariego.
- Salazar Bondy, A. (1973). “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, en: *Stromata*, vol. 29, n.º 4. San Miguel, Universidad del Salvador.
- Salazar Bondy, A. (1974). *Bartolomé o de la dominación*. Buenos Aires, Ciencia Nueva.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en: OLIVÉ, León y otros, *Pluralismo epistemológico*, La Paz, Muela del diablo / CLACSO, pp. 31-84.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Refundación del estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del sur*. México: Siglo XXI.
- Sunkel, O. (1967). “Política nacional de desarrollo y dependencia externa”, en: *Revista de estudios internacionales*, vol. 1, n.º 1. Santiago de Chile.

Ética social

Si bien es cierto que la ética, considerada en sí misma, es primariamente personal, pues cada hombre decide y proyecta lo que va a hacer, de acuerdo con las circunstancias que en cada momento le toca vivir; la dimensión subjetiva no agota la problemática. Las personas en trance de disponer un curso de acción, por lo general eligen entre pautas previamente dadas, deciden apelando a elementos proporcionados por el conjunto de saberes prácticos, patrones de existencia y de comportamiento de la sociedad en que viven, del entorno sociocultural al que pertenecen. Cada hombre –como ha sostenido José Luis Aranguren– *se hace* a sí mismo, pero, a la vez, *es hecho* por la cultura, tanto en sentido positivo como negativo. “La moral no es social solamente por el origen de las normas, sino también [...] por el origen de la conciencia moral” (Aranguren, 1968, p. 20).

En la tradición del pensamiento occidental es posible diferenciar al menos dos modos básicos de entender la moral, cada uno de los cuales ha sido modulado de acuerdo con criterios diferentes a través del tiempo, dando nacimiento a teoría y doctrinas éticas heterogéneas. Ellos son: la moral como *búsqueda de la vida buena* y la moral como *cumplimiento del deber*.

En el primer caso, el logro del objetivo, *la vida buena*, es entendido como sinónimo de “felicidad”. Un ejemplo clásico lo encontramos en los escritos éticos de Aristóteles. Ahora bien, el concepto de “felicidad” puede entenderse de muy diversas maneras, ya sea que apunte a la autorrealización o que persiga el placer. A su vez, ambos casos se prestan a una pluralidad de interpretaciones. Así, entre las orientaciones que entienden la felicidad como cumplimiento del ser o autorrealización, encontramos, además de la ética aristotélica, la ética tomista, la eticidad hegeliana, el

personalismo, ciertas líneas del existencialismo, el neoaristotelismo o comunitarismo contemporáneo, para mencionar las más importantes. Por otra parte, entre las posiciones que entienden la felicidad asociada al placer o al bienestar, pueden mencionarse la moral epicúrea, el utilitarismo, ciertas orientaciones del hedonismo posmoderno.

En el segundo caso, es decir cuando la moral es entendida como *cumplimiento del deber*, la preocupación central radica en fundamentar la “universalidad” de la ley o norma moral. Los distintos criterios a partir de los cuales se intenta garantizar dicha universalidad dan lugar a posiciones disímiles entre las que cabe mencionar el estoicismo, la ética formal de Kant, las éticas procedimentales y dialógicas, las éticas basadas en la tesis del contrato social.

Cabe preguntar ¿cómo se recorta la Ética Social en relación con los modos clásicos de entender la moral?, es decir ¿qué es lo propio de la Ética Social? Cabe, además, que las respuestas a estas preguntas se busquen en clave latinoamericana, esto es, desde una perspectiva que, aprovechando los resultados de la reflexión ética universal, enraíce en nuestra propia tradición de pensamiento.

Delimitación conceptual

Frente a los modos básicos de entender la moral, es posible diferenciar otro que presenta caracteres definidos. En efecto, lo que llamamos Ética Social constituye un saber cuya especificidad se encuentra en posición equidistante tanto de una concepción de la ética como autoformación o aspiración a la felicidad personal, como de una basada en la universalidad de la norma o en la validez de los procedimientos de decisión. Sin descuidar la importancia de las dimensiones subjetiva y normativa de la moral, la Ética Social se recorta como una forma de objetivación de la moral preocupada por resolver los problemas que afectan a

la vida de los seres humanos en sociedad y en relación con la naturaleza y el mundo cultural; pone en juego la racionalidad práctica que comprende un momento de reflexión crítica sobre lo dado, un momento de elucidación y comprensión de valores y normas, y un momento de aplicación en situaciones socio-históricas concretas. Todo ello con el propósito de achicar la brecha entre ser y deber ser, entre cuyos márgenes tiene lugar la lucha cotidiana por la realización de la vida en comunidad. Como saber práctico se expresa en categorías que facilitan la comunicación dentro de una estructura referencial histórica, social y axiológicamente determinada.

En el marco del pensamiento moderno, especialmente entre los siglos XVI a XVIII, las diferentes teorías éticas, ya acentuaran una u otra de las dimensiones antes mencionadas, descansaban sobre el supuesto de una razón subjetiva o conciencia capaz de captar en forma inmediata el sentido del bien y el deber. Sin embargo, el ejercicio de la sospecha, llevado adelante por los pensadores poshegelianos del siglo XIX, puso en crisis las construcciones del subjetivismo moderno. En efecto, sospechar consiste en cuestionar la capacidad de la conciencia para acceder en forma directa a la *verdad*, o captar sin mediaciones el sentido del *bien* y el *deber*. Para los filósofos de la sospecha –Karl Marx, Federico Nietzsche, Sigmund Freud–, la realidad se nos aparece *mediada* por signos de naturaleza diversa, por construcciones racionales o ideológicas que es necesario trascender para desentrañar su sentido.

A partir de la inversión de la dialéctica hegeliana, Marx muestra que tanto el ser como el deber ser están mediados por el trabajo, es decir por la posición de los hombres en las relaciones sociales de producción. No es ajena a la moral la afirmación de *La ideología alemana* según la cual “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx, 1971, p. 26). En este sentido, puede afirmarse que no es la moral, en cuanto contenido de conciencia, la que modifica las condiciones

de desigualdad, injusticia e inhumanidad de las que son víctimas la mayoría de los hombres, sino la transformación de las circunstancias reales lo que permitiría a los hombres superar la situación de alineación. En esta perspectiva, la Ética Social, como producto histórico, debe hacerse cargo de los conflictos y contradicciones de la realidad social, desde la cual y para la cual elabora sus principios, valores y normas. La tarea de una Ética Social no se agota, pues, con la mera declaración de principios; desempeña, además, una función crítica respecto de las objetivaciones históricamente producidas.

Nietzsche, por su parte, pone en tela de juicio la filosofía anterior, desenmascarando el hecho de que los valores que la sustentan constituyen una huida hacia un mundo pretendidamente verdadero, situado más allá del mundo real. Valores que, organizados en sistemas conceptuales, ahogan la vida, movidos por una secreta voluntad de poderío, transformada en voluntad de dominio. La afirmación de la vida, la liberación de sus potencialidades creadoras, consiste en atreverse a crear valores nuevos, a la medida de los seres humanos concretos. A su vez, Freud expresa en *El malestar de la cultura* la paradoja del ser humano que se afana por crear una civilización en vistas de un mayor bienestar, cuyo resultado, sin embargo, ha sido negativo, pues las instituciones destinadas a regular las relaciones humanas, la religión, el derecho y también la ética, son causa de represión y malestar, ya que por medio de ellas la razón impone deberes sin tomar en cuenta las posibilidades de los individuos y la búsqueda natural del placer. Los tres pensadores de la sospecha, cada uno desde su peculiar punto de vista, advierten acerca de la necesidad de tomar en cuenta las tensiones que habitan en cada uno de los seres humanos y que se proyectan en las diversas formas de organizar la vida social. Ponen de relieve la función de la sospecha como movilizadora de la crítica racional sobre las formas vigentes de objetivación de la moral.

La crítica, que resume a las antes señaladas y que se presenta como constante del pensamiento contemporáneo, se endereza contra la conciencia como reducto racional del que brotan los valores y contra la posibilidad de elaborar y sostener un sistema ético a partir de la racionalidad subjetiva. La conciencia moral personal se construye en interacción con la estructura objetiva de normas y valores socialmente compartidos. Interacción que solo en parte puede ser entendida como proceso de asimilación e integración, pues involucra también procesos de distanciamiento y crítica, de rechazo, reformulación y creación de nuevos valores. En el seno de la vida social, el accionar moralmente maduro se caracteriza no tanto por ajustarse a las normas vigentes cuanto por contribuir a su mejoramiento como resultado de un proceso crítico y comprensivo del sentido de las mismas.

La búsqueda de la felicidad y la necesidad de encontrar criterios universales del obrar son todavía hoy cuestiones que movilizan la reflexión ética. No solo las llamadas ciencias duras, sino también la sociología, la economía, el derecho, la política, la historia –que tras el impacto del positivismo se habían afianzado en su pretensión de “estar libres de valores”– se reconocen hoy como discursos humanos complejos que reclaman una discusión valorativa. La Ética, si ha de cumplir con sus tareas –vale decir, si ha de llevar adelante una reflexión crítica sobre lo dado, proponer categorías de interpretación y orientación axiológica, constituirse en un saber práctico para la vida de los sujetos y los grupos sociales– no puede sino tomar como punto de partida las condiciones socio-históricas en las cuales y para las cuales se desarrolla. Esto es, ha de definirse como Ética Social.

Ahora bien, en el contexto complejo y conflictivo de la realidad socio-histórica latinoamericana se hace necesario tener en cuenta ciertas precisiones al momento de enfocar la problemática de la Ética Social. Según la observación de Arturo Roig: “[...] vivimos en un mundo transido por líneas conflictivas [...] [que] muestran, a más de

un volumen y fuerza considerables, niveles variados de resolución teórico-práctica, los que van desde posiciones crudamente ideológicas, hasta actitudes críticas de diverso sentido y profundidad” (Roig, 1997, p. 7).

Así, frente a una moral del *egoísmo racional*, que ha cobrado vigor paralelamente a la explosión contemporánea del neoliberalismo, no ha dejado de crecer una forma alternativa de moral basada en el paradigma universal de los derechos humanos, que el autor caracteriza como *humanismo principista*. Una tercera línea está dada por la fundamentación y justificación teórica del humanismo, que tiene lugar en el campo de las *morales filosóficas* contemporáneas (éticas procedimentales de la comunicación, neocontractualistas, comunitaristas, utilitaristas, de las virtudes cívicas, etc.). Por debajo de todo esto se encuentran los movimientos sociales que expresan sus requerimientos de dignidad, libertad e igualdad mediante formas de resistencia, desobediencia y disenso, buscando de manera más o menos espontánea y clara quebrar las estructuras objetivas que los sojuzgan. La moral implícita en estos movimientos, así como las morales doctrinarias construidas sobre esta base son caracterizadas por Roig como *moral emergente*. En ellas, se pone de manifiesto el conflicto entre las formas objetivadas de la eticidad vigente y el universo de la moral subjetiva que lleva adelante “el duro trabajo” de la subjetividad en lucha por una liberación respecto de una cultura opresiva (cf. Id., p. 9). La moral de la emergencia, aunque no siempre alcanza niveles de formulación teórica, se articula sobre la categoría de “dignidad”, como una razón práctica en ejercicio, que no es posible escindir de la problemática de las necesidades, porque ella –la dignidad– es lo primero que necesita el ser humano para realizar su propia humanidad, y porque es el principio ordenador y de sentido de las necesidades y de los modos de satisfacción.

Así, pueden ser agrupadas entre las *morales filosóficas* algunas teorías contemporáneas representativas del actual debate de la filosofía moral, a saber: las éticas comunicativas

y a las neocontractualistas, que retoman cada una desde una óptica diferente, la tradición moderna de inspiración kantiana; las éticas neoaristotélicas o comunitaristas, se apoyan en la tradición abierta por Aristóteles en sus escritos sobre ética y política, así como en la moderna formulación de la eticidad hegeliana; las reformulaciones de las éticas consecuencialistas, como el utilitarismo de la norma; las éticas basadas en el cultivo de las virtudes cívicas o de la convivencia ciudadana; la propuesta de una ética convergente que, en base a la ética material de los valores y la ética del discurso, busca maximizar la armonía entre la pluralidad de principio éticos, reconociendo el *a priori* de la conflictividad.

Por otra parte, desde una perspectiva que intenta aportar a la construcción de una Ética Social Latinoamericana, es dable considerar las siguientes hipótesis:

- Los problemas éticos y valorativos, el modo en que son planteados y las vías seguidas para su resolución, así como la aspiración a la universalidad de los desarrollos teóricos a que dan lugar, arraigan en la cotidianidad y están en estrecha relación con la problemática del reconocimiento y satisfacción de las necesidades en contextos socio-histórico determinados. En resumidas cuentas, la problemática ética latinoamericana se encuentra fuertemente incardinada en la problemática social y política, razón por la que presenta predominantemente los rasgos con que caracterizamos la Ética Social.
- La ética, como disciplina filosófica, ha tenido desarrollos fecundos dentro de los marcos académicos; sin embargo, la necesidad de resolver problemas socio-históricos concretos de nuestros países ha hecho patente la necesidad de adoptar posiciones éticas y sostener juicios de valor respecto de nuestras sociedades, que exceden el marco académico, y es allí donde las ideas éticas se encuentran expresadas de formas más ricas y, desde luego, más polémicas y dinámicas, como se puede apreciar en el discurso fuertemente performativo

de muchos de nuestros pensadores –Simón Rodríguez, Juan Bautista Alberdi, Francisco Bilbao, Emeterio Betances, Eugenio María de Hostos, José Martí, José Carlos Mariátegui, Manuel Ugarte, José Ingenieros, para mencionar solo algunos–. Ello requiere perfilar instrumentos teórico-metodológicos capaces de dar cuenta de la historicidad y especificidad de los planteamientos éticos en el marco del pensamiento latinoamericano.

- En la segunda mitad del siglo XX, la discusión sobre los problemas éticos y valorativos estuvo atravesada por los desarrollos de las ciencias sociales, económicas y políticas –en particular por el avance de la Teoría de la Dependencia–, así como por la necesidad de llevar adelante una crítica de las ideologías vigentes. De ahí que, a partir de los años 60, se asista a una renovación en el modo de plantear esos problemas en los marcos académicos y no académicos, que ha dado lugar a diversas líneas de desarrollo. Tal renovación fue, no pocas veces, motivo de censura y de persecución de sus representantes por motivos ideológicos. En este ámbito dialógico pueden ubicarse, entre otras, las propuestas éticas de Enrique Dussel, Arturo Roig, Franz Hinkelammert, Ricardo Maliandi, Ignacio Ellacuría, Sirio López Velasco y, más recientemente, las aproximaciones a una Ética Intercultural de Raúl Fornet Betancourt y Ricardo Salas Astráin. (Sin duda estos nombres no agotan la lista).

Delimitación histórica

En el ámbito del pensamiento latinoamericano, la reflexión sobre problemas éticos se plantea desde el momento mismo de la conquista, pero no de manera sistemática, sino a propósito de situaciones concretas, tales como la disputa acerca

de la humanidad del indio o el derecho de la corona española para llevar adelante la guerra de conquista. Un ejemplo en este sentido lo constituyen los escritos de Fray Bartolomé de las Casas, donde se sienta el principio ético de igualdad de los seres humanos en virtud de ser todos miembros del mismo linaje. Durante la colonia, los problemas éticos, aun cuando presentan cierta originalidad desde el punto de vista de la orientación de la conducta práctica, fueron planteados y resueltos dentro del marco doctrinario de la escolástica, en su versión hispánica tardía. Sin embargo, no pocas veces se produjeron resultados originales en la teoría, que fueron orientadores de acciones tendientes a buscar respuestas para la dolorosa situación de opresión a la que eran sometidos los indígenas, a denunciar y revertir las injusticias del régimen colonial español y a procurar formas autónomas de organización política.

A fines del siglo XIII y comienzos del XIX, se produce un importante movimiento de renovación de las ideas en América Latina que alcanza también al pensamiento ético. La circulación de las “nuevas ideas” actuó decisivamente en lo social y político. Las ideas de la Ilustración, en primera instancia, constituyeron una fuente de inspiración para los protagonistas de las gestas de independencia. Los problemas éticos, tales como la condena al comercio de esclavos por considerarlo inhumano, fueron planteados dentro de un marco caracterizado por el optimismo en el poder de la razón y en la posibilidad de reorganizar a fondo la sociedad en base a principios racionales. Fue a la postre un proyecto paternalista que tomó como punto de partida una valoración homogénea de la sociedad y no tuvo en cuenta las diferencias y antagonismos presentes en ella, y que, por lo tanto, no siempre contó con el apoyo de las “masas”, sobre las que recayó la acusación de incapacidad para gozar de los beneficios de la libertad.

El tránsito hacia la visión romántica, que caracterizó el segundo tercio del siglo XIX, está señalado por el paso de la comprensión política a la comprensión social de la nación,

abierta al reconocimiento de la conflictividad de los procesos sociales que las guerras civiles pusieron de manifiesto. La receptividad de la problemática social quedó expresada en la dicotomía *barbarie* – *civilización*, que constituyó el núcleo valorativo en el que se apoyó una interpretación social orientadora del accionar socio-político. Así, se hace recaer sobre la *civilización* una valoración positiva frente a la *barbarie*, el *orden* cobra cada vez más importancia frente a la *libertad*, y lo mismo ocurre con otros valores tales como la *unidad* y la *estabilidad*, frente a la *guerra social* y la *anarquía*. Esta reflexión ético-axiológica fue asumida, al margen de la actividad académica de las universidades, con diversos matices pero con alto grado de compromiso, en el discurso de hombres de pensamiento y acción como Simón Rodríguez, Juan Montalvo, Domingo F. Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, José Martí, Eugenio María de Hostos. Este último es autor de una *Moral Social*, publicada en 1888, que merece un párrafo especial pues el texto se inscribe en la coyuntura entre ambos mundos: el académico y el social.

La *Moral Social* del puertorriqueño puede quedar comprendida dentro de las características generales de lo que Ricaurte Soler ha llamado “catecismos laicos”¹. Constituye un interesante reordenamiento del saber ético epocal, que toma elementos del idealismo, del positivismo y del krausismo, al mismo tiempo que evita caer en posiciones extremas como el escolasticismo dogmático y el positivismo estrecho. Su originalidad radica en la redefinición semántica de

¹ Ricaurte Soler ha llamado la atención sobre una constante que se extendió a lo largo del siglo XIX y que ha llamado *Historia del catecismo en Hispanoamérica*. Se trata de la publicación de manuales didácticos que, bajo la forma del catecismo, constituyen esfuerzos de fundamentación de una moral laica al margen de todo ascetismo y de todo misticismo. Su objetivo era dar forma a una conciencia ética ciudadana, forjada en los valores del trabajo, el comercio, la industria, consecuentes con los imperativos de la organización social y constitución política de las nuevas repúblicas. [Soler, Ricaurte, “La filosofía positivista del liberalismo”, en: Arosemena, Justo, *Apuntamiento para la introducción de las ciencias morales y políticas*. Panamá, Ediciones de la Revista *Tareas*, 1968. pp. 11-21].

categorías tomadas de la filosofía clásica con el propósito de adecuarlas a las necesidades para las que se buscan respuestas: la independencia de las Antillas españolas (Cuba, Puerto Rico, Santo Domingo), la organización nacional y federativa de los estados antillanos y la unidad latinoamericana. De acuerdo con un criterio evolutivo subyacente a la concepción hostosiana de la moral, la *fuerza conscia* crece, en los individuos y en las sociedades, hasta que estos alcanzan su madurez. Pero el conflicto se presenta siempre que se verifica una desigualdad entre el crecimiento material –de la ciencia y de la técnica en función de satisfacer las necesidades económicas de conservación y aumento de la vida– y el progreso moral –es decir el desarrollo de la conciencia racional–. En este caso se presenta otra contradicción, entre el aumento de la conciencia moral –*conscifacción*– y la conciencia social –*civilización*–. Esta última es la que posibilita el logro de los más altos objetivos en cuanto a la organización del derecho, la educación y el Estado. Hostos reconoce la existencia de sustancias éticas diferentes del individuo: los órganos sociales –familia, municipio, región, nación, sociedad internacional, humanidad–, en relación con los cuales es caracterizado el “hombre social” como un ser de necesidades, de gratitud, de utilidad, de derecho y de deber. La existencia social se arraiga en una instancia anterior a la voluntad racional, en la necesidad que los hombres tienen, unos de otros, para concurrir a la satisfacción de los fines de la vida. No se trata de una necesidad ciega, antes bien, implica el reconocimiento de la dignidad de cada uno en cuanto miembro de la humanidad. Esta necesidad primera de reconocer el valor intrínseco de la dignidad de cada hombre deviene principio regulador de todas las relaciones. En sociedades sujetas a una compleja estructura de dominación –como era el caso de la dominación colonial de Cuba y Puerto Rico–, la *fuerza conscia* se muestra en la tarea cotidiana de luchar por la defensa de los derechos, de criticar, de escribir, de educar. Estos son medios pacíficos para producir las reformas re-volucionarias de las

costumbres y las normas enquistadas en la estructura social vigente y generar formas de objetivación más justas que favorezcan el cumplimiento de los fines de la vida. Pero existen otros medios, no pacíficos, a los que solo es legítimo recurrir cuando la estructura objetiva de la eticidad impide el normal desarrollo de la fuerza *conscia*. En síntesis, se trata, en el caso de Hostos, de poner en juego el saber ético y reformular sus categorías analíticas y proyectivas en vistas de orientar y fundamentar una práctica liberadora.

Hacia fines del siglo XIX y con un pie en el XX, el positivismo y el idealismo espiritualista se convirtieron en el soporte ideológico para la consolidación de nuestras recientemente constituidas naciones. Las ideas positivistas sufrieron importantes modificaciones en función de su adaptación a las necesidades de nuestras circunstancias. No fue solo una doctrina acerca de las ciencias, sino también una doctrina acerca de la sociedad y de las normas necesarias para reformarla hasta alcanzar la “etapa positiva”. De ahí su difusión en ámbitos académicos –universidades y colegios de enseñanza superior–, como su utilización entre quienes tenían acceso al ejercicio efectivo del poder, como fue el caso del Partido de los Científicos, acólitos de Porfirio Díaz en México. Nuestro positivismo fue, sin duda, una forma de pensamiento decididamente orientada a la acción. Sin embargo, los temas clásicos de la ética, como el de la libertad, resultaron limitados en su desarrollo en virtud de la interpretación mecanicista por la que se tendió a aplicar sin distinciones el principio de causalidad a todo lo existente. Con el afán de ordenar las costumbres y evitar la anarquía, se tomaron decisiones cargadas de supuestos valorativos, como se pone de manifiesto en la afirmación paradigmática de Gabino Barreda “[...] la libertad como medio, el orden como base y el progreso como fin” (cf. Villegas, A., 1966, p. 127).

En forma paralela se desarrolló el idealismo espiritualista que entroncó con los desarrollos del krausismo belga y español. Participaron de esta atmósfera muchos de nuestros

intelectuales que tuvieron actuación destacada como pedagogos, juristas y políticos, entre los que cuentan, además de los caribeños José Martí y Eugenio María de Hostos, ya mencionados, Prudencio Vázquez y Vega, José Batlle y Ordóñez, e Hipólito Yrigoyen. Aunque actuaron en forma más bien individual y aislada, sin llegar a formar escuela, el rasgo ético característico que orientó su pensamiento y acción fue que no trataron simplemente de comprender el mundo, sino de cambiarlo (cf. VV. AA. 1988). Se trata de una filosofía práctica, de una moral orientada a la acción, que convoca a actuar en la política, en el derecho, en la educación procurando la defensa de la libertad, la conquista de una mejor organización política y armonía social, el logro de la civilización como cúspide del desarrollo racional de la humanidad, todo ello enmarcado en un eticismo que promovía la austeridad, la serenidad, la estimación de la vida como expresión práctica del ideal humano.

La problemática del valor, ineludible desde el punto de vista de una Ética Social, se desarrolló, no obstante, en las primeras décadas del siglo XX, como una preocupación específica en el marco de la filosofía académica, nutriéndose de dos vertientes: por un lado la francesa, asociada a los nombres de Durkheim y Bouglé; por otro lado la alemana, en la que resuenan los nombres de Husserl, Scheler, Hartmann, reforzada por la presencia de José Ortega y Gasset a través de sus conferencias y escritos (v. gr. *¿Qué son los valores?*, 1923). En los ámbitos letrados predominó una concepción de los valores como entidades absolutas, invariables y ahistóricas, de los que se ocupa una ciencia de los valores o Axiología, entendida como sistema de verdades evidentes e invariables, abarcada por las ciencias del espíritu. El debate sobre la problemática axiológica contó con el impulso, desde el magisterio universitario, de personalidades como Alejandro Korn, Alejandro Deustua, José Vasconcelos y Carlos Vaz Ferreira, entre otros cuya influencia se prolonga por varias décadas en el siglo XX. Fue cobrando diversas tonalidades conforme se incorporaron

elementos procedentes del marxismo, del existencialismo, de la filosofía analítica.

Una mención especial merece la consideración de la cuestión de los valores por parte del peruano Augusto Salazar Bondy. En efecto, de manera semejante a la forma en que Eugenio María de Hostos construye la *Ética Social*, la concepción de la experiencia valorativa y de los valores por parte de Salazar Bondy constituye un interesante reordenamiento de los saberes éticos y axiológicos de la época, con el propósito de proveer vías de solución a los problemas del subdesarrollo socio-económico, la dependencia política y la dominación cultural de nuestros países.

Los aportes de Salazar Bondy al análisis de la experiencia del valor pueden sintetizarse en tres puntos: por una parte, la diferenciación entre *conciencia constativa*, caracterizada como una contemplación neutra del mundo, y *conciencia valorativa*, cuyo rasgo definitorio es el compromiso, es decir la aceptación o rechazo del mundo por el sujeto, núcleo central de la praxis. Por otra parte, la especificación de experiencias valorativas con diferentes grados de complejidad: atribución de valor, realización, preferencia y postergación, y elección valorativa. Todas ellas sujetas a un principio de oposición estricta, presentan un momento intelectual, a través del *concepto de cosa buena en su género*, que es un índice de la inserción de la realidad objetiva en la valoración. Finalmente, la afirmación de que la vida valorativa se desenvuelve en diferentes niveles: las valoraciones *derivadas o segundas* caracterizadas por la aceptación de un patrón o modelo valorativo; las valoraciones *originarias o protovaloraciones* cuya especificidad radica en la formulación de nuevos patrones; las valoraciones *críticas* que consisten en la modificación parcial o general de patrones existentes.

El peruano concibe los valores como trascendentales, sin embargo, esto no debe conducir al error de considerar que las categorías valorativas son abstractas y absolutas, con lo quedaría cerrada toda posibilidad de intervención original del hombre en la realidad, es decir, toda posibilidad

de cambio histórico. Por el contrario, Salazar reclama una concepción abierta y dinámica de los valores. Según esto, los valores son concebidos “[...] como condiciones de posibilidad de un mundo en proceso, garantía justamente de constitución de tal mundo en y por el proceso de la vida.” (Salazar Bondy, 1971, p. 142). Es decir que los valores son categorías en cuanto condiciones de posibilidad del obrar, pero históricas. Aquello que está contenido en los términos valorativos, si bien funda *a priori* la racionalidad del obrar, se gesta históricamente. De ahí que no resulten ajenos a la comprensión del valor los problemas de la alineación, la dominación, la autenticidad de la praxis filosofía y la formación humana. Desde la perspectiva de la dominación, la problemática axiológica adquiere modulaciones específicas vinculadas a la caracterización de la cultura de la dominación y a las exigencias de una praxis filosófica auténtica. En este marco, las experiencias valorativas, simples o complejas, pueden resultar *alienadas*. Es el caso de las valoraciones derivadas que, además, se realizan de acuerdo con patrones o modelos valorativos extraños. Cualquiera sea el valor de que se trate o la dimensión existencial que afecte, se presenta como una abstracción cuyas derivaciones son la indiferencia, la frustración, la esterilidad. Otro es el caso de las experiencias valorativas *auténticas* que implican una toma de conciencia de la situación estructural de dominación, en tanto forma defectiva de ser; así como una crítica de los patrones valorativos vigentes, que legitiman y justifican dicha situación; haciendo viable la emergencia de energías creadoras capaces de proponer nuevos patrones valorativos, cuya objetividad no es actual sino posible y se traduce como *posibilidad liberadora*.

En nuestros días, las posiciones éticas de Arturo Roig, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel, recogen la tradición latinoamericana de una Ética Social y de una Teoría de los valores comprometidas con la liberación. Se construyen a partir de la experiencia dolorosamente vivida de postergación social, dependencia económica, subordinación política

y dominación cultural de los países de nuestra América. Constituyen un momento de autoafirmación, de esclarecimiento y denuncia, que alcanzan formulación teórica y dialogan desde una posición crítica con las principales teorías éticas contemporáneas –éticas discursivas, neocontractualistas, neoaristotélicas o comunitaristas, utilitaristas–.

En efecto, las sociedades en que vivimos y actuamos están atravesadas por una pluralidad de conflictos y de códigos morales que surgen y, a la vez, delimitan esferas de acción con valores y normas propios. Sin embargo, en tanto somos sujetos situados en precisas coordenadas espaciales, históricas y sociales, advertimos que nuestros países distan de haber logrado ordenamientos políticos y sociales mínimamente resistentes al juicio moral. La reflexión llevada adelante por estos autores latinoamericanos hace de la ética un ejercicio crítico, que implica la denuncia y enjuiciamiento de las condiciones presentes y plantean, al mismo tiempo, la apertura de horizontes para posibles transformaciones.

Arturo Roig propone –como ya se adelantó– una *moral de la emergencia*, que no elude la realidad del conflicto y su peso moral. Se construye en el enfrentamiento entre lo subjetivo y lo objetivo, considerados como niveles de la moral. El momento de la subjetividad –“moralidad de la protesta”– ha jugado y juega entre nosotros, los latinoamericanos, un papel emergente, irruptor, frente a las formas opresivas de la eticidad vigente –“ética del poder”, de la obediencia–. Se trata de un sujeto que refiere a sí mismo sus fenómenos de conciencia mediante un ejercicio de autorreconocimiento en que se comprende, al mismo tiempo, como “conciencia moral”, depositaria de valores –del valor supremo de la dignidad humana– y de normas, desde donde surge el juicio crítico como principio de acción solidaria, inserto en la sociedad y la naturaleza. Al mismo tiempo, Roig asume la necesidad de redefinir el quehacer filosófico y la filosofía misma desde el saber práctico-moral (cf. Roig, 2002).

También Franz Hinkelammert parte del sujeto, del “grito del sujeto” ante las injustas e indignas condiciones de

reproducción de la vida, tanto de los seres humanos como de la naturaleza, signadas por una racionalidad puramente instrumental. Ante esta situación de desamparo de la vida humana, las concepciones ideales de la ética resultan estériles. Se trata, en cambio de asumir la responsabilidad por las consecuencias previsibles y no previsibles de los acuerdos formales; de afirmar la reproducción de la vida humana como contenido de un criterio ético capaz de sustentar nuestras decisiones, inclusive aquella que consiste en negar la ley, cuando esta exige sacrificios humanos –v.g. la ley del mercado–. Cualquier orden legal específico tiene que ser cambiado en la medida que las consecuencias concretas de la conservación de ese orden amenazan la sobrevivencia del ser humano y de la naturaleza (Hinkelammert, 1993 a, 1993 b y 1998).

Por su parte, Enrique Dussel propone una ética arraigada en la corporalidad del sujeto viviente, cuyo punto de partida es una racionalidad material (re)productiva, sustentada en la vida humana como criterio de verdad. Ante la precarización de la vida a escala planetaria, Dussel asume la posición de la “víctima”, es decir de quien es afectado negativamente por un acto humano, una norma legal, una institución social o un sistema de eticidad. Desde esa posición encara la búsqueda de herramientas definidas que favorezcan el ejercicio de una racionalidad práctica en relación concreta y cotidiana con el Otro. Precisamente la experiencia intersubjetiva, potencialmente transformadora de lo dado, es el sustento de una praxis liberadora. A fin de evitar las falacias que surgen de una comprensión abstracta de la vida y del obrar humanos, Dussel sostiene que una norma, un acto, un orden social, aspiran a ser “buenos” en un momento histórico dado, cuando cumplen con las siguientes condiciones: realiza un componente *material* universal, con pretensión de verdad práctica que favorece la reproducción y desarrollo de la vida humana de todos; presenta un componente *formal* universal, intersubjetivamente válido en cuanto consenso alcanzado en condiciones de

simetría de los afectados, y considera un componente de *factibilidad* que implica considerar *a priori* las condiciones con pretensiones de recta intención, y analizar *a posteriori* las consecuencias con pretensión de honesta responsabilidad (Dussel, 1998).

En síntesis, las propuestas éticas de estos autores latinoamericanos –a través de los cuales se ha intentado ejemplificar, aunque no agotar, el estado actual del pensamiento ético social latinoamericano– en cuanto reconocen en el punto de partida en un caso la dimensión moral del *a priori* antropológico, en otro caso la vida humana desamparada, y en otro la situación de las víctimas de los sistemas opresivos, hacen posible aquel desplazamiento necesario hacia la “sujetividad” –no hacia la subjetividad individual sino hacia la constitución de “sujetos sociales”–, desde donde es factible intentar una respuesta con contenido histórico concreto a la pregunta por los valores y principios normativos del obrar. Ello no implica el olvido de la exigencia de universalidad, también necesaria al momento de definir valores y señalar criterios de normatividad. Pero la aspiración a la universalidad se abre –emerge– desde la afirmación de la “sujetividad” propia de un “nosotros”.

Bibliografía

- Aranguren, J. L. (1968). *Ética y política*. Madrid, Guadarrama.
- Arpini, A. M. (2002). *Eugenio María de Hostos un hacedor de libertad*. Mendoza, Ediunc.
- Arpini, A. M. (Ed.). (2000). *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El “pensamiento fuerte” de Alberdi, Betances, Hostos, Martí, Ugarte*. Buenos Aires. Biblos.
- Arpini, A. M. (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

- Arpini, A. M. y Jalif de Bertranou, C. A (dirs.) (2017). *Diversidad e integración en nuestra América*, volumen III: *Alteridad, reconocimiento, liberación. 1960–2010*, Coordinado por Dante Ramaglia, Buenos Aires, Biblos.
- De Hostos, E. M. (2000). “Moral Social”, en: *Tratado de Moral, Obras Completas Edición Crítica*. Estudio Introductorio por Carlos Rojas Osorio, edición revisada y anotada por Julio César López, Carlos Rojas Osorio y Vivian Quiles-Calderín, San Juan de Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- De las Casas, B.(1992). *Brevísima relación de la destrucción de Indias*. Madrid, Tecnos.
- Dussel, E. (1996). “Ética material, formal y crítica”, en: *Filosofazer*, año V, n.º 9, Ifibe-Dajob. Passo Fundo, Brasil, pp. 15-21.
- Dussel, E. (1998), *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.
- Ellacuría, I. (1994). *El compromiso político de la Filosofía en América Latina*. Bogotá, El Búho.
- Ellacuría, I. (2001). *Escritos Filosóficos III*. San Salvador, UCA Editores.
- Freud, S. (1981). *El malestar de la cultura*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Hinkelammert, F. (1993 a). “La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica”, Conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional “A Ética do Discurso e a Filosofia Latino-americana da Libertação”, São Leopoldo, R.S.
- Hinkelammert, Franz (1993 b). *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer la bestia*. Costa Rica, DEI.
- Hinkelammert, F. (1998), *El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*. Costa Rica, DEI.
- López Velasco, S., *Ética de la liberación*, vol. I: (1996). *Oiko-nomia*, campo Grande, Cefil; vol. II: (1997), *Erótica, pedagógica, individuología*, Campo grande, Cefil; vol.

- III: (2000), *Política Socio-ambiental Ecomunitarista*. Río Grande, Edgraf.
- Maliandi, R. (1993). *Ética, conceptos y problemas*. Buenos Aires, Biblos.
- Maliandi, R. *Ética Convergente*. Tomo I: (2010). "Fenomenología de la conflictividad"; Tomo II: (2011) "Aporética de la conflictividad"; Tomo III: (2013), "Teoría y Práctica de la Convergencia". Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Marx, C y Engels, F. (1971). *La ideología alemana*, Traducción de Wenceslao Roces. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos.
- Nietzsche, F (1998). *La genealogía de la moral*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascua., Madrid, Alianza Editorial.
- Roig, A. A. (1997). "Las morales de nuestro tiempo: un reto para las nuevas generaciones", en: Arpini, Adriana (Compiladora), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*. Mendoza, Ediunc.
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza, Ediunc.
- Salas Astrain, R. (2003). *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lectura del pensamiento latinoamericano*. Santiago de Chile, Ediciones UCSH.
- Salazar Bondy, A (1971). *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Sauerwald, G. y Salas Astrain, R. (Eds.) (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría ético-social de Axel Honneth*, Zweigniederlassung Zürich, Lit Verlag (Serie Discursos Germano-Iberoamericanos).
- Varios Autores (VV. AA.) (1988). *Las ideas filosóficas que influyeron en la formación del Uruguay contemporáneo. Ciclo de Conferencias*. Montevideo, Fundación Prudencio Vázquez y Vega.
- Villegas, A. (1966). *La filosofía en la historia política de México*. México, Pormaca.

De la norma a la acción y de la acción a la norma

Una reflexión desde la ética aplicada a propósito de la praxis profesional del trabajo social

Proponemos reflexionar sobre el carácter normativo de la ética profesional del Trabajo Social, considerando a ésta como un caso de Ética Aplicada. En efecto, tanto la ética de las profesiones como la deontología profesional¹ han sido tradicionalmente consideradas como cuestiones propias de la Ética Aplicada. Ahora bien, a qué aludimos específicamente cuando decimos que la ética profesional del Trabajo Social es un caso de Ética Aplicada. Esta afirmación presenta ciertas implicancias que requieren ser consideradas en su problematicidad.

En primer lugar, es necesario precisar qué se entiende por Ética Aplicada, superando las visiones simplistas según las cuales se trata de aplicar los principios universales de la Filosofía Moral a campos de acción determinados. Todo principio general requiere ser modulado de acuerdo con la especificidad del campo de acción a fin de que su aplicación no resulte contradictoria con el propio principio o genere conflictos dentro del mismo campo. Pero, al mismo tiempo,

¹ Aunque son ámbitos normativos muy próximos y complementarios, existen diferencias entre la ética de las profesiones y la deontología profesional. Mientras que la primera involucra una reflexión crítica, fundamentadora del deber ser profesional y es indirectamente normativa; la segunda se encarga de la formulación de normas y reglas que ordenan en forma directa la práctica profesional a través de los códigos de ética profesional, llegando a establecer las sanciones correspondientes a su no cumplimiento, así como las instituciones encargadas de aplicarlas, tales como los comités de deontología profesional.

la problematicidad y dinamismo propios de cada ámbito del quehacer social demanda la revisión y/o transformación de ciertos principios, y aún el surgimiento de otros nuevos, en virtud de la renovación del saber o de la emergencia de nuevas necesidades o medios de satisfacción de las mismas.

En segundo lugar, es necesario tener en cuenta las implicancias mutuas entre la Ética Aplicada y la Ética Social. Puesto que la primera constituye una forma característica de práctica social, es conveniente deslindar su especificidad evitando dos confusiones frecuentes: la primera consiste en considerar que la ética profesional es una mera prolongación de la propia moral personal o de la concepción subjetiva del bien y la felicidad; la segunda consiste en reducir toda consideración moral a la validez y correcta aplicación de los procedimientos de decisión. Si bien en ocasiones se producen choques entre la moral personal y los criterios normativos para la resolución de problemas específicos, y en muchas otras ocasiones los procedimientos constituyen una herramienta importante para la resolución de conflictos en los ámbitos de la Ética Aplicada y de la deontología profesional, ni la apelación a la moral personal, ni la observancia ciega de los procedimientos pueden ser considerados como criterios únicos para la resolución de situaciones conflictivas, sino al precio de una considerable reducción de la problemática, que las más de las veces deja en penumbras importantes aspectos que han de ser tenidos en cuenta. En efecto, tanto la moral personal como los códigos y procedimientos que regulan las prácticas son objetivaciones sociales. De ahí la importancia de delimitar tanto la ética profesional como la Ética Aplicada sobre el fondo común de la Ética Social, entendida como una forma específica de ejercicio de la racionalidad práctica que se aplica a la resolución de los problemas de la convivencia social.

En tercer lugar, se trata de llevar adelante una reflexión crítica acerca del carácter normativo de la deontología profesional, es decir, de meditar acerca del origen, fundamento y universalidad de las normas. Teniendo en cuenta que estas

no ofrecen recetas sino orientaciones para la interpretación de la acción en situaciones dilemáticas, conflictivas o contradictorias.

Los problemas mencionados en primer y segundo lugar corresponden a lo que Agnes Heller ha señalado como el aspecto interpretativo de una teoría moral, que consiste en la búsqueda de respuestas a preguntas tales como ¿en qué consiste la moral?, ¿cuál es su sentido?, ¿qué alcances tiene?, que dan lugar a un discurso predominantemente teórico de fundamentación. (Heller, 1995, pp. 9-23). En nuestra indagación específica, nos preguntamos ¿en qué consiste la Ética Aplicada?, ¿de qué manera se vincula con la Ética Social?, ¿cómo interpretar la actividad profesional desde una perspectiva ética? Las respuestas que logremos nos proveerán marcos teóricos para la fundamentación del carácter normativo de la ética profesional del Trabajo Social.

Los problemas señalados en tercer lugar corresponden al aspecto propiamente normativo, que aspira a satisfacer interrogantes acerca de ¿qué debemos hacer?, ¿qué normas son válidas?, ¿es posible establecer la validez de las normas?, ¿cómo?, ¿sobre qué bases asentamos el juicio moral? Las repuestas a estas preguntas en relación a la actividad profesional del Trabajo Social dan lugar a un discurso preferentemente práctico, es decir que provee criterios para la toma de decisiones y la acción.

Agnes Heller menciona también un tercer aspecto de la reflexión ética, el educativo, autoeducativo o terapéutico, cuyo objetivo es la aplicación concreta de normas y principios tratando de resolver cuestiones acerca de ¿cómo puede protegerse una forma de vida buena, frente a las amenazas de la miseria y la infelicidad?, ¿cuáles son los valores y las normas que favorecen, en situaciones conflictivas, la realización de la vida, la libertad y el decoro? Preguntas que requieren de un esfuerzo de elucidación práctica en cada experiencia profesional específica a partir del conjunto de normas o del código deontológico vigente. La formulación de códigos de ética profesional implica que el ejercicio de

la profesión ha alcanzado un grado de madurez y de objetivación de las propias prácticas que permite establecer criterios generales del obrar profesional, surgidos de la reflexión sobre la propia actividad.

¿Qué es la Ética Aplicada?

Todas las relaciones sociales presentan una estructura compleja y conflictiva. El *éthos* de cada sociedad constituye el sistema de normas y valores, que pueden estar sostenidos en creencias religiosas, en la costumbre o en acuerdos racionalmente aceptados por sus miembros, mediante los cuales es posible posicionarse ante los conflictos y manejarlos. Ahora bien, la ética, en cuanto disciplina filosófica que tematiza reflexivamente el *éthos*, es la encargada de esclarecer y ofrecer vías de solución para los problemas teóricos planteados por la praxis. Se trata del examen, esclarecimiento y fundamentación de los principios, valores y normas de acuerdo con los cuales orientamos nuestras acciones. Aclaremos que la función de la ética se diferencia de la tarea que realiza el moralista o consejero moral, por cuanto este impone normas, ejerciendo diversos grados de presión normativa y dejando poco margen para cualquier tipo de reflexión crítica sobre ellas.

Ya sea al afrontar las responsabilidades de la vida doméstica, de la actividad profesional o de la participación en la esfera pública necesitamos tomar decisiones, realizar acciones concretas, prever sus posibles consecuencias. Puede darse el caso de enfrentar “viejos problemas”, que por el desarrollo del conocimiento científico-tecnológico y las transformaciones de las condiciones socio-culturales, requieren hoy de renovados planteamientos, pues las formas en que tradicionalmente fueron resueltos resultan insuficientes o poco satisfactorias. Por ejemplo, ciertos problemas de salud que han aquejado a los hombres pueden

hoy resolverse apelando a modernas tecnologías, que están en constante desarrollo, como los trasplantes, los procedimientos de reproducción asistida, la manipulación genética, etc. Asimismo, podemos encontrarnos ante “nuevos problemas” que surgen como consecuencia del desarrollo y transformación del conocimiento y de las tecnologías, para los cuales no existen respuestas dadas y es, por tanto, urgente avanzar en el sentido de ofrecer y justificar posibles soluciones. Tal es el caso de los problemas de preservación del ambiente en condiciones que hagan posible la vida, no solo para la humanidad presente, sino también para las generaciones futuras.

Problemas tales como: el hambre en un mundo cuya economía globalizada produce abundancia para algunos y exclusión para muchos otros, el rebrote cada vez más violento de los irracionales postulados del racismo y la xenofobia, la violación de los derechos humanos, la guerra y las nuevas tecnologías bélicas, la destrucción de la ecosfera en un planeta con regiones altamente industrializadas y tecnificadas, el distanciamiento entre ética y política (y la moral de los políticos), los problemas éticos de la comunicación en una sociedad cada vez más mediática (y la moral de periodistas, empresarios y funcionarios de la comunicación), el sentido ético de las profesiones y las instituciones en el ámbito de la salud, la justicia y la educación, más concretamente, el problema de la decisión médica en casos de conflicto moral. Estos y otros problemas no menos graves que afectan de manera menos o más directa y cotidiana nuestras vidas, requieren urgentemente de la reflexión ética.

Cuando se habla de crisis de los valores o del incumplimiento de las normas, no siempre se tiene plena conciencia de la complejidad del problema al que se alude. Para una mirada ingenua, pareciera que existen unos valores y unas normas dados, de los cuales, por causas que podrían determinarse, ciertos grupos sociales o buena parte de la sociedad se han apartado; y a los que es necesario retornar para reparar el daño y restablecer la normalidad. No

pocas veces se apela al recurso de la fuerza para mantener la apariencia de normalidad. Sin embargo, el problema es más profundo, implica un desequilibrio entre el número y la magnitud de los conflictos y los recursos –tanto materiales como simbólicos– disponibles para su solución. Muchas veces los conflictos son síntomas indicadores de las insuficiencias de los marcos normativos vigentes para la solución de situaciones nuevas, no previstas por esos marcos. En este sentido, son factores de cambio que requieren un esfuerzo de interpretación y reflexión tanto en la dimensión teórica como en la práctica. Precisamente este tipo de problemáticas ha puesto en primer plano y ha vigorizado en las últimas décadas un tipo de reflexión constitutivo del ámbito disciplinar de la Ética Aplicada.

Comencemos por clarificar algunas nociones generales. La Ética o Filosofía Moral es una disciplina filosófica que construye racionalmente su saber, apelando a criterios de rigor conceptual y metodológico, con el fin de comprender, analizar y explicar la dimensión moral de la vida. Se trata de un saber práctico, es decir que busca orientar las acciones humanas; no obstante, se diferencia de la *moral subjetiva o personal* (conjunto de principios y prescripciones morales a las que cada uno adhiere personalmente) y de la *moral vigente* (conjunto de principios y prescripciones morales propios de una época y una cultura determinadas). Estas últimas tienen un carácter normativo directo, dicen qué hacer en cada caso concreto; mientras que la Ética es indirectamente normativa, ya que consiste en la reflexión filosófica acerca de tales prescripciones, con la doble función de fundamentar e iluminar críticamente los preceptos y normas a la luz de principios más generales. Podría agregarse una tercera función de carácter procedimental, consistente en deliberar acerca de los medios o procedimientos adecuados para la resolución de problemas y conflictos.

En nuestros tiempos, la resolución de problemas y conflictos morales se ha tornado particularmente compleja puesto que, por una parte, conviven distintas propuestas

de vida buena o vida feliz, es decir, distintas formas de entender la realización humana; y por otra parte, en cada ámbito de la vida, los problemas surgen con características particulares, que es necesario conocer y analizar. Todo ello ha conferido particular impulso al desarrollo de la Ética Aplicada, como una rama específica de la Ética que se ocupa de dilucidar problemas del obrar humano en ámbitos específicos: ética empresarial, ética de la comunicación, ética de la política, ética de las profesiones, ética de la sociedad civil, ecoética, bioética, gen-ética, entre otras.

Frente a la especificidad y complejidad de la cuestión, Ricardo Maliandi ha insistido en que la Ética Aplicada, a diferencia de la ética filosófica, requiere un intercambio permanente con disciplinas especializadas capaces de proporcionar información acerca del caso investigado, es decir, de aportar un panorama *descriptivo* de la situación problemática. En este sentido, un factor constitutivo de la Ética Aplicada es la *interdisciplinariedad*, puesto que no se puede prescindir de la ética filosófica, encargada de llevar adelante la reflexión sistemática sobre las condiciones de validez de las normas, pero tampoco se puede prescindir del conocimiento científico, ni de los saberes producidos en ámbitos profesionales específicos acerca de las situaciones en que esas normas deben ser observadas. Así, pues, la Ética Aplicada no es un ámbito de investigación exclusivamente teórica, sino también un modo de asumir responsabilidades sociales de considerable magnitud. Esto último se pone de manifiesto de manera eminente en el caso de profesiones directamente vinculadas con la problemática social (cf. Maliandi, 1992 y 2010). Es el caso de los trabajadores sociales, que haciendo uso de los insumos de la filosofía moral y de otras ciencias sociales, están en condiciones de discernir problemas éticos concernientes a su práctica profesional.

Desde la perspectiva de la Ética Aplicada, la resolución de situaciones dilemáticas, contradictorias y/o conflictivas no puede quedar librada a lo meramente consuetudinario, ni a intuiciones personales, ni al sentido común. Ella apela a

la razón, es decir a fundamentos éticos suficientemente elaborados, capaces de fundamentar y legitimar una determinada decisión. Por ello, la Ética Aplicada recurre ineludible y sistemáticamente a la ética filosófica, en cuanto reflexión acerca de las normas y su fundamentación (ética normativa) y de los criterios de fundamentación (metaética). Recurre, además, a conocimientos científicos específicos. Debido a la complejidad intrínseca y a la responsabilidad que está en juego, el contexto de aplicación tiene que ser examinado en cada caso con una minuciosidad que requiere conocimientos y metodologías que solo pueden ser proporcionados por los conocimientos provenientes de las otras disciplinas involucradas. Es decir, el encuentro entre la ética filosófica, el conocimiento científico y los saberes surgidos de las prácticas profesionales es ineludible en el campo de la Ética Aplicada, de ahí su carácter interdisciplinario.

Ahora bien, en las cuestiones que la Ética Aplicada debe dirimir están involucrados no solo intereses teóricos, sino también –para decirlo apelando a la terminología habermasiana– intereses prácticos y emancipatorios de las personas y de las comunidades. De ahí la imposibilidad de sostener la pretensión cientificista de neutralidad valorativa. Ello entraña no pocos problemas vinculados a las posibles derivaciones políticas e ideológicas que podrían comprometer el sentido racional de las investigaciones. Tales dificultades pueden prevenirse en buena medida apelando al *diálogo interideológico*, capaz de encontrar respuestas superadoras entre posiciones diferentes. Ello implica reconocer el carácter dialógico de la razón y la posibilidad de alcanzar, por medio de la argumentación racional, diversos grados de convergencia crítica.

A menudo se define a la Ética Aplicada como la *aplicación* sistemática y práctica de criterios éticos a las decisiones humanas vitales. ¿En qué consiste la aplicación? Esta pregunta nos coloca ante el problema del método. Existen al respecto posiciones encontradas: unos entienden que se trata de la aplicación práctica de una teoría filosófica previa;

otros, desde la perspectiva de las ciencias o desde criterios profesionales particulares, consideran que lo primordial es la praxis, es decir la exploración de situaciones empíricas para luego juzgar o tomar decisiones congruentes con los datos fácticos obtenidos.

La existencia de esas posiciones encontradas pone de manifiesto el *carácter bifronte* de la Ética Aplicada. Por una parte, dirige su mirada hacia la ética, en cuanto disciplina filosófica que le provee marcos conceptuales, valores y principios debidamente fundamentados; por otra parte, atiende a la especificidad de los campos de acción donde se plantean situaciones problemáticas, dilemas y conflictos. Esta particular ubicación de la Ética Aplicada ha dado lugar al desarrollo de procedimientos y metodologías de trabajo diferentes. Adela Cortina diferencia entre un modelo deductivo y otro inductivo, a los que, apelando a las denominaciones propuestas por John D. Arras, llama casuística I y casuística II, respectivamente (cf. Cortina, 1993; Cortina y Martínez, 1996, pp. 151-165; Arras, 1990, p. 35).

La casuística I consiste en el arte de aplicar prudencialmente principios universales a casos particulares siguiendo el modelo del silogismo deductivo. Supone que tales principios constituyen un código moral único (revelado o con una fundamentación trascendental) y que su aplicación pone en juego la *prudencia* para ponderar las circunstancias de la aplicación y la *responsabilidad* por los resultados de la misma. Así, por ejemplo, se pueden denunciar situaciones de experimentación en seres humanos apelando a un principio general de base religiosa, como la santidad de la vida, o recurriendo al concepto universal de dignidad intrínseca de los seres humanos, por el cual estos deben ser considerados siempre como fines y nunca como medios. Ya sea que el fundamento se apoye en la fe o en la razón, en ambos casos se procede aplicando un principio universal a un caso particular. Este modelo resulta particularmente eficaz en comunidades de *ethos* denso, pero, a partir de la modernidad, con la multiplicación de las concepciones de vida buena

en sociedades de *ethos* disgregado, la apelación a principios universales y códigos únicos comienza a perder vigencia. La coexistencia de concepciones diferentes acerca del bien y de la felicidad es causa de conflictos, no ya en cuanto a la aplicación de los principios, sino entre los mismos principios. En las circunstancias actuales, el modelo deductivo no agota todas las posibilidades de la Ética Aplicada.

La casuística II consiste en un proceso inductivo que, partiendo del análisis de situaciones individuales y concretas, intenta llegar a la formulación de normas prácticas de aplicación. No busca obtener certezas, sino máximas de acción a las que se llega mediante la convergencia de criterios y que responden a la necesidad de orientar la toma de decisiones en casos concretos. Por ejemplo cuando se trata de decidir tratamientos para con pacientes que, por razones religiosas, se niegan a someterse a determinadas prácticas terapéuticas, como las transfusiones de sangre. Este modelo, que se apoya en la tradición pragmática norteamericana, está centrado en la aplicación y en el éxito de los resultados obtenidos. Es frecuentemente utilizado en el terreno de la bioética. Sin embargo, cuando llega el momento de dar razones de ciertas aplicaciones concretas, se echa de menos la fundamentación de las mismas. Por otra parte, hay que tener en cuenta que la aplicación es un momento epistemológicamente posterior al de la fundamentación. Por estas razones, la casuística II tampoco agota todas las posibilidades de la Ética Aplicada.

Un tercer modelo sugerido por Adela Cortina, propone ir más allá de la deducción y la inducción, poniendo en juego el principio procedimental de la ética discursiva formulado por Kart Otto Apel:

Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a

ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión. (Apel, 1985, II, p. 380).

Dicho principio supone la interacción comunicativa entre sujetos iguales en tanto interlocutores válidos, de modo que “sólo son válidas aquellas normas de acción con las que podrían estar de acuerdo todos los posibles afectados como participantes en un discurso práctico” (Haberlas, 1985, p. 117). Se establece de esta manera un procedimiento para la *fundamentación* racional de la corrección de las normas. Pero, dado que el descubrimiento de un principio ético universal es un momento diferente al de su aplicación, Apel avanza en el diseño de un marco racional de principios para la *aplicación* en la vida cotidiana de esos principios, lo que implica apelar a la *responsabilidad*. Adela Cortina enfatiza la idea de *responsabilidad convencida* o *convicción responsable*, pues se trata de ser responsables de las consecuencias que pueden acercarnos o bien alejarnos de una meta de cuyo valor estamos convencidos; ello implica el uso de la racionalidad estratégica con el propósito de evitar todo lo que ponga en peligro la conservación de los interlocutores y de sentar las bases materiales y culturales para hacer posible la acción comunicativa sin peligro de la conservación propia y ajena.

Aun cuando la ética discursiva es pasible de severas críticas, ofrece un procedimiento racional para la fundamentación y aplicación de normas que resulta útil en campos conflictivos como el de la política, la economía, la problemática social, entre otros. No obstante, ha de tenerse en cuenta que no es el único procedimiento posible y que es necesario, además, definir los valores propios de cada campo de acción, lo que imprime al principio procedimental una particular modulación.

Para ello, Adela Cortina propone un cuarto modelo por el cual es posible entender a la Ética Aplicada como ejercicio de una *hermenéutica crítica*, es decir que no se trata de proceder de manera puramente inductiva o deductiva, sino de

apelar a la circularidad dialéctica propia de la hermenéutica para “descubrir en los distintos ámbitos la peculiar modulación del principio común”. Se procura atender a lo común tanto como a lo específico de cada ámbito de acción, lo que conlleva la exigencia de interdisciplinariedad y de diálogo interideológico, de los que ya hemos hablado. En síntesis, lo propio de la Ética Aplicada es diseñar el marco de valores, principios y procedimientos que, en los diferentes casos, deberían tener en cuenta los afectados para la toma de decisiones, y esclarecer el estatuto de ese marco mediante el ejercicio de una hermenéutica crítica, que involucra formas de racionalidad comunicativa y estratégica.

En el proceso de toma de decisiones se ha de tener en cuenta: la actividad de cada campo de acción y la meta que le da sentido, los valores, principios y procedimientos que orientan la actividad en general y su peculiar modulación en casos concretos, el conocimiento lo más completo posible de la situación, la presencia de conflictos en el proceso de toma de decisiones cuya resolución requiere de estrategias participativas en situaciones turbulentas, el hecho que las decisiones, tanto como la resolución de conflictos es un asunto de los afectados (o de sus representantes). Para todo ello, la apelación al discurso y a la argumentación constituye un elemento coordinador, un procedimiento, y no la sustancia del problema o de su resolución. Además, dado que los contextos específicos de aplicación tienen en común el hecho de ser actividades sociales con sus propias metas, prácticas, instituciones y marcos normativos, resulta pertinente la consideración de hábitos que, precisamente porque permiten alcanzar esos bienes, podemos llamar *virtudes* (cf. Fóscolo, 2006, pp. 201-220).

La institucionalización del saber, en lo que concierne a la investigación y a las prácticas sociales que genera, ha dado lugar a una red de conexiones entre ciencia, poder político, regulación jurídica y potencialidad económica. El rol social del profesional es más complejo de lo que puede parecer a simple vista, sus “acciones sociales” están regi-

das por reglas socialmente aceptadas y/o sancionadas, que implican responsabilidad social e incluso penalizan la conducta contraria a las mismas. Las “acciones individuales” conciernen a la vida privada del sujeto, y debe reconocerse que existen responsabilidades de distinto orden entre uno y otro ámbito. En este sentido, cabe tener presente que la ética profesional no es mera prolongación de la moral particular. El lazo que hace posible la ética profesional –en tanto reflexión acerca de la dimensión ética de la profesión– y la deontología profesional –en tanto dimensión normativa que establece los deberes de cada actividad profesional en función de sus características propias– es la armonización de procedimientos reconocidos internacionalmente y la responsabilidad por ellos, sin interferencias de convicciones y creencias personales. Con frecuencia, el consenso tropieza con dificultades cuando se deben enfrentar cuestiones concretas. En estos casos, es pertinente apelar a un marco de referencia más amplio y consensuado, como el paradigma que ofrecen los derechos humanos. Tales marcos normativos –tanto los de la profesión como los que surgen del arquetipo universal de los derechos humanos– constituyen un respaldo importante para el trabajador social, sobre todo cuando enfrenta situaciones multiconflictivas en las que están en juego la salud física, psíquica y social de las personas, o la defensa de los derechos de quienes han cometido delitos graves. En situaciones como estas, se requiere proceder con la mayor objetividad profesional, sin que interfiera la apreciación personal acerca de la conducta o la forma de vida de los involucrados.

Hemos afirmado que los ámbitos específicos de aplicación constituyen dimensiones de la actividad social, de modo que se hace necesario considerar las relaciones entre Ética Aplicada y Ética Social.

¿A qué llamamos Ética Social?

Recordemos lo ya apuntado en un capítulo anterior –sobre Ética Social– acerca de que las personas –cada uno de nosotros– al decidir qué acciones llevar adelante y de qué manera, apelan, con diverso grado de conciencia, a los elementos proporcionados por el conjunto de saberes prácticos, patrones de existencia y de comportamiento del grupo social al que pertenecen. No solo las normas, sino también la conciencia moral se originan socialmente (Aranguren, 1968, p. 20). Estas afirmaciones valen tanto para las acciones morales individuales, como para aquellas que son propias de la actividad profesional.

Frente a los modos clásicos de entender la moral –como búsqueda de la vida buena y como cumplimiento del deber–, la *Ética Social* constituye un saber cuya especificidad se encuentra en posición equidistante de ambos. Sin descuidar la importancia de las dimensiones subjetiva y normativa de la moral, la Ética Social se recorta como una forma de objetivación de la moral preocupada por resolver los problemas que afectan a la vida de los hombres en sociedad. Pone en juego la racionalidad práctica que comprende un momento de reflexión crítica sobre lo dado, un momento de elucidación y comprensión de principios, valores y normas, y un momento de aplicación en situaciones socio-históricas concretas. Todo ello con el propósito de achicar la brecha entre ser y deber ser, entre cuyos márgenes tiene lugar la lucha cotidiana por la realización de la vida de los hombres en comunidad. Como saber práctico, se expresa en categorías que facilitan la comunicación dentro de una estructura referencial histórica, social y axiológicamente determinada (ver en este volumen el capítulo 3).

La dimensión social de la ética se pone a foco a partir de las críticas del paradigma de la subjetividad moderna, llevadas adelante en el siglo XIX por los pensadores de la sospecha, K. Marx, F. Nietzsche y S. Freud. Ellos se ocupan de señalar que la conciencia individual no es el reducto

último del conocimiento y la acción, ni accede en forma directa a la realidad; es decir que la conciencia no es transparente, sino que existen mediaciones sociales y culturales a través de las cuales cada persona se relaciona con el mundo y con las otras personas. Mediaciones tales como el trabajo, los valores, las ideologías, el lenguaje, el propio inconsciente modelan el acceso a la “realidad”, que nunca es la realidad en sí, sino una interpretación socio-culturalmente condicionada. En un sentido semejante, Agnes Heller utiliza el término “objetivaciones” (Heller, 1977).

En efecto, el lugar que cada uno ocupa en las relaciones sociales de producción, la posición en el entramado del poder, el modo en que nos apropiamos del conjunto de valores, principios y normas, así como de los saberes, procedimientos y costumbres que recibimos como legado, la distancia crítica que podamos tomar frente a los usos vigentes, las modificaciones y novedades que podamos introducir como sujetos de la praxis en relación a la formulación de un proyecto –“deber ser”– alternativo: todo ello conforma el conjunto de mediaciones en las que desplegamos nuestra actividad. Las mediaciones facilitan, por una parte, las relaciones entre los hombres y de estos con el mundo material y simbólico, en la medida que permiten interpretar y comprender el conjunto de conexiones socio-históricas de una época; pero, por otra parte, dejan a los hombres expuestos a la alienación, al engaño, a la falsa conciencia. En esto se manifiesta tanto la fortaleza como la debilidad constitutiva de todas las mediaciones. Cuando se trata de la actividad específica de una profesión, el análisis reviste complejidad, ya que la ética profesional, si bien es considerada como caso acotado de la Ética Aplicada, al igual que esta, también forma parte de la dinámica social y está atravesada por las contradicciones y ambigüedades propias de las mediaciones sociales. De modo que el análisis debe atender a lo que hemos llamado el carácter bifronte de la Ética Aplicada –consistente en mirar, por una parte, los principios, valores y procedimientos proporcionados por la

moral filosófica, y considerar, por otra parte, las determinaciones específicas de cada campo de aplicación—; pero, al mismo tiempo, debe ocuparse de la imbricación de la Ética Aplicada con la Ética Social.

Con respecto a esto último, Agnes Heller ha sostenido que “no hay *mundo* sin ética”. La palabra *mundo* alude al *significado* de todas las cosas, en la medida que los seres humanos se vinculan unos a otros por medio de los significados. El significado está contenido en las normas y las reglas de la convivencia. El hecho de que exista la regulación social, en lugar de la regulación del instinto, es síntoma de que hay *mundo*, y que en ese mundo compartido existe la diferenciación entre *bueno* y *malo*. Esta distinción es la condición del *mundo*, es decir, la condición para las relaciones sociales. Esa distinción es la categoría primaria de orientación de valor, es un universal humano, tanto empírica como lógicamente. Es imposible describir el mundo sin esas categorías polares. (Heller, 1995, pp. 47-48). Pero ellas permanecen en un nivel formal y abstracto si no son referidas a valores propios de campos de acción específicos. Tratándose de la Ética Social, el valor común perseguido es el bienestar social. A él se enderezan todos los bienes que pueden ser considerados como condiciones posibilitantes del bienestar. Así, por ejemplo la salud, la educación, la realización personal, las oportunidades de participación en los asuntos comunes, la justicia. Todos estos bienes posibilitantes del bienestar social están referidos contrafacticamente a categorías de valor, tales como la vida, la libertad, la igualdad, a partir de los cuales se regulan las acciones y se generan las normas para la vida en común.

En síntesis, el conjunto de saberes, principios, valores y normas propios de la ética profesional del Trabajo Social se recorta como un caso específico de la Ética Aplicada y estrechamente vinculado a la Ética Social. En efecto, hemos afirmado que la ética de la profesión del trabajador social es un caso de la Ética Aplicada por cuanto involucra un particular ejercicio de la racionalidad práctica por el cual, teniendo en

cuenta la dimensión filosófica de la ética, se delinean los principios, valores y normas de acuerdo con los requerimientos de cada ámbito específico de acción. Por esta razón, la ética de la profesión presenta, a su manera, los mismos rasgos que caracterizan la Ética Aplicada: es *bifronte*, requiere pericia en la *práctica interdisciplinaria* y el *diálogo interideológico*, demanda el ejercicio permanente de la *responsabilidad convencida* y la aplicación sistemática de una metodología basada principalmente en la *hermenéutica crítica*. Pero, además, dado que la profesión es una objetivación social, la ética profesional asume, desde su perspectiva, todo lo concerniente a la Ética Social. Es decir, se encuentra inmersa en la dinámica de las mediaciones sociales, en situación de asumir el compromiso de comprender y revisar críticamente el significado de los principios, valores y normas propios de la vida social, en particular el significado del bienestar social. En un nivel de mayor concreción, encontramos la deontología profesional, es decir, el repertorio de normas y reglas que ordenan la práctica profesional.

Carácter normativo de la deontología profesional

Al hablar del carácter normativo de la deontología profesional aludimos a la suma más o menos estable de normas y reglas de acción, decantadas por la práctica de una profesión, que han alcanzado diversos grados de objetivación –desde la mera imitación hasta la fijación en códigos de ética profesional–, y llegan a integrar un juego de lenguaje al que tienen acceso quienes han sido iniciados –a través de un proceso formativo– en esa práctica profesional.

Si pensamos la profesión como un “juego de lenguaje” –tomando este término en un sentido semejante al que utiliza Lyotard cuando se refiere a los juegos de lenguaje propios de la pragmática científica (cf. Lyotard, 1987)–, podemos decir que quienes participan de ese juego, es decir

los profesionales, se comunican mutuamente las experiencias a través de enunciados proposicionales en los que se describen, de manera más o menos detallada, las prácticas propias de la profesión y, al hacerlo, estas alcanzan diversos grados de objetivación. Pero, además, ellos deben ajustar sus prácticas a lo establecido por enunciados prescriptivos y metaprescriptivos que normalizan y regulan la actividad. Los primeros son equivalentes a las reglas de aplicación inmediata, es decir, establecen –prescriben– lo que se debe hacer o no en relación con la resolución de un determinado problema o la consecución de metas establecidas; no dejan espacio para la deliberación, o bien este es muy pequeño. Los segundos, los metaprescriptivos, en cambio, son más generales, y se refieren al modo en que deben formularse los enunciados prescriptivos de acuerdo con ciertos valores, principios y normas abstractos y universales que presentan un límite crítico dentro del cual hay espacio para la deliberación, el juicio personal, la elección e, incluso, la innovación; pero una vez transgredido ese límite se produce una infracción. Tanto las reglas (enunciados prescriptivos) como las normas generales (enunciados metaprescriptivos) pueden estar contenidas en un código de ética profesional, el cual suele prever también las sanciones correspondientes a las infracciones de las reglas. En este sentido, los códigos de ética profesional fijan los límites de una profesión, establecen lo que se puede hacer y lo que no, lo que se considera correcto e incorrecto, lo que está bien y lo que no. El proceso histórico de formulación y reformulación de códigos de ética profesional da testimonio de las luchas de poder en el interior de la propia profesión, así como entre las profesiones, por el dominio simbólico de un campo del saber o de un/os valor/es sobre otro/s.

Ahora bien, desde nuestra perspectiva de análisis, tenemos que señalar algunas diferencias respecto de la propuesta de Lyotard. Para el filósofo francés, los juegos de lenguaje son inconmensurables entre sí, esto es que cada uno de ellos alcanza tal grado de especificidad que no es posible

encontrar parámetros comunes entre juegos diversos y, más aún, ello conduce a disociar la pragmática científica de la pragmática social, como si el saber discurriera por un camino paralelo, pero diferente al de la vida de las personas y las comunidades. En este punto, consideramos que no es posible mantener la comparación entre las prácticas profesionales y la propuesta lyotardiana. En el caso particular de la práctica profesional del Trabajo Social y, correlativamente, de su ética profesional, tenemos que admitir que se trata de objetivaciones sociales, cuyo relieve se recorta en el marco de saberes que la exceden, pero que no son por completo ajenos a la profesión. Ya hemos señalado la importancia de la interdisciplinariedad y del diálogo interideológico. Pero, además, la especificidad del saber profesional se construye en la experiencia y diálogo con la realidad social, con sus contradicciones, conflictos y transformaciones. De modo que el saber propio de la profesión se enriquece y se transforma en la práctica cotidiana y en el contacto con las cambiantes condiciones sociales.

Teniendo en cuenta estas salvedades, podemos todavía valernos de la analogía con la propuesta de Lyotard a propósito de la pragmática científica. Junto a los enunciados proposicionales, prescriptivos y metaprescriptivos, el autor admite la existencia de otro tipo de enunciados a los que denomina “paralógicos”. Estos se caracterizan porque escapan a la lógica del juego de lenguaje, introducen una diferencia, es decir que no responden a las normas y reglas que ordenan el funcionamiento ordinario de un ámbito determinado de la pragmática científica. En muchos casos estos enunciados constituyen verdaderos sinsentidos y no son tenidos en cuenta, no tienen relevancia para el desarrollo del saber y de las prácticas dentro de un campo profesional. Pero existe la posibilidad de que algunos de esos enunciados, a pesar de transgredir las reglas, pongan de manifiesto una diferencia significativa y, por su importancia, sean tenidos en cuenta. En estos casos, la diferencia de que son portadores hace necesario inventar y/o modificar las reglas

y normas –enunciados prescriptivos y metaprescriptivos– que ordenan el funcionamiento habitual de ese juego de lenguaje. Lo que en última instancia resulta transformado es el juego mismo, ya que enunciado paralógico obliga a introducir modificaciones en las prescripciones que establecían los límites de lo permitido y lo no permitido, de lo que se consideraba bueno y malo dentro de ese juego de lenguaje. El juego ya no es el mismo, es otro. Según Lyotard, gracias a estos enunciados se introduce la novedad en la pragmática científica y el saber avanza. Asimismo, se recrean constantemente las reglas de juego de la pragmática social, no sin generar tensiones y conflictos.

De manera semejante, el profesional del Trabajo Social, que en su práctica cotidiana está atento a las transformaciones de la dinámica social y tiene aguzada sensibilidad para captar y comprender las necesidades emergentes, desde el mismo momento en que debe enunciarlas, esto es expresarlas en un lenguaje significativo, está provocando esa tensión que señala el surgimiento de algo diferente, nuevo. Está señalando la necesidad de ampliar los límites del saber profesional, de buscar nuevos modos de comprender y de dar respuestas a situaciones inéditas, y junto con ello está demandando la reformulación de valores, principios y normas, o bien la formulación de otros nuevos.

Estas cuestiones han sido señaladas en el terreno de la reflexión ética por filósofos latinoamericanos. En efecto, las posiciones éticas de Arturo Roig, Franz Hinkelammert y Enrique Dussel recogen la tradición latinoamericana de una Ética Social y de una teoría de los valores, ambas comprometidas con la liberación. Construyen sus propuestas a partir de la experiencia dolorosamente vivida de postergación social, dependencia económica, subordinación política y dominación cultural de los países de nuestra América. Constituyen un momento de autoafirmación, de esclarecimiento y denuncia, que alcanzan formulación teórica y dialogan desde un enfoque crítico respecto de las principales teorías éticas contemporáneas. En cuanto reconoce en el

punto de partida, en un caso, la dimensión moral del *a priori* antropológico; en otro caso, la vida humana desamparada, y en otro la situación de las víctimas de los sistemas opresivos, ponen en evidencia aquella tensión desde donde es factible intentar una respuesta con contenido histórico concreto a la pregunta por los valores y por el principio normativo del obrar. Ello no implica el olvido de la exigencia de universalidad, también necesaria al momento de definir valores y señalar criterios de normatividad. Pero la aspiración a la universalidad se abre –emerge– desde la afirmación de la propia diferencia (Fóscolo, 2006, pp. 111-133).

Las consideraciones anteriores no hacen más que poner de relieve la particularidad de la ética profesional del Trabajo Social que, como ya se dijo, puede ser entendida como un caso de Ética Aplicada y, al mismo tiempo, vinculada a la problemática de la Ética Social. Asimismo, se hace evidente la importancia del ejercicio cotidiano de la hermenéutica crítica a fin de evitar la naturalización de situaciones de injusticia, exclusión y desintegración social, por el estancamiento o carencia de referentes ético-normativos que permitan interpretaciones adecuadas de la problemática ética específica del Trabajo Social.

Bibliografía

- Apel, K. O. (1985). *Transformación de la filosofía*, vols. I y II. Madrid, Taurus.
- Aranguren, J. L. (1968). *Ética y política*. Madrid, Guadarrama.
- Arpini, A. (2005). “Ética Social”, en: Salas Astrain, R. (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez. Volumen I, pp. 327-339.
- Boladeras Cucurella, M. (1998). *Bioética*. Madrid, Síntesis.

- Cortina, A. (1993). *Ética Aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos.
- Cortina, A. y Martínez Navarro, E. (1996). *Ética*. Madrid, Akal.
- Fóscolo, N. (Coord.a) (2006). *Desafíos éticos del trabajo social latinoamericano. Paradigmas, necesidades, valores, derechos*. Buenos Aires, Espacio Editorial.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península.
- Heller, A. (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, Península.
- Heller, A. (1995). *Ética General*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Lyotard, J. F. (1987). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Traducción de Mariano A. Rato. Madrid, Cátedra, [3.a edición].
- Maliandi, R (1992). "Definición temática del programa". Primera parte de un documento inédito, presentado a la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UBA.
- Maliandi, R (2010). *Ética Convergente*. Tomo I: *Fenomenología de la conflictividad*. Buenos Aires, Las Cuarenta.

Para una fundamentación de la bioética de intervención

Aportes desde la ética de la liberación latinoamericana

La bioética de intervención es un espacio de reflexión y práctica de reciente formación, surgido de preocupaciones contextualizadas en América Latina, aunque no exclusivas de esta región del mundo. Como disciplina joven, aun cuando ya ha ofrecido importantes desarrollos, se encuentra todavía en formación y en busca de criterios adecuados de fundamentación. Su preocupación por las injusticias sociales que afectan la vida concreta –material– de las personas y las comunidades, condujo a sus promotores a encontrar fundamentación en las posiciones éticas utilitaristas, consecuncialistas, antes que en las éticas de principios. Sin embargo, los desarrollos de la filosofía práctica en América Latina, y en particular, la ética de la liberación ofrecen la posibilidad de contar con criterios y principios materiales universales de fundamentación de las decisiones y acciones bioéticas. Proponemos revisar críticamente los aportes del utilitarismo, mostrar sus incompatibilidades con otras orientaciones filosóficas latinoamericanas y visualizar la posibilidad de profundizar en la ética de la liberación –o en otros desarrollos de la filosofía práctica surgidos en América Latina– como alternativa consistente de fundamentación de la bioética de intervención.

La bioética de intervención latinoamericana en busca de fundamentación

La Bioética de intervención es una construcción colectiva que cobra forma en la última década del siglo XX como búsqueda de alternativas que permitieran ampliar la mirada anglosajona de la Bioética, centrada en los principios de autonomía, beneficencia, no-maleficencia y justicia (Beauchamp y Childress, 2001). Esta construcción de la bioética ha quedado circunscripta, en muchos casos, a las prácticas hospitalarias y centros de investigación con seres vivos, mediante la conformación de comités de bioética. Si bien es una perspectiva pertinente y necesaria, no agota las posibilidades de la bioética. Tampoco los principios mencionados resultan suficientes cuando se trabaja en la resolución de conflictos que involucran otras formas de conocimiento, de maneras de entender la vida, la salud, el bienestar, la convivencia. En otras palabras, las prácticas interdisciplinarias propias de los comités de bioética no conllevan necesariamente la dimensión intercultural, están lejos de adoptar perspectivas de género o de considerar los problemas de la colonialidad de los saberes. Antes bien, se produce con frecuencia e inadvertidamente una reducción de la bioética a la ética biomédica y a las formas dominantes de conocimiento científico, produciendo lo que Boaventura de Sousa Santos (2009 y 2010) ha caracterizado como relación abismal entre saberes. Atender a la dimensión intercultural exige dirigir la mirada hacia las relaciones de poder que se juegan en la resolución de conflictos y en la aplicación de los principios clásicos, en particular en la del principio de justicia a propósito de la salud pública (Garrafa, 2003 y 2005).

La bioética no es ajena al ejercicio del poder y, aunque algunos bioeticistas, muchos o pocos, no gusten de los asuntos políticos, habrá que tocarlos si queremos avanzar en una perspectiva diferente y necesaria de la bioética desde y para Nuestra América. (Rivas-Muñoz y otros, 2015, p. 143).

De acuerdo con el *Diccionario latinoamericano de Bioética*, la bioética de intervención “procura respuesta más adecuadas para el análisis de macroproblemas y conflictos que tienen relación concreta con los temas bioéticos persistentes constatados en los países pobres y en desarrollo” (Garrafa, 2008, p. 161). Como contrapartida de los cuestionamientos al principalismo bioético, es posible contextualizar los problemas respecto de sus condiciones reales de emergencia y resistir la importación acrítica de referencias teóricas procedentes de los centros hegemónicos de producción de conocimiento. Tales referencias teóricas promueven una interpretación aséptica de los conflictos morales y utilizan la bioética como herramienta de despolitización. La mirada crítica de los intervencionistas se vio favorecida, a partir de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (DUBDH) de la UNESCO (19 de octubre de 2005), por la incorporación en agenda de los problemas sociales, sanitarios y ambientales.

En los países latinoamericanos, la discusión bioética no puede obviar temas como la responsabilidad social del Estado en el funcionamiento de los sistemas de salud pública, la asignación, distribución y control de recursos, la organización y participación de las comunidades en la toma de decisiones, la adecuada preparación y distribución de recursos humanos según necesidades, la revisión y adecuación a las necesidades contextuales de los planes de estudio con que se forman los profesionales del área de salud y bienestar social, y el ajuste de los códigos de ética de las profesiones involucradas, entre otros aspectos que contribuyen a optimizar el funcionamiento del sector.

Tales problemas requieren de un trabajo de clarificación y definición de lo que los iniciadores del intervencionismo bioético consideran sus principales líneas de investigación, a saber: la revisión de los fundamentos epistemológicos y metodológicos para un estudio crítico –contrahegemónico– de la disciplina; el análisis de las situaciones emergentes (v. gr. utilización de nuevas tecnologías) y la

consideración de las situaciones persistentes (v. gr. pobreza, exclusión social, discriminación). Todo ello atendiendo, por una parte, a la relación abismal entre países centrales y periféricos con respecto a problemas de salud, alimentación, vivienda, educación, transporte; por otra parte, a una comprensión de la relación entre equidad e igualdad, que supone el reconocimiento de necesidades diferentes por parte de sujetos diferentes para alcanzar iguales objetivos de vida digna.

En relación con el primer problema, referido a la revisión de los fundamentos epistemológicos y metodológicos, esto es a la construcción de un marco teórico para la bioética de intervención, sus fundadores se declaran partidarios de una filosofía utilitarista consecuencialista, entendiendo que esta presenta las siguientes ventajas: por una parte, da prioridad a la toma de decisiones que favorecen al mayor número de personas, por el mayor tiempo posible, con las mejores consecuencias colectivas; por otra parte, favorece la búsqueda de soluciones contextualizadas viables en alianza con los sectores más frágiles de la sociedad; y finalmente, fomenta la revisión de dilemas persistentes como los que se plantean entre autonomía y justicia/equidad, individualismos y solidaridad, cambios superficiales y transformaciones permanentes, neutralidad y politización de los conflictos. Al mismo tiempo, afirman la corporalidad como materialización de la persona donde se articulan las dimensiones de lo físico, lo psíquico, lo social y ambiental, y es, por tanto, considerado como un “universal obvio”. Las necesidades de subsistencia constituyen el sustrato de las diferencias culturales. Las sensaciones de placer y dolor constituyen marcadores somáticos autorreguladores, indicadores para la intervención por cuanto reflejan satisfacción o insatisfacción de las necesidades, en relación con las condiciones sociales y económicas a las que están sometidas las personas, lo que involucra relaciones de poder y pone en evidencia la conjunción entre la política y los parámetros sensoriales. Sea cual sea el régimen político, es decir el tipo

de pacto social vigente, la bioética de intervención apela a los derechos humanos como matriz orientadora de la acción. Mediante la noción ilustrada de «ciudadanía expandida» –que asegura los derechos más allá de las garantías del Estado¹– se asegura la defensa de los derechos de primera generación, vinculados a la noción de persona; los de segunda generación, relacionados con las condiciones materiales (sociales y económicas) de la existencia, y los de tercera generación, relativos a la sustentabilidad de los recursos naturales, apuntando a la necesaria superación del paradigma antropocéntrico (*id.*, p. 163).

En síntesis, la bioética de intervención apuesta por la posibilidad de transformación de la *praxis* social, exigiendo “disposición, persistencia, rigurosa preparación académica, militancia programática y coherencia histórica” de quienes se dedican a ella, en la medida que se define como “colectiva, práctica, aplicada y comprometida con el «público» y con lo social”.

Categorías como liberación, responsabilidad, cuidado, solidaridad crítica, alteridad, compromiso, transformación, tolerancia y otras, además de los 4 P –prudencia (frente a los avances), prevención (de posibles daños e iatrogenias), precaución (frente al desconocido) y protección (de los más frágiles, de los desasistidos)– para el ejercicio de una práctica bioética comprometida con los más vulnerables, con la «cosa pública» y con el equilibrio ambiental y planetario del siglo XXI, empieza a ser incorporado por bioeticistas latinoamericanos en sus reflexiones, investigaciones y prácticas. (Garrafa, 2008, p. 163 y 164).

En un trabajo desarrollado en el marco del programa de posgrado en Bioética de la Facultad de Ciencias de la Salud, Cátedra UNESCO de Bioética de la Universidad de Brasilia, se establecen posibles aproximaciones entre la

¹ Recuérdese la noción kantiana de derecho cosmopolita universal (c .fr. Kant, 1987).

bioética de intervención y la pedagogía de la liberación desarrollada a partir de la propuesta de Paulo Freire. Se sostiene que ambas posiciones teóricas promueven la solidaridad como vehículo para la intervención y la transformación social. (Santos et al., 2014, p. 272-282). Se rescatan conceptos centrales de la *Pedagogía del oprimido* (Freire, 1970), tales como la consideración de los seres humanos como lo “inédito viable”, por tratarse de seres inacabados y abiertos a posibles transformaciones en orden a realizar la humanidad –“ser más”–. Esta tarea involucra doble trabajo: de crítica, por una parte, de la lógica de mercado, y de lucha, por otra parte, para modificar la normatividad resultante de aquella lógica.

La defensa de Freire, en este sentido –se afirma–, es la de una lucha solidaria por la superación de las «situaciones-límite» en las cuales las personas de humanizan, a la vez que construyen, individual y colectivamente, nuevos sentidos y formas de estar en el mundo. (*Id.*, p. 276).

Se retoma también la noción de “autonomía”, individual y colectiva, como resultado de un proceso continuo de “concienciación”; el cual es posible solo mediante una educación “problematizadora”. Esta no se agota en el mero adiestramiento, antes bien, se opone a él por cuanto procura superar la conciencia ingenua en favor de la “conciencia crítica”. Frente a una realidad opresora, se advierte la necesidad del “compromiso” con los demás y con la posibilidad de transformar los contextos desfavorables. Compromiso que conlleva una “responsabilidad” ética y social de trabajar por un mundo más justo, solidario y humano, donde los “condenados de la tierra” (Fanon, 1963) sean tratados como sujetos capaces de autonomía, libres de cualquier determinación que les impida “ser más”. En palabras de los autores:

Según la BI, la búsqueda de la inclusión del pensamiento de Freire en la Bioética puede contribuir para fundamentar las discusiones éticas en salud, favoreciendo medidas de

inclusión social y estimulando la construcción de sistemas sanitarios más adecuados y accesibles. O sea ayudando a crear ambientes públicos favorables a la concretización de realidades sociales más solidarias, con más calidad de vida para las poblaciones excluidas. [...] especialmente a partir de la DUBDH, la bioética *puede luchar por el empoderamiento, por la liberación y por la emancipación de los condenados de la tierra* (Garrafa, 2005, p. 131). (Satos et al. 2014, p. 280).

En efecto, dado que los seres humanos son sujetos históricos y que también el conocimiento es una producción histórica, y que ambos están movidos por el dinamismo de la praxis, es posible problematizar modelos éticos que tienden a la cristalización y liberarse de compromisos tácitos con formas de vida y de pensamiento colonizadores. En consonancia con la propuesta freiriana, la bioética de intervención incorpora en su discurso las categorías de “concienciación”, “solidaridad” y “compromiso”, rechaza la solidaridad asistencialista, en favor de una “solidaridad crítica” con asiento en la participación democrática, en vistas de un compromiso –una suerte de nuevo pacto descolonizador– con quienes son discriminados y estigmatizados para construir conjuntamente un mundo socialmente más justo.

Por otro lado, la bioética de intervención busca alternativas de fundamentación haciéndose cargo de conceptos tales como el de «buen vivir», o incorporando la noción de «colonialidad» como clave de interpretación de situaciones conflictivas. Respecto de lo primero, focaliza en el hecho de que el «buen vivir» –*Sumak Kawsay* (quichua), *Suma Qamaña* (aymará), *TekoPorã* (guaraní)– no está referido tanto a las riquezas materiales, como cuanto a las cosas producidas para la vida de las personas, lo que también incluye bienes no materiales y referenciales como el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, valores y códigos, relación con la naturaleza, visiones acerca del tiempo y del futuro. Tal concepto promueve una transformación del modelo de consumo y de los hábitos de conocimiento y valoración. Es superador del “vivir mejor” preconizado por la teoría

política neoliberal, porque, como lo señalaron X. Albó y F. Galindo (2012), este responde al modelo capitalista de consumo de mercancías, a costa de provocar desequilibrios ambientales y sociales. (Rivas Muñoz et al., 2015, p. 147). Pero, hay más que una simple diferencia: el «buen vivir» es incompatible con el “vivir mejor”, ya que este permanece dentro de la lógica pragmática del utilitarismo. No es posible compatibilizarlos, ni aun haciendo referencia a la afirmación de J. S. Mill acerca de que el fundamento de toda felicidad es “no esperar de la vida más que lo que la vida puede dar”. Frase con que en realidad se promueve la resignación de quienes no forman parte del “mayor número” y que, de hecho, constituyen la mayoría.

Respecto de lo segundo, es decir a la apelación a la colonialidad como clave de interpretación de situaciones conflictivas, se trata, según los autores, de ir más allá de la interdisciplina, para incorporar saberes ancestrales, que caen por fuera de las especialidades y experticia de la ciencia moderna. Lo cual es posible a través de un diálogo que permita “denunciar, desmitificar la imagen colonizada de la vida”, apuntando a una bioética más que interdisciplinar, intercultural (Nascimento, et al., 2011, p. 188; Rivas Muñoz, 2015, p. 148). Desde esta perspectiva, se registra que todo avance en el conocimiento proyecta la sombra de su propia ignorancia, esto es de todo lo que se desconoce –u olvida–, lo cual cobra particular importancia con relación a la responsabilidad por las futuras generaciones.

De esta manera, la bioética de intervención hace esfuerzos para ser considerada como una nueva corriente bioética latinoamericana que, junto a la bioética de protección (cf. Schramm y Kottow, 2001) y la bioética centrada en los Derechos Humanos Universales (cf. Tealdi, 2001), aportan a la solución de problemas persistentes en nuestras sociedades, los cuales requieren ser formulados y analizados desde perspectivas específicas y novedosas, como las movilizadas desde posiciones liberacionistas y descolonizadoras, reconociendo desde el inicio la existencia de

relaciones de poder que inciden en las prácticas y decisiones bioéticas. Pero insiste en la posibilidad de conjugar determinadas posturas del utilitarismo con otros criterios de fundamentación basados en los derechos humanos, el concepto de «buen vivir», la alternativa de la liberación y/o la decolonialidad en tanto claves de interpretación de los problemas; en un intento de salvar el “aparentemente insuperable” conflicto entre estas posiciones éticas, “al menos mientras se encuentre algo mejor”. (Rivas Muñoz, 2015, p. 164).

Ahora bien, como lo reconocen los mismos iniciadores de la bioética de intervención, una de sus debilidades consiste en buscar fundamentación al mismo tiempo en el utilitarismo y en los derechos humanos, posicionamientos teóricos y éticos poco compatibles entre sí (Rivas-Muñoz et al., 2015, p. 145). Siendo, además, la primera de estas posiciones abiertamente contraria a cualquier concepción que involucre las categorías de «buen vivir», de colonialidad o de liberación en la tradición latinoamericana, ya se trate de una pedagogía, una ética, una filosofía, una política o una teología de la liberación. Como teoría ética, el utilitarismo es consecuencialista, es decir que el discernimiento del correcto actuar encuentra sustento, no en el criterio formal de universalidad de los principios, sino en las consecuencias (posibles) de la acción según el criterio material del mayor beneficio para el mayor número. Desde esta perspectiva, al parecer, no se niega la universalidad de los derechos humanos, aunque estos son considerados desde la posición del egoísmo individualista (v. gr., el bienestar del otro me interesa en la medida que contribuye a mi propio bienestar). Si bien orientar los actos por sus consecuencias –en conformidad con una ética de mínimos como surge de planteos utilitaristas– permite mitigar la presión que ejercen los principios universales –propio de una ética maximalista–, sin embargo el respeto a los derechos humanos según la regla del mínimo individual, no equivale a un máximo social, por la sencilla razón de que “el

bien del mayor número” no es equivalente al “bien común”, “el mayor número” no son “todos”, lo cual se hace prácticamente evidente cuando se trata de resolver situaciones surgidas en contextos interétnicos o interculturales y en situaciones carenciales límites. En tales casos, son bienvenidos la solidaridad y el compromiso voluntario de cada uno como individuo, cuyo interés último es su propio bienestar; pero, desde el punto de vista de la coherencia ética y epistemológica, es necesario proceder a una radicalización de la crítica, en busca de mejores criterios de fundamentación de la bioética de intervención. La cuestión adquiere caracteres muy diferentes si se profundiza el análisis desde la perspectiva teórica de la ética de la liberación y/o en clave decolonial. Veamos.

En busca de “algo mejor”: críticas al utilitarismo

Si por un lado, como consecuencia del desarrollo del paradigma cientificista moderno se opera la reducción de todo criterio de verdad al de la objetividad y eficacia científico-tecnológica, entonces resulta desacreditada la capacidad de los enunciados valorativos para expresar normas y valores objetivos; y si por otra parte, con la pretensión de disminuir las ambiciones totalizadoras de la metafísica, se apela a una forma debilitada de la razón, que no alcanza para llevar adelante una crítica de esas mismas pretensiones y, a la vez, resignificar y/o fundamentar nuevos valores y criterios normativos; entonces, cabe preguntarse ¿cuáles son las posibilidades de discernir y dar razón de las normas y valores orientadores de nuestras acciones cotidianas?, ¿cuál es la razonabilidad de ciertas decisiones que afectan las posibilidades de muchas personas para desarrollar una vida digna, cuando no la propia posibilidad de vivir?, ¿cómo ponderar y diferenciar entre planes de acción mejores, peores o medianos?, ¿con qué criterio preferir un curso de acción a otro?,

en fin ¿sobre qué principios fundar nuestras decisiones de intervenir (en el sentido de la bioética de intervención)?

Entre las posiciones éticas contemporáneas más representativas dentro del actual debate de la filosofía moral, se encuentran, por una parte, las éticas comunicativas y las neocontractualistas, que retoman, cada una desde una óptica diferente, la tradición moderna del formalismo kantiano. Por otra parte, las éticas comunitaristas, que se apoyan en la tradición abierta por Aristóteles en sus escritos sobre ética y política, proseguida en la modernidad por Hegel. Finalmente, las actuales éticas utilitaristas, encuentran asidero en cierta línea de la tradición liberal moderna de J. Bentham y J. Stuart Mill. Nos detendremos en esta última.

El utilitarismo constituye, en sus múltiples variantes, la mayor contribución de habla inglesa al mundo de la teoría moral y política. Se ha sostenido que la teoría utilitarista ayuda a esclarecer puntos oscuros y a poner orden en el lenguaje moral, así como a la construcción de sistemas normativos que permiten superar falacias y errores lógicos. Como doctrina ético-política, el utilitarismo tuvo extraordinaria aceptación, promediando el siglo XX, coincidentemente con la puesta entre paréntesis de las éticas normativas, a raíz de la dificultad para determinar la verdad o falsedad de los enunciados morales, por la insuficiente diferenciación entre los criterios de verdad y rectitud propios del conocimiento científico y práctico, respectivamente². Asimismo, el punto de vista del utilitarismo estuvo muy presente en las controversias más acuciantes de la Ética aplicada. Desde la aparición del libro *Teoría de la Justicia* de Rawls, que propone una alternativa a esta concepción de la ética, es mucho lo que se ha escrito a favor y en contra, por unos y otros (cf. Guisan, 1992, pp. 269-295).

² En el marco de ciertas líneas del análisis filosófico, se consideró que los enunciados normativos eran pseudoproposiciones, por no estar referidos al mundo objetivo y, por tanto, no sería posible determinar su verdad o falsedad según un criterio lógico binario.

En nuestros días, tal como se da en los países centrales, la polémica gira en torno a si el utilitarismo implica restricciones incompatibles con los derechos individuales y el principio de justicia; o si estos principios solo pueden ser sancionados en la medida que contribuyan a la promoción de la felicidad personal y colectiva.

Los antecedentes del utilitarismo pueden remontarse hasta la antigüedad clásica; así, por ejemplo, se ha señalado que Horacio –poeta latino que vivió en el siglo I a. C.– consideraba que la utilidad era no solo un medio, sino un fin al que deben subordinarse la equidad y la justicia. En el siglo XVIII, con Helvetius, se sientan las bases doctrinarias del utilitarismo al establecer el principio de felicidad, entendido como la tendencia a promover el placer y evitar el dolor. Jeremy Bentham lo denomina principio de interés y lo aplica a la resolución de problemas éticos. En 1762 habría aparecido, por obra de Joseph Priestley, la consigna característica del Utilitarismo en el ámbito ético-político: “la mayor felicidad para el mayor número”. John Stuart Mill, sucesor de Bentham, se pregunta ¿qué bienes se derivan de la doctrina benthamiana para el individuo y cuáles para la sociedad? Para J. S. Mill, la moralidad consiste en dos partes: la auto-educación y la regulación de las acciones externas.

De acuerdo con sus actuales defensores, entre ellos el neopositivista Moritz Schilick, todas las argumentaciones éticas que se han dado a lo largo de la historia, incluso las antiutilitaristas, se han hecho al tenor de dos grandes principios utilitaristas, que constituyen las dos caras del principio de mayor felicidad:

- la felicidad (en esta u otra vida) es el valor más importante a nivel individual;
- la utilidad general o bien común o bienestar colectivo es la meta deseable en el quehacer de los gobiernos y los políticos.

No obstante, existen malos entendidos o esclarecimientos insuficientes, como por ejemplo ¿qué se entiende por “felicidad”? ¿y por “utilidad”? ¿cómo se vinculan entre sí?, ¿es pertinente la consideración de “utilidad” en el sentido pragmático común de bienes groseramente materiales?

Al margen de coincidencias parciales con el hedonismo y el eudemonismo clásicos, el utilitarismo presenta como novedad, a partir de J. Bentham, cierto componente reformista, inconformista: toda ley que limite las libertades humanas es indeseable. Pero, esto es afirmado no en virtud de supuestos derechos naturales anteriores a las decisiones humanas, sino atendiendo a que las decisiones humanas deben hacerse sin interferencia de prejuicios y mistificaciones, basándose en la defensa de la libertad y tomando en cuenta las consecuencias benéficas que de ella se derivan. Precisamente esta última característica permite ubicar al utilitarismo entre las teorías éticas consecuencialistas.

Cabe cierta cuota de desconfianza acerca de las consecuencias indeseables que para un individuo particular pudieran derivarse de una concepción de la moral a la que parece importarles la “suma” de felicidad conseguida más que su “justa distribución” o el respeto debido a la dignidad de las personas, a su seguridad e inviolabilidad como agentes morales. Es preciso que existan, por motivos de la felicidad general, ciertas normas que no puedan ser violadas y que garanticen la vida, la libertad y la dignidad. Cabe en este sentido tener en cuenta la distinción hecha por Mill entre *happiness* = felicidad moral, y *content* = conformidad con lo establecido. Desde la última acepción, se promueve el conformismo como actitud individual, aun frente a situaciones de injusticia social evidentes, como ha sucedido por ejemplo durante las dictaduras militares en América Latina, o como sucede hoy con los migrantes en los países centrales, o con el déficit de reconocimiento a las culturas originarias, o con el sometimiento de la mujer por parte de la mirada androeurocentrada.

En cuanto a sus premisas, podría decirse que el utilitarismo parte de un hedonismo psicológico, que considera que el ser humano obra según el principio de maximizar su placer y minimizar su dolor; pasando a un hedonismo ético, que admitiría dos variantes: una es el hedonismo ético egoísta, que considera como deber de cada quien la búsqueda de la propia felicidad; la otra es el hedonismo ético universal, que considera que es deber de todo ser humano ocuparse imparcialmente y al mismo tiempo, tanto de la promoción de su felicidad personal como del incremento del bienestar general de todos los seres (humanos y capaces de sentir), contribuyendo al logro de la mayor felicidad total.

Los pasos lógicos a seguir según el principio utilitarista serían:

- todo el mundo desea su felicidad (hedonismo psicológico);
- es deseable que todo el mundo busque su felicidad (hedonismo ético egoísta);
- es deseable que todo el mundo busque la felicidad de todo el mundo (hedonismo ético universal).

Este razonamiento ha sido objeto de una doble crítica: parece ilegítimo pasar de lo deseado a lo deseable, ya que lo primero pertenece al mundo de los hechos, mientras que lo segundo pertenece al terreno de las valoraciones –es un caso de falacia naturalista de la que habla Moore (1903)–; por otra parte, el pasaje de b) a c) constituye un caso de falacia de composición, consistente en predicar como verdadero algo de un todo a partir de haberlo comprobado de una o varias de sus partes. También se ha señalado cierta dificultad para pasar de a) a c); efectivamente, parece que de un hedonismo psicológico puro solo se puede pasar a un hedonismo ético egoísta; para llegar al hedonismo ético universal, es necesario un complemento tal como el principio de la distribución justa o correcta de la felicidad. En la

concepción de J. S. Mill, empero, la búsqueda de la propia felicidad contempla la empatía que nos mueve a gozar con la búsqueda de la felicidad ajena. El pasaje de a) a c) se daría, por tanto, en forma natural o espontánea.

También ha sido acusado el utilitarismo de ser una ética de la responsabilidad con olvido de la ética de principios. Es decir que en la determinación de lo bueno predomina el criterio de las consecuencias benéficas de las acciones, antes que la fundamentación de las mismas en principios o valores universalmente válidos. En un intento de salvar esta objeción, se ha insistido en la necesidad de distinguir entre el utilitarismo del acto y el de la regla. Según el primero, a la hora de determinar la bondad o maldad de una acción solo se toman en cuenta las consecuencias derivadas directamente de esa acción con prescindencia de reglas y principios. El segundo, en cambio, toma en consideración las consecuencias que se originan de la aplicación habitual de la regla bajo la que se subsume el acto determinado. De este modo, el utilitarismo de la regla, a su modo, concedería importancia a los principios.

Entre los reproches más recientes al utilitarismo se cuentan los de Rawls, que apuntan como consecuencia negativa la inequidad resultante de la aplicación de la máxima de la mayor felicidad para el mayor número; asimismo, Dworkin (1984) se ocupa de marcar la no consideración de todos por igual; mientras Nozick (1988) sostiene que el utilitarismo impone sacrificios a las minorías en beneficio de las mayorías.

De hecho, los problemas de la distribución equitativa de la felicidad y la preocupación por salvaguardar los derechos de todos los individuos, principalmente de las minorías, constituyen los ejes de las críticas contemporáneas. Frente a esto, se ha sostenido que las distancias entre las éticas de principios, como la kantiana, y las de consecuencias, como el utilitarismo, se podrían acortar si se toma en cuenta el utilitarismo de la regla, presente en J. S. Mill, y se

lo amplía debidamente haciendo explícito el principio de la justa distribución de la felicidad (Brandt, 1982).

A pesar de que el utilitarismo carece de una fundamentación suficientemente adecuada, su éxito obedece a que conjuga elementos racionales –como el principio de utilidad– y elementos empíricos –como el conocimiento de los efectos sociales de una acción–; a ello, se suma el hecho de que los deberes morales que propone coinciden con las convicciones morales más usuales.

Hemos señalado las críticas al utilitarismo como doctrina ética surgidas en ámbitos académicos de los países centrales de Europa y Estados Unidos. Pero ¿cuál es la lectura que de este posicionamiento ético se realiza desde los países periféricos o desde la periferia del primer mundo? ¿Existen propuestas alternativas? ¿Cuál es su fundamentación?

Enrique Dussel: una crítica al utilitarismo desde la ética de la liberación y la propuesta de un principio material universal

A nuestro juicio, las críticas más contundentes al utilitarismo proceden de las elaboraciones latinoamericanas de la teoría ética, las cuales tienen una importante inserción en el terreno de la Ética social, cuya tradición se remonta al menos hasta el siglo XIX (Arpini, 2005). Entre los desarrollos contemporáneos de mayor relevancia, cabe mencionar autores tales como Arturo Andrés Roig (2002), Franz Hinkelammert (1998) y Enrique Dussel (1998). Nos ocuparemos de este último, especialmente de su crítica al utilitarismo y su caracterización del principio material universal de la ética.

El proyecto de una ética de la liberación propuesto por Enrique Dussel plantea un ejercicio de la crítica ética que parte de la afirmación de la dignidad de la vida de la víctima,

del oprimido o el excluido, de acuerdo con el principio de “la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad” (Dussel, 1998, p. 91); tal principio tiene pretensión de universalidad, al mismo tiempo que reconoce las diversas maneras, culturalmente determinadas, de realizar la «vida buena». En esta línea, lleva adelante una revisión crítica del utilitarismo, al que considera como una ética material unilateral, que se fortalece en un contexto histórico particular, de finales del siglo XVII, cuando las principales ciudades inglesas se constituyeron en centros mercantiles hegemónicos del sistema-mundo, con capacidad de gestionar las periferias de América latina, Asia, África y Europa oriental. En tal contexto y en relación con el debate filosófico del momento entre racionalistas y empiristas, Bentham propone una ética utilitarista que considera la corporalidad como asiento del sufrimiento y del placer.

Según Dussel, el utilitarismo puede ser considerado como un neoestoicismo consecuencialista, por cuanto procura el manejo de la propia subjetividad, de las pasiones que perturban la vida, a través del control de los medios dirigidos afines; esto es, la autoeducación y la regulación de las acciones externas de J. S. Mill. Así, se obtiene cierta disciplina de las decisiones, acciones y de sus consecuencias. Dicho de otra manera, mediante el disciplinamiento se simplifica el orden moral y se obtiene el control racional sobre el orden material: la economía de mercado, la política interna y colonial, la estrategia militar, etc. Se apela a la “divina providencia” como una referencia externa al orden moral, que permite conciliar eficazmente la conducta individual egoísta con el bien común social. El principio de la felicidad como criterio moral, en sus diversas formulaciones³, es sin embargo, para Dussel, “un criterio determinado

³ Hutcheson: “la mejor nación es la que proporciona la felicidad más grande al mayor número, y la peor es la que ocasiona miseria en forma semejante”; Bentham: “la mayor felicidad del mayor número es la medida del bien y del

por una felicidad alcanzada como cumplimiento de las preferencias de consumo, por elección de la utilidad (determinada por el «deseo» del comprador), dentro del mercado capitalista” (*id.*, p. 109).

Pueden señalarse, según el autor, las siguientes dificultades en relación con el utilitarismo: en primer lugar, la ambigüedad del significado hedonista del concepto de felicidad desde un punto de vista cualitativo, ni J. Bentham, ni J. S. Mill terminan de discernir acerca de su carácter corporal o mental, egoísta o comunitario. En segundo lugar, la imposibilidad empírica de realizar un cálculo hedonista estricto: ¿cuál sería el criterio: duración, intensidad, pureza, proximidad, eficacia, o alguna sutil combinación de ellos? En tercer lugar, la dificultad para verificar el pasaje de lo individual a lo colectivo, pues lo que es causa de felicidad para uno, ¿lo es para todos?, y viceversa, lo que provoca la felicidad colectiva, ¿la asegura igualmente para cada uno? La cuarta dificultad surge de constatar que la felicidad como fin de un cálculo estratégico se alcanza mediante la satisfacción de las preferencias en el mercado, por la distribución capitalista de los bienes. O sea que el capital es la condición necesaria, *a priori*, de la felicidad en cuanto fin ético. El mercado capitalista está siempre presupuesto en la ética utilitarista.

Para el utilitarismo –afirma Dussel– la felicidad (o el placer) no dice relación a un criterio universal objetivo material de producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano, [...] se mueve en un círculo abstracto de la razón instrumental, donde el fin es la felicidad, y donde los medios para alcanzarla son calculados formalmente,

mal”; Stuart Mill: “la creencia que acepta como fundamento de la moral la utilidad o el principio de mayor felicidad sostiene que las acciones son buenas proporcionalmente a su tendencia a promover la felicidad, [y son] malas conforme a su tendencia a producir lo contrario a la felicidad. [...] La felicidad es el único fin de la acción humana y su impulso es la prueba mediante la cual se juzga *toda conducta humana*; de lo cual necesariamente se deduce que debe ser el *criterio de moralidad*”.

pero siempre dentro del mercado capitalista como horizonte. No se descubre todavía un principio material universal de la ética, sino la mera felicidad subjetiva (aunque material) del consumidor. (*Id.*, p. 110).

Es pertinente diferenciar, como lo hace Dussel siguiendo la distinción que encuentra en Marx (Manuscrito del 44), dos sentidos de “material”; en un caso, referido a la mera materialidad física, y en otro, concerniente al contenido. “Nos interesa preferentemente la «materia» como «contenido» en ética (se trata de una ética de contenidos)”, aclara el filósofo argentino-mexicano. (*Id.*, p. 161). En este sentido, la vida humana es el criterio de contenido del principio material universal de la ética. Los fines son puestos desde las exigencias de la vida humana, en la medida que esta es el modo de realidad del sujeto ético. La vida humana –y en sentido más amplio, la «vida»– fija los límites de su vulnerabilidad y exige ciertos contenidos: temperatura, humedad, alimentos, comunidad, libertad, valores, identidad, plenitud, etc.

En efecto, el criterio de «la mayor felicidad para el mayor número» se refiere exclusivamente al momento de la distribución económica de bienes materiales desde el mercado. Pero en un mundo donde la riqueza (felicidad) está concentrada, las mayorías están lejos de recibir la cantidad y calidad de bienes necesarios para alcanzar no ya su felicidad, ni siquiera para satisfacer las necesidades de reproducción de la vida, siendo esta el criterio de contenido de la moral.

No obstante, hay que reconocer al utilitarismo cierta sensibilidad al reconocer la relación entre ética y economía, promoviendo desde el punto de vista ético la «benevolencia universal», aunque movilizada desde el punto de vista económico por el «propio interés». Esto es que «el egoísmo de cada uno promueve ventajas comunes», o bien que «los vicios privados hacen la prosperidad pública»,

como sostuvo Bernard Mandeville (1982)⁴. El egoísmo es el modelo exigido por la competencia de mercado, que Adam Smith proyecta como si fuera «natural», pasando del nivel ético al de las instituciones económicas y políticas concretas. Con lo cual el criterio de felicidad concluye por determinar la bondad de dichas instituciones.

Dussel recuerda que el utilitarismo, y en particular la doctrina de Bentham, fue una referencia frecuente de intelectuales y dirigentes latinoamericanos del siglo XIX, v. gr., el argentino Bernardino Rivadavia, el colombiano Francisco de Paula Santander, el guatemalteco José del Valle, quienes usaron sus principios para formular las legislaciones del momento. Lo cual se explica por el hecho de que tanto Bentham como J. S. Mill entendían que solo con una democracia social, con una legislación económica adecuada, se podían realizar los intereses de la felicidad, no así con la legislación colonial, que beneficiaba a las minorías dirigentes en perjuicio de las mayorías sometidas, tanto en la península como en ultramar. Con lo cual, se favoreció la ruptura del lazo colonial, pero solo para establecer nuevos lazos de dependencia neocolonial. En el mundo globalizado de la posguerra fría, la mayoría de la humanidad, que se agolpa en las periferias, sufre el efecto traumático de una estructura ético-económico-política injusta. Razón por la cual el tema central de una ética de la liberación no es la felicidad, sino la «infelicidad» de la víctima, su miseria, tormento, embrutecimiento. En síntesis, para Dussel:

El utilitarismo indica la importancia de un aspecto del criterio material subjetivo: la felicidad (momento que las morales formales actuales niegan sin matices); pero no ha alcanzado a definir un criterio (que será para nosotros la «vida humana»

⁴ Cf. Mandeville, Bernard (1982), *La fábula de las abejas: investigación sobre el origen de la virtud moral*, México, Fondo de Cultura Económica. Ver también Mayos, Gongal (1994), «La fábula de las abejas. Deconstruyendo a Mandeville», en: M.J. Rodríguez, E. Hidalgo y C.G. Wagner (eds), *Roles sexuales: la mujer en la historia y la cultura*, Madrid, Ediciones clásicas, pp. 191-210.

concreta) que subsuma los otros aspectos materiales (tales como los valores, la lógica de las pulsiones, etc.) y que pueda darse o desarrollarse como un principio ético universal. (*Id.*, p. 113).

Como ya se adelantó, la «vida humana» es el modo de realidad del sujeto ético, que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines, que son «puestos» desde las exigencias de la vida humana.

El criterio material, la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, es universal y comunitario, hace referencia a una comunidad de vida. “Es la vida que produce la vida” (vida genérica según Marx). Tal criterio instaaura el principio material universal de la ética, cuya formulación, según Dussel, reza:

El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una «vida buena» cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad. (*Id.*, p. 140).

Los autores latinoamericanos mencionados al principio de este apartado –Hinkelammert, Roig– también afirman la «vida», «la vida digna», las «necesidades de la vida», como criterios de contenido de una ética para los tiempos que corren. Consideramos que vale el intento de profundizar en esta línea de trabajo en vistas de una fundamentación consistente de la bioética de intervención.

Bibliografía

- Albó, X. y Galindo, F. (2012). *Interculturalidad en el desarrollo rural sostenible. El caso de Bolivia: pistas conceptuales y metodológicas*. La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).
- Arpini, A. M. (2005). “Ética Social”, en: Salas Astraín, Ricardo, (Coordinador Académico), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Vol. I, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez, pp. 327-339.
- Beauchamp, T. y Childress, J. (2001). *Principles intervenci of Biomedical Ethics*. New York, Oxford University Press.
- Bentham, J. (1780). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, privately printed. Consultado el 24/08/2015 en: <https://bit.ly/33XVoS5>
- Brandt, R. B. (1982). *Teoría Ética*. Traducción de Esperanza Guisán. Madrid, Alianza.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. México, CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, Prometeo.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.
- Dworkin, R. (1984). *Los derechos en serio*, traducción de Marta Guastavino, prólogo de A. Calsamiglia, Barcelona, Ariel.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica. [Primera edición en francés: 1961].
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*, Montevideo, Tierra nueva.
- García Banderas, A. (2011). “Bioética de intervención”, Sociedad ecuatoriana de bioética. Consultado el 15/01/2016 en: <https://bit.ly/3mVBkIu>

- Garrafa, V. (2005), "Da bioética de princípios a uma bioética interventiva", en *Revista Bioética*, Brasília, DF, v. 13, n. 1, pp. 125-134.
- Garrafa, V. y Porto, D. (2003), "Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice, en: *Bioethics*, Oxford, v. 17, n.o 5/6, pp. 399-416.
- Garrafa, V. y Porto, D. (2008). "Bioética de intervención", en: Tealdi, Juan Carlos (Director), *Diccionario latinoamericano de bioética*, Bogotá, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, UNESCO, Universidad Nacional de Colombia, pp. 161-164.
- Guisán, E. (1992). "Utilitarismo", en: Camps, Victoria, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón, *Concepciones de la ética*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Vol. 2. Madrid, Trotta, pp. 269-295.
- Hinkelammert, F. (1998). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, San José de Costa Rica, Departamento Ecueménico de investigaciones.
- Kant, I. (1987). "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita". Roldán Panadero, C. y Rodríguez Aramayo, R. (trads.). Madrid, Tecnos.
- Mandeville, B. (1982). *La fábula de las abejas: investigación sobre el origen de la virtud moral*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Mayos, G. (1994). "La fábula de las abejas. Deconstruyendo a Mandeville, en: Rodríguez, M.J.; Hidalgo, E. y Wagner C. G. (eds), *Roles sexuales: la mujer en la historia y la cultura*, Madrid, Ediciones clásicas, pp. 191-210.
- Mill, J. S. (1863). *Utilitarianism*, Consultado el 15/08/2015 en: <https://bit.ly/331nnRp>.
- Moore, E. G. (1903). *Principia ethica*, Cambridge University Press. Consultado el 15/08/2015 en: <https://bit.ly/3j3kDJ7>.
- Nascimento, W. F. y Garrafa V. (2011). "Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade", en: *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v.

- 20, n.º 2, pp. 287-299. Consultada el 15/01/2016 en: <https://bit.ly/3097fvD>.
- NOZICK, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Pfeiffer, M. L. (Ed.). (2004). *Bioética ¿Estrategia de dominación para América Latina?*, Buenos Aires, Ediciones Suárez.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*, Traducción de María Dolores González, Madrid, Fondo de Cultura Económica. (Primera edición en inglés: 1971).
- Rivas-Muñoz, F., Garrafa V., Ferrerira Feitosa, S. y Do Nascimento, W. F. (2015). "Bioética de intervención, interculturalidad y no-colonialidad", en: *Saude Soc.* São Paulo, v. 24, supl. 1, pp. 141-151.
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (Ediunc).
- Santos, I. L., Shimizu H. E. y Garrafa, V. (2014) "Bioética de intervención y pedagogía de la liberación: aproximaciones posibles", en: *Revista Bioética*, n.º 22 (2), pp. 272-282, consultado el 09/07/2016 en: <https://bit.ly/3382BzX>.
- Schramm, F. R. y Kottow, M. (2001). "Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas", en: *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 17(4):949-956, julio, pp. 949-956. Consultado el 12/02/2016, en: <https://bit.ly/30biiEx>.
- Schilick, M. (1939). *Problems of Ethics*, New York, Prentice Hall, disponible en: <https://bit.ly/3j43Wgz>.
- Tealdi, J. C. (2001). "Bioética y derechos humanos en América Latina", Conferencia en el V Encuentro Nacional de Comités de Ética de la Salud y Reunión Regional de Ética, Derecho y Ciencia, Buenos Aires, Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires. Consultado 12/02/2016, en: <https://bit.ly/3ctD8E0>.
- Tealdi, J. C. (Dir.) (2008). *Diccionario latinoamericano de bioética*, Bogotá, Red Latinoamericana y del Caribe de

Bioética, UNESCO, Universidad Nacional de Colombia, disponible en: <https://bit.ly/2ExvlbB>.

Tealdi, J. C. (2010), "Dignidad humana y bioética. Universalidad y fragmentación de la moral", en AA. VV., *La dignidad humana. Filosofía, bioética y derechos humanos*, Ministerio de Justicia, Colección: Derechos Humanos para Todos, Serie: Debates y Nuevos desafíos, Buenos Aires.

UNESCO (2005), *Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos*, consultado el 06/07/2016 en: <https://bit.ly/332di6J>.

Justicia, diversidad, reconocimiento

Valga la siguiente advertencia: escribimos este trabajo durante el caluroso verano mendocino transcurrido entre 2008 y 2009, con el propósito de llevar adelante una reflexión que nos permitiera comprender situaciones de injusticia que se producen por déficit de igualdad y reciprocidad en la dimensión material y simbólica. La reflexión estuvo motivada por hechos, informes y declaraciones que habían tenido lugar durante 2008 y en los años inmediatos anteriores. Después de más de diez años, al revisar el texto en vistas de la presente publicación, tuvimos como primera impresión que los ejemplos y los documentos citados ya eran viejos. Sin embargo, una lectura más detenida nos permitió advertir que en realidad los casos referidos resultaban paradigmáticos. Podíamos reemplazarlos por acontecimientos muy recientes, que se sucedieron durante 2019: en Bolivia, Brasil, Ecuador, Chile, Puerto Rico, los reclamos de las comunidades Mapuches o Qom, las luchas por “ni una menos”, las movilizaciones en defensa del agua, los reclamos por los desastres de los incendios en el Amazonas, por mencionar algunos de los que tuvieron mayor difusión; y sin embargo su significación en relación con las injusticias por desigualdad y/o por menosprecio de las diferencias se mantiene. Tampoco resultan ajenas a estas reflexiones situaciones de injusticia que viven los sectores más desprotegidos de nuestras sociedades en el momento que esto escribimos. Nos referimos a la situación de “aislamiento preventivo obligatorio” por causa de la COVID-19. La pandemia ha producido un quiebre en las rutinas de la vida cotidiana que acontece en condiciones de agudas desigualdades sociales, marginación, racialización, menosprecio, violencia de género, estigmatización de las diferencias. Todas ellas no son, ni en lo fundamental, ni en lo estructural, diferentes

a los casos que ilustran el texto original. Por esta razón, decidimos mantener los ejemplos, así como las referencias documentales de la primera versión. Entre ellas, especialmente, quisimos mantener las referencias a los documentos de la UNASUR. Pues aunque la oleada neoliberal en el continente parece haberlos echado en el olvido, consideramos que se trata de un valioso intento de integración en la diversidad, que debe ser continuado, completado, mejorado. Hecha la advertencia, reproducimos con pocas modificaciones nuestro trabajo.

Proponemos una reflexión sobre la justicia con el propósito de alcanzar una mejor comprensión de las situaciones de injusticia que abundan en nuestro mundo globalizado. Tomamos como movilizadores de esta reflexión dos situaciones acontecidas en 2008, una reflejada en el *Informe sobre el trabajo en el mundo* de la OIT, la otra referida a los acontecimientos de Pando, Bolivia, en el mes de setiembre. También apelaremos a dos declaraciones recientes, la primera es la realizada por la UNESCO en 2001 sobre diversidad cultural y la segunda, de diciembre de 2006, es la *Declaración de Cochabamba*, que dio lugar al surgimiento de la Unión de Naciones de América del Sur (UNASUR). Para orientar la reflexión, apelamos también a referentes teóricos que analizan el problema de la justicia en su dimensión social, política y económica. Nos remitimos especialmente a la concepción clásica de Aristóteles y a las consideraciones más recientes de John Rawls y Amartya Sen. Por otra parte, para trabajar el problema del reconocimiento de la diversidad, poniéndolo en relación con formas de vida compatibles con la democracia, nos apoyamos tanto en autores europeos, v. gr., Axel Honneth, como latinoamericanos, v. gr., Franz Hinkelammert, Arturo Roig, Yamandú Acosta, Raúl Fornet Betancouert, entre otros.

Primera situación

El *Informe sobre el trabajo en el mundo 2008*, de la OIT, sobre *Desigualdades de renta en la era de la finanza global*, sostiene que si bien el empleo mundial aumentó el 30 % entre los años 1990 y 2007, al mismo tiempo se amplió la brecha de ingresos entre hogares ricos y pobres. La brecha entre el 10 % de los asalariados con ingresos más altos y el 10 % con los más bajos aumentó en un 70 % para los países de los cuales hay datos. Comparado con períodos anteriores de expansión, los trabajadores recibieron una cuota menor de los frutos del crecimiento económico, dado que la participación de los salarios en el ingreso nacional disminuyó en la gran mayoría de esos países. Este incremento de la desigualdad de ingresos es anterior a la actual crisis y debe ser considerado como un elemento estructural, no coyuntural de la misma:

La actual desaceleración de la economía mundial [dice el informe] afecta de manera desproporcionada a los grupos de bajos ingresos. Esto ocurre después de una larga fase de expansión, en la cual la desigualdad de ingresos ya estaba aumentando en la mayoría de los países. (Informe OIT, 2008).

Por otra parte, continúa el informe:

Los estudios muestran que el conflicto social crece cuando se percibe que las desigualdades aumentan de manera excesiva. El apoyo de la sociedad a las políticas que favorecen el crecimiento disminuiría si los grupos de bajos ingresos y la clase media perciben que estas políticas hacen poco para mejorar su situación o la de sus familias, mientras que benefician a los grupos de altos ingresos. Las encuestas apuntan a una disminución de la tolerancia entre los entrevistados en relación a la creciente desigualdad. (Resumen Pre edición, 2008: 2).

Los pronósticos señalan que esa desigualdad continuará en aumento, asociado a tasas de delincuencia más altas, disminución de las expectativas de vida, y en el caso de los

países pobres, malnutrición y aumento de la probabilidad de que los niños se vean obligados a abandonar la escuela para trabajar. (*Informe sobre el trabajo en el mundo 2008: Desigualdades de renta en la era de la finanza global [World of Work Report 2008: Income inequalities in the age of financial globalization]*, Instituto Internacional de Estudios Laborales, Oficina Internacional del Trabajo (OIT), Ginebra, 2008).

El informe hace patente una situación de injusticia por desigualdad en los ingresos que es preocupante. Pero se torna más compleja y alarmante cuando esos resultados se cruzan con las cifras proporcionadas para América Latina por los informes sobre el desarrollo humano de la ONU; los cuales muestran que los pueblos indígenas se encuentran sistemáticamente por debajo de los promedios nacionales en materia de salud, educación, vivienda, empleo y bienestar social. Ello sumado a la progresiva destrucción de medio ambiente y del hábitat en aras de intereses económicos privados transnacionales en el marco de la globalización neoliberal. Si tal desigualdad puede ser considerada, de suyo, como una relación injusta (cf. Aristóteles), la relación se torna doblemente injusta cuando en su base encontramos situaciones de no reconocimiento de la diversidad (social, étnica, cultural, de género).

Segunda situación

Frente a las acciones de violencia, provocación y desacato a las instituciones democráticas y al orden jurídico boliviano, que tuvieron su punto de mayor fanatismo y violencia en la Masacre de Pando, el 11 de setiembre de 2008 –con un saldo de 25 muertos, 37 heridos por impacto de bala y 106 desaparecidos¹–, los presidentes de los países integrantes de la UNASUR, reunidos en Santiago de Chile, hicieron pública, el 15 de setiembre de 2008, la Declaración de La Moneda; en la cual:

¹ Según algunos periódicos, el número de muertes podrían ascender a 70.

[...] hacen un llamado a todos los actores políticos y sociales involucrados a que tomen las medidas necesarias para que cesen inmediatamente las acciones de violencia. ...expresan su más firme condena a la masacre que se vivió en el Departamento de Pando y respaldan el llamado realizado por el Gobierno boliviano para que una comisión de UNASUR pueda constituirse en ese hermano país para realizar una investigación imparcial que permita esclarecer, a la brevedad, este lamentable suceso y formular recomendaciones de tal manera que garantice que el mismo no quede en la impunidad. (<https://bit.ly/3kibHA1> [18/10/2008]).

Se trata de un conflicto de base material, económica, a raíz de intereses contrapuestos respecto de la distribución de la riqueza. Pero, además, el conflicto puso en evidencia el odio racial, la discriminación cultural, la intolerancia de las diferencias, la insolidaridad. En otras palabras, nos encontramos con una situación de injusticia por desigualdad económica, agudizada por la intransigencia frente a la diversidad étnica y cultural.

¿Qué reflexión surge de las dos situaciones expuestas? Podemos, por lo pronto, señalar dos cuestiones: primero, la necesidad de no asimilar diversidad a desigualdad. Son relaciones diferentes, aunque suelen encontrarse superpuestas y potenciadas en sentido negativo, es decir en el sentido de provocar situaciones de mayor injusticia. Segundo, si aceptamos que tanto la desigualdad como el no reconocimiento de la diversidad son situaciones de injusticia, necesitamos entonces aclarar en qué sentido se habla de injusticia en uno y otro caso.

Comencemos por diferenciar entre injusticias por desigualdad e injusticias por no reconocimiento de la diversidad. Cuando se habla de desigualdad se alude principalmente –aunque no exclusivamente– a la posesión y/o disposición de recursos materiales y bienes, necesarios para la satisfacción de las necesidades de sujetos sociales, ya sea individual o colectivamente, a la utilización y mejoramiento de esos recursos y a la transmisión de los usos vinculados

a ellos. Cuando, en cambio, se habla de diversidad, se hace referencia especialmente –aunque no únicamente– a la dimensión simbólica, a las creencias, ritos y costumbres vinculados a la reproducción y conservación de la vida, a las relaciones de los hombres con la naturaleza, con otros hombres y con los objetos de la cultura. En sentido estricto, no sería posible separar lo desigual de lo diverso. Se lo hace analíticamente, a los efectos de comprender una noción ampliada de justicia (e injusticia), no reducida exclusivamente a los problemas de redistribución equitativa de los bienes y a los procedimientos e instituciones socialmente generados para tal fin.

Antes de profundizar la reflexión, completamos el panorama con la presentación de dos declaraciones:

Primera declaración

La Declaración Universal de la UNESCO sobre Diversidad Cultural, puesta en vigencia en 2001, titula su primer artículo con la siguiente frase: “La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad”, y explica a continuación:

La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y pluralidad de las identidades que caracterizan a los grupos y sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras. (UNESCO, Declaración Universal sobre Diversidad Cultural, Art. 1).

El artículo tercero sostiene que la diversidad cultural es factor de desarrollo por cuanto amplía las posibilidades de elección, entendiendo al desarrollo no solo como crecimiento económico, sino como medio de acceso a una

existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria.

Además, en el artículo cuarto se afirma que los derechos humanos son garantes de la diversidad cultural:

La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Ella supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en especial los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos indígenas. Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance. (UNESCO, Declaración Universal sobre Diversidad Cultural, Art. 4).

Se trata de una declaración universal y por lo tanto pone de manifiesto un criterio ético-axiológico orientado en el sentido del *deber ser*, el cual funciona como criterio regulador de decisiones y acciones a seguir. Existen, no obstante ciertos desafíos. Por una parte, se ha cuestionado la universalidad de los DD. HH., aduciendo que la Declaración Universal tiene un “sesgo occidental” porque hace hincapié en el individuo, mientras que en otras culturas privilegian a la comunidad como unidad ética. Por otra parte, se presenta el problema de la indivisibilidad, pues ¿cómo garantizar la dignidad humana en contextos de pobreza extrema, analfabetismo, falta de servicios adecuados de salud y otros mecanismos de protección social? Además, el progreso científico-tecnológico genera contradicciones y/o situaciones conflictivas vinculadas al medio ambiente, la genética, la comunicación.

En este sentido, las situaciones de injusticia ponen en evidencia la brecha entre el *ser* y el *deber ser*. Un esfuerzo por acortar la brecha podría encontrarse en los proyectos de integración social, política y cultural entre grupos sociales, entre pueblos y/o entre naciones. Sin embargo, esta alternativa presenta no pocas dificultades. Pues, si bien el *deber ser* señala una meta por alcanzar, el análisis y comprensión

de las situaciones concretas de injusticia y de las relaciones de poder que les dan origen y las prolongan en el tiempo, deben partir de esas mismas relaciones, que son las que determinan los términos en los cuales se mueven. No puede, entonces, eludirse la pregunta acerca de qué tipo de integración es la que se busca. Ya que podría ser el resultado de la implementación de procedimientos basados en un cálculo de beneficios y costos, o bien, la consumación de un diálogo intercultural que aspira a superar las situaciones de injusticia a partir del reconocimiento de la diversidad.

Segunda declaración

En la *Declaración de Cochabamba: Colocando la piedra fundamental para una Unión Sudamericana*, de diciembre de 2006, los presidentes de las naciones sudamericanas se plantean “un nuevo modelo de integración con identidad propia, pluralista, en medio de la diversidad y de las diferencias, reconociendo las distintas concepciones políticas e ideológicas que corresponden a la pluralidad democrática”.

En documentos anteriores, preparatorios de esta declaración, se analizan las oportunidades para la integración, teniendo en cuenta aspectos relativos al territorio, la población, los recursos energéticos, las reservas minerales, de agua, de biodiversidad, el potencial para la producción de alimentos, para el desarrollo industrial, las universidades y centros de investigación científica y tecnológica. Valorados todos ellos en sentido positivo. Pero, al mismo tiempo, se señalan tres grandes flagelos que afectan a la región: pobreza, exclusión, desigualdad social persistente, que colocan a los gobiernos nacionales ante la necesidad de atender el déficit social.

Nótese que en esta declaración la desigualdad social es considerada como un flagelo, no así la diversidad, que es vista más bien como una condición para el nuevo modelo de integración.

En efecto, dadas, por una parte, esas condiciones positivas y negativas, y por otra parte, la percepción del difícil cuadro internacional, se refuerza la conciencia de la necesidad de la integración, pero se advierte acerca de la importancia de construir *un nuevo modelo de integración*, “integración con rostro humano”, no basado exclusivamente en las relaciones económicas, que sea considerado como proyecto estratégico y con sentido de política de Estado, superior a las contingencias adversas que pudieran surgir.

El nuevo modelo de integración queda sintetizado en los principios rectores que se enumeran en la Declaración de Cochabamba, cuyo contenido podría dar pie a todo un programa de formación para la vida en común, y que transcribimos de manera sintética:

- I. Solidaridad y cooperación [...];
- II. Soberanía, respeto a la integridad territorial y autodeterminación de los pueblos [...];
- III. Paz, [...] resolución pacífica de controversias;
- IV. Democracia y pluralismo para consolidar una integración sin dictaduras y respetuosa de los derechos humanos y de la dignidad humana, de los pueblos originarios, de los afrodescendientes y migrantes, con igualdad de género y respeto a todas las minorías y sus manifestaciones lingüísticas y culturales, reconociendo el aporte de los movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil y su derecho a una participación democrática en cada uno de los países sudamericanos y en el proceso de integración;
- V. Los derechos humanos son universales, interdependientes e indivisibles. Se debe dar un impulso similar tanto al desarrollo de los derechos civiles y políticos, como a los derechos económicos, sociales y culturales, reconociendo el derecho al desarrollo como un derecho sustantivo, en la égida integradora y multidisciplinaria de los DD. HH.;

- VI. Armonía con la naturaleza para un desarrollo sostenible [...] preservando el equilibrio de los ecosistemas y la protección de la biodiversidad, con reconocimiento y valoración de los conocimientos tradicionales.

Entre los objetivos de la integración, se especifica el de la *identidad cultural* de la siguiente manera:

[...] promover el reconocimiento, la protección y valoración de todas las expresiones del patrimonio cultural nacional y común sudamericano, desarrollar proyectos que promuevan el pluriculturalismo y facilitar la circulación de las expresiones culturales representativas de la memoria e identidad de nuestros pueblos. (<https://bit.ly/37nuo1C> [18/10/2008]).

Para la mirada pesimista, no es más que una declaración, es decir, un conjunto de enunciados que dan forma a un *deber ser*, tan distante de la realidad como la norma de la acción. Pero, para quienes prefieren ver “el vaso medio lleno”, no es menos que una declaración, en el sentido que muestra la idea regulativa, a partir de cuya existencia es posible desocultar y denunciar situaciones reales de injusticia, reclamar y trabajar para la construcción de situaciones de mayor justicia, que, dado el caso, sería lo mismo que trabajar para la integración.

Teorías de la Justicia

Hemos afirmado la conveniencia de distinguir entre relaciones de *desigualdad* y relaciones de *no reconocimiento de la diversidad*. Ambas dan lugar a situaciones de injusticia, que se potencian cuando se superponen y combinan. Resulta pertinente, entonces, clarificar en qué consiste la justicia y la injusticia en uno y otro caso.

Una concepción ampliamente aceptada dentro de la tradición de pensamiento occidental, sostiene que algo es

justo cuando su existencia no interfiere con el orden al cual pertenece. Por el contrario, cuando una cosa usurpa el lugar de otra, cuando hay exceso, ὕβρις, se produce una injusticia. De esta manera, la justicia se identifica con un cierto orden, con la medida de ese orden.

Según Aristóteles, lo justo es “lo que es conforme a la ley y a la igualdad, y lo injusto será lo ilegal y lo desigual”.

Por una parte, lo justo y lo injusto se establecen con relación a la ley. Según el estagirita, se consideran justos los actos conforme a la ley, en la medida que: “[...] las leyes, siempre que estatuyen algo, tienen por objeto favorecer el interés general de todos los ciudadanos, [...] podemos decir, en cierto sentido, que las leyes son justas cuando crean o conservan para la asociación política el bienestar.”

En este sentido, Aristóteles considera a la justicia como una virtud completa: “[...] porque el que la posee puede aplicar su virtud con relación a los demás, y no sólo a sí mismo” (*Ética a Nicómaco*, V, 1). Y “[...] el bien político es la justicia que consiste en lo conveniente para la comunidad” (*Política*, III, 12, 1282 b).

La justicia se ha de entender equitativamente, y lo equitativamente justo es lo que se ordena a la conveniencia de la ciudad entera y a la comunidad de los ciudadanos; y ciudadano en general es el que participa activa y pasivamente en el gobierno; en cada régimen es distinto [según se trate de una monarquía, una aristocracia o una democracia], pero en el mejor es el que puede y decide obedecer y mandar con vistas a una vida conforme a la virtud. (*Política*, III, 13, 1283 b – 1284 a).

Por otra parte, lo justo y lo injusto se establecen con relación a la igualdad. Así, Aristóteles considera injusto al hombre ávido, que pide más de lo que le es debido, lo mismo que el que busca para sí un daño menor. Ambos son injustos porque violan la igualdad. Dice Aristóteles en *Política*: “[...] todos opinan que la justicia es una cierta igualdad, y hasta cierto punto coinciden [...] pues dicen que la justicia es algo,

que es relativa a ciertas personas y que debe haber igualdad para los iguales” (*Política*, III, 12, 1282 b).

Recordemos que para el filósofo los “iguales” son los “ciudadanos” y que en la sociedad de su época quedaban fuera de esa categoría, además de los menores, las mujeres, los extranjeros, los esclavos. Sin embargo, la reproducción de la vida y de la sociedad se sostenía por el trabajo de estos.

La injusticia que resulta de la desigualdad es una parte de la justicia total. En ella, Aristóteles distingue entre justicia distributiva y conmutativa. La primera es

la justicia distributiva de los honores, de la fortuna y de todas las demás ventajas que pueden alcanzar los miembros de la ciudad, porque en la distribución de todas estas cosas puede haber desigualdad, como puede haber igualdad entre un ciudadano y otro”. (*Ética a Nicómaco*, V, 2).

En otras palabras, según esta forma de la justicia, se reparten ventajas y desventajas entre los miembros de la sociedad, proporcionalmente a sus méritos.

A su vez, la justicia conmutativa “regula las condiciones legales de las relaciones civiles y de los contratos”, sean relaciones voluntarias como la compra y la venta, el préstamo, el salario; o relaciones involuntarias como el hurto, el adulterio, la corrupción de los domésticos, la fuga de los esclavos.

Lo justo en las transacciones civiles es también una especie de igualdad y lo injusto una especie de desigualdad [...], la ley sólo mira a la naturaleza de los delitos y trata a las personas como completamente iguales. Sólo se cuida de averiguar si el uno ha sido culpable y el otro ha sido víctima; si el uno ha cometido el daño, y si el otro le ha sufrido. Por consiguiente el juez sólo trata de igualar esta injusticia, que no es más que una desigualdad; porque [...] el daño experimentado de una parte y la acción producida de la otra están desigualmente repartidos; y el juez intenta con la pena que impone igualar las cosas, quitando a una de las partes el provecho que ha sacado. (*Ética a Nicómaco*, V, 4).

En síntesis, de acuerdo con la concepción aristotélica, la justicia es por una parte el conjunto de leyes que resguardan el orden vigente; quien transgrede la ley, comete una injusticia porque arruina o altera el orden. Por otra parte, la justicia como igualdad regula el reparto de los bienes socialmente valorados y las transacciones entre los individuos; la injusticia se produce cuando alguien pretende más (o menos) de lo que le corresponde según su lugar en la sociedad.

Si se hace abstracción del contexto histórico, podemos valorar la aportación aristotélica acerca de la justicia como igualdad por cuanto procura mantener o restablecer la igualdad quebrantada por acciones que dañan el reparto equitativo. Sin embargo, podríamos preguntarnos qué tipo de justicia podrían reclamar los grupos considerados no iguales. ¿Podrían las mujeres, como grupo, reclamar igualdad?, ¿y los extranjeros?, ¿y los esclavos? ¿Podrían estos grupos, siendo diversos –no solo desiguales– reclamar justicia, es decir, igualdad? Tal posibilidad implicaría no solo una modificación en el reparto, sino una transformación de la estructura misma de la sociedad y de las instituciones; es decir, una transformación del orden vigente en función de incluir en el sistema de justicia a los diversos grupos, hasta entonces excluidos. Ello implicaría *reconocerlos* como iguales.

Más recientemente, John Rawls ha reflexionado acerca de la justicia, con el propósito de proponer una teoría alternativa respecto del utilitarismo y del intuicionismo, tomando como punto de partida la idea de que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento” (Rawls, 1979, p. 19).

Rawls asume que una sociedad es una asociación más o menos autosuficiente de personas que ajustan sus acciones a reglas, las cuales especifican un sistema de cooperación diseñado para promover el bien de los participantes, entre quienes puede haber tanto identidad, como conflicto de intereses. Hay identidad por cuanto la cooperación permite

a cada uno vivir mejor de lo que viviría si dependiera solo de sus propios esfuerzos. Hay conflicto, pues las personas no son indiferentes a la distribución de los mayores beneficios producidos por su colaboración.

Se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre los diferentes arreglos sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos principios son los principios de la justicia social: proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social. (Rawls, 1979, p. 21).

Las instituciones básicas de la sociedad son –según la concepción rawlsiana– la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales, que, tomadas en conjunto, definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida. Personas nacidas en diferentes posiciones sociales tienen diferentes expectativas de vida, determinadas en parte por el sistema político, en parte por circunstancias económicas y sociales, y resulta en que las instituciones favorecen unas posiciones más que otras. Estas desigualdades no pueden ser justificadas según Rawls por razones de mérito o demérito –como sí lo eran para Aristóteles–. Estas estructuras básicas de la sociedad deben ser corregidas mediante la aplicación de los principios de justicia social, pues “la justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales de los diversos sectores de la sociedad” (Rawls, 1979, p. 24); es decir, ofrece una pauta para evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad.²

² La reflexión rawlsiana se limita a estudiar el problema de la justicia en las “sociedades bien ordenadas”, no se ocupa de la justicia del derecho interna-

Para ello, se propone llevar a un nivel de mayor abstracción la teoría del contrato social, tal como aparece formulada en Locke, Rousseau y Kant, pero considerando que el objeto del acuerdo original es la formulación de los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. Rawls imagina una situación hipotética, la “posición originaria” de igualdad –equivalente al estado de naturaleza para la teoría clásica del contrato social–, en la que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o estatus social; tampoco se conoce la suerte de cada uno en la distribución de ventajas y capacidades naturales, ni su concepción del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Afectados, de este modo, por “un velo de ignorancia”, la situación inicial es equitativa entre las personas como seres morales –racionales y mutuamente desinteresados–, y los principios de justicia que formulen serán el resultado de un acuerdo justo: «justicia como equidad». En este esquema, el principio de utilidad es incompatible con el de reciprocidad, implícito en la noción de sociedad bien ordenada.

En estas condiciones tenemos que, por una parte, las personas eligen igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos; por otra parte, las desigualdades sociales y económicas solo son justas si producen beneficios compensadores para todos y en particular para los miembros menos aventajados de la sociedad.

La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría tener una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados. (Rawls, 1979, p. 32).

cional ni de la relación entre estados, tampoco de “sociedades imperfectamente justas”, donde serían pertinentes temas tales como la teoría del castigo, la doctrina de la guerra justa, la oposición a regímenes injustos, cuestiones de justicia compensadora y equilibrio de formas de injusticia institucional.

Rawls utiliza el recurso teórico del contrato hipotético porque este refleja el estatus moral igual de los miembros de la sociedad. Es decir que cada persona cuenta por sí misma, nadie está en posición subordinada. La igualdad es, pues, la garantía de la imparcialidad en la consideración de las preferencias e intereses de cada uno.

“Bienes primarios” son aquellos indispensables para satisfacer cualquier plan de vida; pueden ser naturales (talentos, salud, inteligencia), o distribuidos por las instituciones sociales (riquezas, oportunidades, derechos). Ahora bien, dado que no tendría sentido reclamar a la naturaleza por favorecer a unas personas más que a otras, pues ella no es justa o injusta por sí misma, entonces la evaluación recae sobre las instituciones básicas de la sociedad. Estas deben garantizar que cualquier persona esté en condiciones de perseguir su plan de vida, independientemente de cuál sea su contenido. Para ello, es necesario conjugar los principios de libertad (en el sentido kantiano de autonomía) e igualdad (también en el sentido kantiano según el cual todos los hombres son fines y nunca medios). Rawls concluye que en la posición originaria, las personas terminarían comprometiéndose con dos principios de justicia básicos vinculados respectivamente a las ideas de libertad y de igualdad:

Primer principio: Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos.

Segundo principio: Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades. (Rawls, 1979, pp. 340-341).

El compromiso de Rawls con el principio de igualdad constituye un importante acierto en la consideración de la justicia con relación a las instituciones de una sociedad

democrática, donde cada individuo cuenta como participante y corresponsable de la misma. Sin embargo, existen otras fuentes de desigualdad además de las económicas y sociales. Condiciones tales como la raza, el género, el contexto de nacimiento, hacen referencia a la diversidad, aunque las más de las veces, debido a estructuras socio-culturales discriminatorias o excluyentes, están a la base de la desigualdad económica y social, motivando situaciones de doble injusticia: una relativa a la redistribución de la riqueza, de base económica; otra relacionada con el no reconocimiento de la diversidad de las formas de vida, de base cultural. Ambas se superponen y vulneran el derecho a perseguir el propio plan de vida, que incluye el derecho a la propia identidad personal y cultural.

Amartya Sen, en su examen de la desigualdad, realiza un esfuerzo por corregir insuficiencias del esquema rawlsiano³. Considera que la igualdad de “bienes primarios” es insuficiente porque se concentra en la disponibilidad de ciertos bienes objetivos y descuida el modo en que estos pueden impactar en individuos diferentes, situados en contextos también diferentes. Concentrarse solo en los bienes conduce a una suerte de “fetichismo”, ya que tales bienes no son más que “medios” para conseguir libertades. La igualdad debería darse, no por los objetos, sino por la *capacidad* de cada sujeto para convertir esos recursos en libertades (cf. Sen, 2003). Justamente en ese punto surgen las diferencias entre los seres humanos, ya sea por causa del metabolismo de cada uno, del clima más o menos favorable, de la resistencia a las enfermedades, de las circunstancias contextuales (económicas, políticas, sociales, culturales, etc.) de sus vidas.

Los seres humanos difieren entre sí de muchas maneras.
Tenemos características y circunstancias externas diversas.

³ Amartya Sen discute con diversas teorías igualitaristas y no igualitaristas, pero dedica especial atención a las tesis de Rawls (Cf. Sen, 2003).

Comenzamos a vivir con diferentes dotes de riqueza y compromisos heredados. Habitamos en diferentes ambientes naturales, algunos más hostiles que otros. Las sociedades y comunidades de las que formamos parte nos ofrecen diversas oportunidades de lo que podemos o no podemos hacer. Los factores epidemiológicos de las regiones donde vivimos pueden afectar profundamente a nuestra salud y bienestar. [...] también nos diferenciamos por nuestras características personales (por ejemplo, edad, sexo, capacidad física y mental. Por esta razón, la desigualdad con respecto a una variable (por ejemplo, ingresos), puede llevarnos en una dirección muy diferente de la desigualdad en el ámbito de otra variable (por ejemplo, capacidad de funcionamiento o bien-estar). [...] Una de las consecuencias de la «diversidad humana» es que la igualdad en un ámbito determinado suele ir unida, de hecho, con la desigualdad en otro ámbito diferente. (Sen, 2003, pp. 32-33).

Sen considera que lo realmente importante es el modo que tienen las personas de acceder a los distintos bienes y servicios, ya sea que los produzcan –“titularidades de producción”–, o que desarrollen habilidades para comerciar con ellos –“titularidades de cambio”–. Factores económicos o institucionales (tradiciones, leyes, formas de transferencia) afectan directamente las titularidades, pueden aumentarlas o disminuirlas. Centra sus investigaciones en aquello que tiene valor intrínseco para la vida: las *capacidades*. Estas son los “desempeños” (*functionings*) de los individuos, es decir, las cosas que logran hacer o llegan a ser a lo largo de sus vidas. Pueden ser múltiples y de distinto tipo: lograr adecuados niveles de nutrición, salud, educación, autorrespeto, integración social. Distintas personas en distintos contextos sociales los valoran de diferente manera y logran alcanzarlos en variados niveles. Una buena política igualitaria debería ser sensible a estas variaciones. Según el autor, la Economía debe permitir el desarrollo de las capacidades de las personas ampliando sus opciones vitales. Lo cual es un punto de partida diferente al de la economía clásica, regida por la lógica del máximo bienestar individual.

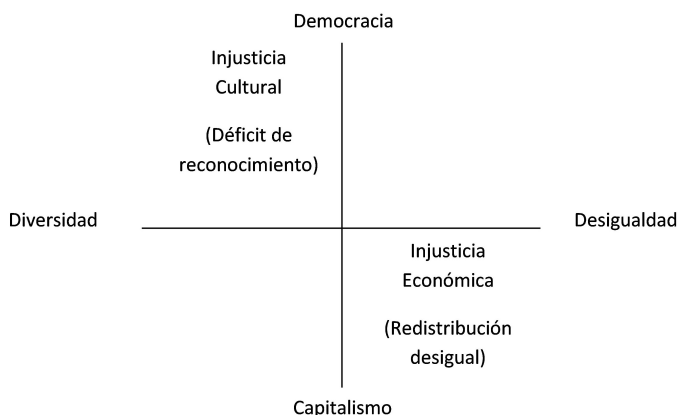
Amartya Sen considera que el Estado de bienestar es uno de los grandes logros de la sociedad europea, la naturaleza del mismo consiste en:

[...] ofrecer algún tipo de protección a las personas que sin ayuda del Estado puede que no sean capaces de tener una vida mínimamente aceptable según los criterios de la sociedad moderna, sobre todo la Europa moderna. La idea fundamental versa en torno a la interdependencia entre los seres humanos. (Sen, 1999).

Tal interdependencia sería, según el autor, una característica común con la economía de mercado. La evolución del Estado de bienestar ha permitido pensar que es posible una sociedad interdependiente, donde la idea de responsabilidad está ampliamente difundida, así como el compromiso de gobernar a partir del intercambio de ideas basado en un debate libre. Ahora bien, no basta con la responsabilidad individual, es necesario combinarla “de forma sensata con la responsabilidad social” hacia los enfermos y los pobres (los que en términos de Rawls resultan menos favorecidos).

Si bien Amartya Sen aporta elementos que introducen una flexión en la consideración rawlsiana de la justicia, en la medida que permite tener en cuenta no solo el reparto de los “bienes primarios”, sino también lo que las personas logran hacer y llegan a ser con ellos en un contexto social y natural determinado; sin embargo, cabe todavía señalar algunos aspectos que ninguno de ellos explicita suficientemente. Descontando la objeción sobre el nivel de abstracción, mayor o menor en una u otra teoría –abstracción tal vez necesaria en función de la misma teoría–, cabe señalar que, en relación a la justicia, ambas teorías acentúan la necesidad de ofrecer igualdad de oportunidades para que los individuos tengan la opción de desarrollar su proyecto de vida personal, pero no consideran el hecho de que en la sociedad, los individuos forman parte de grupos diversos –v. gr., las mujeres, las personas de raza negra, los extranjeros, los pueblos originarios, los habitantes de las favelas–.

Tampoco toman suficientemente en cuenta las condiciones estructurales y contextuales, presentes e históricas, por las cuales esos grupos devienen subordinados, marginados, segregados o excluidos; es decir que resultan en situación de manifiesta injusticia, en buena parte por causa del desigual reparto de los bienes básicos, lo que, además, dificulta el desarrollo de ciertas capacidades, y en parte también por causa del no reconocimiento de la diversidad constitutiva de sus propias identidades.



Podemos arriesgar la hipótesis de que en las sociedades contemporáneas, en las que predomina el sistema de producción capitalista, aun en aquellas en que las instituciones democráticas funcionan adecuadamente, la injusticia presenta formas distintas, provocadas por causas diferentes, que se combinan y potencian generando situaciones injustas graves. Podemos esquematizarlo de la siguiente manera:

Si imaginamos el plano social atravesado por dos ejes que se cruzan. Uno que establece la relación (diferencia) entre *democracia* y *capitalismo*, otro que relaciona (distingue)

entre *diversidad* y *desigualdad*, el plano queda dividido en cuatro partes. Nos interesa comprender qué clase de injusticia se plantea en los espacios limitados por *democracia* y *diversidad*, por una parte, y entre *capitalismo* y *desigualdad*, por otra. En el primer caso, los principios democráticos de libertad e igualdad podrían verse menoscabados por formas defectivas de reconocimiento hacia determinados grupos sociales por razones principalmente socio-culturales⁴. En este terreno, las valoraciones juegan un papel importante. En el segundo caso, la injusticia se produce por un reparto inequitativo de los bienes socialmente producidos. Se trata básicamente de un problema de redistribución. Ya hemos señalado que ambas formas de injusticia se combinan de muchas maneras y se potencian para dar lugar a situaciones graves de injusticia en las sociedades contemporáneas. Ahora bien, lo que ambas formas de injusticia tienen en común es que no solo cuestionan la acción de un particular o un hecho cuya corrección permita restablecer el orden vigente, como podría esperarse desde un planteo aristotélico, sino que dichas formas de injusticia ponen en entredicho el orden mismo.

Democracia, redistribución, reconocimiento

La concepción clásica y aún vigente de Democracia puntualiza que esta es el gobierno del pueblo. Con el término democracia se designa una forma de estado y también una forma de vida. Como régimen político es una forma de gobierno basada en la soberanía popular, es decir que su poder emana del pueblo. Esto implica que la voluntad general (que no es la suma de voluntades individuales) representada directa o indirectamente se ejecuta mediante el

⁴ Incluimos en los motivos socio-culturales las formas de discriminación por motivos raciales y de género, además de la discriminación por motivos de religión, de lengua, y otros específicamente culturales.

gobierno y la administración de justicia. Supone la participación de los ciudadanos en la deliberación de los asuntos públicos y en la elección de sus representantes, principalmente mediante el derecho al sufragio. También supone la división e independencia de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, y la publicidad de los actos de gobierno, a fin de evitar concentración y mal uso de poder. Como forma de vida política, el Estado de derecho tutela las libertades individuales mediante la sujeción a leyes que garantizan los derechos fundamentales. Libertad, igualdad y participación constituyen principios normativos de acuerdo con los cuales se organiza la vida política, social, económica y cultural. La exigencia fundamental de la democracia es garantizar el derecho de las personas a la autorrealización y a la felicidad como miembros de una sociedad.

Ahora bien, desde las últimas décadas del siglo pasado, la ideología del “fin de la historia” anunció el triunfo de la democracia liberal capitalista. Con ello se producía una identificación entre democracia y capitalismo, al punto que la defensa de la democracia implicaría la defensa del capitalismo y una reducción del ejercicio de la ciudadanía comprimida por las leyes del mercado. Cuando se produce la reducción de la diferencia entre *democracia* y *capitalismo*, se opera también una reducción en el modo de entender la ciudadanía. El concepto de «ciudadano», que en cuanto abstracción subsume las diversas formas socio-culturales de manifestación de los sujetos, queda a su vez reducido al concepto de «consumidor». De modo que las diferencias cualitativas entre los sujetos quedan niveladas en términos de mercado. Tal nivelación provoca situaciones de injusticia, tanto por defecto de redistribución, como de reconocimiento.

Hay que hacer notar, sin embargo, que la democracia es un *régimen político* en que el poder se forma y legitima a través de la libre elección de los gobernantes por los gobernados, articulándose sobre ciertas condiciones básicas de ciudadanía, representatividad, participación y limitación

del poder; mientras que el capitalismo es un *modo de producción* y acumulación de la riqueza que, en virtud de su propio desarrollo, reproduce el divorcio entre fuerza de trabajo y condiciones de trabajo. Cabe entonces preguntar si la identificación entre ambos es legítima, si cada uno funciona respecto del otro como su condición de posibilidad o si, por el contrario, la escisión que engendra el modo de producción capitalista contribuye a debilitar las condiciones básicas de la democracia y el ejercicio de la ciudadanía (cf. Acosta, 2005). El aumento exponencial de las desigualdades sociales en el proceso de globalización occidental capitalista –hecho del que dan cuenta las situaciones analizadas al comienzo del trabajo–, pone al descubierto que aquella identificación no es legítima y que es causa de graves injusticias.

En la perspectiva del un análisis crítico de la sociedad, Axel Honneth se pregunta qué experiencias y/o prácticas expresan demandas insatisfechas de la humanidad y contienen un potencial normativo que presiona sobre los límites del orden social vigente, reclamando transformaciones que impliquen mayores garantías de justicia. Según su perspectiva, la experiencia de la injusticia social se produce ante la negación de lo que se considera como un reconocimiento legítimo. En este sentido, la desventaja económica y la degradación cultural derivan de la diferente perspectiva desde la que los sujetos experimentan la falta de respeto o humillación social. En el orden social vigente se diferencian, según este autor, tres esferas de reconocimiento; consecuentemente, el contenido de lo que se considera justo se mide por los diferentes tipos de relaciones sociales entre los sujetos: en la esfera de las relaciones cara a cara, mediadas por los afectos, el reconocimiento depende de la presencia corporal del otro ocasional –padre, madre, amigo, hermano– en la atención de las necesidades; en la esfera del derecho, depende de cualidades generalizables que constituyen a los sujetos como personas capacitadas para obrar autónoma y responsablemente con referencia a un sistema axiológico dentro del cual esas cualidades son valoradas; en

la esfera de la valoración social, las cualidades y facultades concretas pueden ser referidas positivamente a los sujetos en el marco de valores compartidos en que adquieren significado las contribuciones de las cualidades personales para la vida de otros. Aquí el concepto rector es la «solidaridad». “Por ‘solidaridad’, en una primera anticipación, puede entenderse un tipo de relación de interacción en que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciales, porque se valoran entre sí en forma simétrica” (Honneth, A., 1997, p. 157).

En las experiencias de resistencia a la opresión política, el consenso respecto del objetivo práctico engendra un horizonte de valor intersubjetivo en que cada uno aprende a reconocer la significación de las capacidades y cualidades del otro. De modo que la valoración recíproca no es una relación de mera tolerancia pasiva. Es una relación de solidaridad que implica la participación activa, pues “sólo en la medida que yo activamente me preocupo que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes”. Tampoco es una relación de mera simetría, a no ser que por «simetría» se entienda que “todo sujeto, sin escalonamientos, tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad” (Honneth, 1997, p. 159).

Atención afectiva, igualdad jurídica y estima social son constitutivos del núcleo normativo de la concepción de justicia social defendida por Honneth. Pueden preverse diferentes tipos de conflictos según se ponga en discusión la aplicación justa de alguno de los principios mencionados. Desde esta perspectiva, los conflictos de distribución pueden ser interpretados como un tipo específico de lucha por el reconocimiento en que se discute la evaluación adecuada de las contribuciones sociales de los individuos y los grupos.

Si, por una parte, se acepta que la calidad de las relaciones de reconocimiento deben ser el punto de referencia

de una concepción de la justicia social y, por otra parte, se afirma que la finalidad de la igualdad social es permitir la formación de la identidad personal de todos los miembros de la sociedad, entonces es necesario generalizar el conocimiento de las precondiciones sociales de la formación de la identidad personal en una concepción que tenga el carácter de teoría de la vida ética igualitaria. Según esto, cada principio de reconocimiento tiene un “exceso específico de validez” cuya significación normativa se expresa mediante la lucha constante con respecto a su aplicación e interpretación adecuadas. Esta dialéctica de lo general y lo particular permite esbozar una teoría de la justicia que puede utilizar el exceso de validez de los principios de reconocimiento contra la concreción de una cierta interpretación social considerada injusta, provocando, así, la expansión de las esferas de reconocimiento. “En las sociedades modernas, las condiciones de autorrealización individual sólo están socialmente garantizadas cuando los sujetos no sólo pueden experimentar el reconocimiento intersubjetivo de su autonomía personal, sino también el de sus necesidades específicas y de sus capacidades particulares” (Honneth, 2006, p. 148).

Podemos considerar que el “exceso de validez” de los principios del reconocimiento, señalado por Honneth, constituye un criterio para orientar las transformaciones que permitan renovar el orden socio-político atendiendo a objetivos de mayor justicia.

Por otra parte, en un sentido que, a nuestro juicio, puede resultar convergente con la propuesta de Honneth, la reflexión ético-política latinoamericana más reciente sostiene que un criterio para discernir las condiciones de justicia que hacen posible la democracia no puede descuidar la dimensión material de la vida (cf. Roig, 2003; Dussel, 1998; Hinkelammert, 2001). En esta línea, Hinkelammert sostiene que:

[...] el criterio del límite entre lo posible y lo imposible es el criterio de la reproducción de la vida humana real y concreta. La sociedad que no puede asegurar la reproducción es imposible, y sólo son posibles aquellas sociedades que se ajustan en su estructura a las necesidades de la reproducción de la vida humana real". (Hinkelammert, 1990, p. 23).

Ahora bien, no se trata de reducir las necesidades a la sobrevivencia, pues, como bien ha señalado Arturo Roig, tal reducción

[...] es parte del discurso que interpela al «Mundo de los Dos Tercios», mientras que desplazarlas y poner delante los modos de satisfacción tiene como interlocutor al consumidor del «Mundo del Primer Tercio», el de los países que detentan el poder mundial. En un sentido o en otro lo que se ha hecho es quitarle a la vida humana el principio ordenador de toda existencia: la dignidad. (Roig, 2002, p. 119)⁵.

En la tradición del humanismo emergente latinoamericano, la *dignidad* no aparece escindida de las necesidades, sino que ella misma es una necesidad, pues "nuestro perseverar en el ser quiere serlo como seres humanos". De ahí la capacidad antropogénica de las necesidades y su función como criterio ordenador de las formas de satisfacción, es decir, generadoras de las formas de objetivación cultural de los sujetos. Se trata de un criterio normativo, al que Roig ha denominado "moral emergente" o "moralidad de la protesta", que puede ser caracterizada como dialéctica entre subjetividad y objetividad, dos niveles de la moral, de los cuales, el primero se juega como ejercicio crítico respecto

⁵ Hugo Assmann ha trabajado sobre el desplazamiento que se opera desde las necesidades, sobre las que se organizan las formas de producción y realización de la vida social y cultural, a los satisfactores, propios de la sociedad de consumo. (Ver Assmann, 1980, pp. 50-56). En este sentido cabría afirmar que no es lo mismo *reconocer* necesidades que *distribuir* satisfactores. Cada una de estas acciones es sostenida por formas de racionalidad diversas. En términos de la Teoría Crítica, la primera requiere una racionalidad objetiva, mientras que la segunda está gobernada por una racionalidad instrumental.

de los límites fijados por la objetivación y orientador de posibilidades futuras.

El criterio para discernir la posibilidad de la democracia y la ciudadanía es, pues, el sujeto, pero no en la perspectiva del universalismo abstracto que asimila el ciudadano al consumidor, sino del *universalismo concreto*, que sin negar la racionalidad, la capacidad de comunicarse y actuar, asume la dimensión material y lo entiende como «sujeto corporal de necesidades». La finalidad de tal discernimiento es la recuperación crítica de la democracia y la ciudadanía como mediaciones capaces de transformar situaciones de exclusión y negación, en inclusión y afirmación. Es decir en el “*reconocimiento de todas las diferencias que no supongan asimetrías*, se trata de una *intersubjetividad incluyente* en la que las alteridades cuentan como tales” (Acosta, 2005, p. 145). Ello implica poner en juego una forma de racionalidad amplia, abierta al reconocimiento de cada uno por su valor intrínseco, como persona y como miembro de un grupo, desde cuya diversidad aporta al bienestar general; una racionalidad respetuosa de los derechos humanos, que junto a valores como la libertad, la igualdad y la participación, toma en cuenta también los de la diversidad, a la solidaridad y a la integración.

Por último, una cuestión epistemológica insoslayable consiste en atender al contexto cultural en que tienen vigencia ciertos valores y su respectiva jerarquización. Respecto del saber en relación con la diversidad cultural, Fornet Betancourt ha planteado un problema epistemológico que, *mutatis mutandi*, tiene plena vigencia en la consideración sobre la justicia. Sostiene que lo que hoy consideramos como saber, desde las referencias de la cultura dominante, no nos conduce al *saber que deberíamos saber*. Este se obtiene solo mediante la interacción simétrica de las diferentes culturas del saber de la humanidad. La expansión agresiva de una cultura, que llega a imponerse como dominante, impide la diversidad epistemológica (cf. Fornet Betancourt, 2007, p. 1). En efecto, más que un saber verdadero, existen

constelaciones de saberes que remiten a formaciones sociales o tipos de sociedad determinados. La pregunta es entonces ¿qué constelación de saberes rige hoy nuestras necesidades? Hay un saber que define las relaciones del hombre con el mundo y con los demás hombres en términos de instrumentalización y es, tal vez, el que predomina en nuestras sociedades posmodernas y globalizadas. Sin embargo este saber, basado en valores como la utilidad, la eficacia y la rentabilidad, no agota las posibilidades de realización de los seres humanos. Para ello, son necesarios otros valores: justicia, solidaridad, dignidad, respeto y protección de la naturaleza, aspiración a vivir en paz, los cuales forman parte de un orden axiológico y normativo emancipador.

Bibliografía

- Acosta, Y. (2005). *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*. Montevideo, Nordam Comunidad.
- Aristóteles (1981). *Ética a Nicómaco* (Edición bilingüe), Estudio preliminar, notas y traducción de Julián Marías. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, (Reimpresión de la 3.^a edición).
- Aristóteles (1983). *Política* (Edición bilingüe). Traducción de Julián Marías y María Araujo, Estudio preliminar y notas de Julián Marías. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales (Reimpresión de la 2.^a edición).
- Assmann, H. (1980), "Análisis de las necesidades básicas", en: *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, N.º 3.
- Declaración de La Moneda*. Consultado el 18/10/2008 en: <https://bit.ly/3kU6nTz>.
- Declaración de Cochabamba: colocando la piedra fundamental para la Unión Sudamericana*. Consultado el 18/10/2008 en: <https://bit.ly/3kHJ3YS>.

- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2006). *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate político-filosófico*. Madrid, Morata.
- Fornet Betancourt, R. (2007). "El encuentro de las culturas del saber como camino para pensar el saber que debemos saber", Conferencia pronunciada en el I Encuentro Internacional: *Interculturalidad: Reflexiones y testimonios desde América Latina*. Cuenca, Ecuador. Consultado el 12/02/08 en: <https://bit.ly/2HnDHnd>.
- Hinkelammert, F. (1990). *Crítica de la razón utópica*, 2.a edición. San José de Costa Rica, DEI.
- Hinkelammert, F. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile, LOM.
- Honneth, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática social de los conflictos sociales*, Traducción del alemán por Manuel Ballesteros. Barcelona, Crítica.
- Informe sobre el trabajo en el mundo 2008: Desigualdades de renta en la era de la finanza global (World of Work Report 2008: Income inequalities in the age of financial globalization)*, Instituto Internacional de Estudios Laborales, Oficina Internacional del Trabajo (OIT). Ginebra, 2008
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. González, M. D. (trad). México, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza, Ediunc.
- Sen, A. (2003). *Nuevo examen de la desigualdad*. Versión de Ana María Bravo, Revisión de Pedro Schwrtz. Madrid, Alianza editorial. [(1992), *Inequality Reexamined*, Oxford, Clarendon Press].
- Sen, Amartya, (1999), *El futuro del Estado de bienestar*, Conferencia pronunciada en el Círculo de Economía de Barcelona, publicada en *La Factoría*, n.º 8. Consultado el 17/01/2009 en: <https://bit.ly/3cwzau9>.
- UNESCO, Declaración Universal sobre Diversidad Cultural. Consultado el 17/01/2009 en: <https://bit.ly/3kNxShl>

Reconocimiento, memoria, justicia

Después de un largo proceso que duró tres años, el jueves 26 de julio del 2017 finalizó en la ciudad de Mendoza, Argentina, el megajuicio por delitos de lesa humanidad contra exjueces, exmilitares y expolicías denunciados por su participación en la represión ilegal durante la última dictadura cívico-militar. Este acontecimiento amerita más de una reflexión, atravesadas por las cuestiones de la memoria, la justicia y el reconocimiento. Proponemos contrastar la doctrina honnethiana del reconocimiento a la luz del significado histórico de este acontecimiento, retomando aportes de Benjamin y Reyes Mate sobre la cuestión de la memoria; los de Arturo Roig acerca del saber práctico moral y su poder de emergencia, y los de Enrique Dussel acerca de la pretensión política de justicia y la lucha por el reconocimiento de los “sin derechos”.

Reconocimiento

Según Honneth, Mead y Hegel coinciden en que el punto de partida de una teoría normativa de la sociedad es que “la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo del reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción” (Honneth, 1997, p. 114). En la praxis de la vida social, tal imperativo ejerce coacción normativa forzando a la delimitación del contenido del reconocimiento recíproco de los individuos; de modo que los cambios sociales son impulsados moralmente por las

luchas para ampliar el reconocimiento recíproco tanto en la dimensión cultural como en la institucional.

Con base en los autores mencionados, uno idealista y otro “materialista” (en cuanto pragmático), Honneth elabora una tipología que describe tres modelos de reconocimiento cimentados en el amor, el derecho y la solidaridad, cuyas diferencias en cuanto a las formas de reconocimiento, al modo de autorreferencia y al potencial moral de desarrollo son confirmadas por materiales de investigaciones empíricas. Para entrar en tema, recordemos que Honneth, siguiendo a Hegel, sostiene que el *amor* representa el primer estadio del reconocimiento recíproco por el cual los individuos se confirman como sujetos de necesidades que dependen de la atención amorosa de otros para su satisfacción, lo que tiene lugar en el ámbito doméstico de la familia (como institución del sistema de la eticidad). Aunque lo inherente al amor es el particularismo moral (dimensión subjetiva), Hegel considera que constituye el núcleo estructural de la eticidad pues en su seno se configura la autoconfianza individual que es la base de la participación autónoma en la vida pública.

Pero no es posible llegar al entendimiento de nosotros mismos como portadores de derechos si no poseemos un saber sobre las obligaciones que tenemos frente a los otros. Así queda delimitado el *derecho* como forma de reconocimiento recíproco (tema que se mantiene en Hegel desde los tempranos escritos de Jena hasta la *Enciclopedia*). A diferencia de Mead, para quien el reconocimiento jurídico se alcanza cuando el otro y el ego se respetan mutuamente porque conocen las reglas sociales que reparten legítimamente derechos y deberes, para Hegel, tal reconocimiento se alcanza en la medida en que históricamente son aceptados principios morales universales. Solo así el derecho puede ser entendido como expresión de intereses generalizables de todos los miembros de la sociedad, sin excepciones. Así se introduce una forma de reciprocidad según la cual los sujetos de derecho se reconocen porque obedecen a la

misma ley como personas que deciden racionalmente acerca de las normas morales desde su autonomía individual.

Ahora bien, para sostener la relación social se necesita algo más que dedicación afectiva y reconocimiento jurídico. Es menester una *valoración social* que permita a los individuos referirse positivamente a sus cualidades y facultades. Así se configura el ámbito de lo que Hegel llama “eticidad”, mientras que Mead apela al modelo ya institucionalizado de la “división cooperativa del trabajo”. En ambos casos se advierte como presupuesto la existencia de un horizonte de valores compartidos. Esta dimensión del reconocimiento implica, además, un marco de orientación simbólicamente articulado y abierto en que se formulan los objetivos y valores de la cultura. El reconocimiento se mide por referencia a las cualidades y facultades personales desde las cuales se aporta a la realización de los objetivos sociales. A esto hay que sumar el hecho de que a las relaciones de valoración social se acopla el modelo de distribución de las rentas, razón por la cual los debates económicos son constitutivos de esta forma de reconocimiento (*id.*, p. 156). Honneth la caracteriza como “solidaridad”, entendida como “un tipo de relación de interacción en el que los sujetos recíprocamente participan de sus vidas diferenciables, porque se valoran entre sí de forma simétrica” (*id.*, p. 157). Se produce, entonces, una forma de autorrelación práctica susceptible de ser diferenciada como “autoestima”, “autoconfianza”, “autorrespeto”.

Las relaciones de este tipo deben llamarse “solidarias” [dice Honneth] porque no sólo despiertan tolerancia pasiva, sino participación activa en la particularidad individual de las otras personas; pues sólo en la medida que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes. (*Id.*, p. 158).

Podemos apreciar que Honneth piensa el reconocimiento en sus tres modalidades a partir de las relaciones

interpersonales, mediadas por el amor, el derecho y la solidaridad, en el marco de una estructura social constante, normativamente homogénea. Los casos de reconocimiento defectivo devienen de fallas en esas relaciones. ¿Qué sucede cuando el problema no está en las relaciones, sino en las condiciones de posibilidad de esas relaciones, es decir en la misma estructura socio-política-normativa, que además no es resultado del consenso, sino de una imposición de *facto*? Como en el caso de la toma del poder por parte de las fuerzas armadas, tal como sucedió en Argentina (golpe de Estado de 1976) o en Chile (dictadura pinochetista).

Dado que la imagen normativa de sí mismo de cualquier hombre está destinada a la posibilidad de una permanente referencia a su confirmación por otro, “con la experiencia del ‘menosprecio’ –dice Honneth– aparece el peligro de una lesión, que puede sacudir la identidad de una persona en su totalidad” (*id.*, p. 160). Cabe en este punto preguntar si las lesiones contra la persona no lo son también contra todo el cuerpo social. Amedrentamientos, persecuciones, torturas, exilios, desapariciones son situaciones que afectan a individuos, pero también dañan la estructura completa del Estado de derecho que queda suspendido en cada uno de esos actos.

Honneth señala que entre el desdén ordinario y la humillación sutil existe una variada gama de formas de menosprecio, es decir de privación o desposesión de reconocimiento. En primer lugar, señala un tipo de menosprecio que concierne a la integridad corporal de la persona, que incide destructivamente en la autorreferencia práctica con mayor profundidad que otras formas de menosprecio, porque lo específico de ella no es el dolor corporal ante la lesión física, la tortura o la violencia, sino “el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto hasta el arrebato sensible de la realidad” (*id.*, p. 161). La integración de las cualidades de comportamiento corporal y anímica es quebrantada desde fuera y destruidas las formas elementales de la confianza en sí mismo. Se opera para el sujeto un

desplome de la confianza en el mundo social y en la propia seguridad. Ahora bien, lo que el autor señala en relación al sujeto tiene otro correlato: por cuanto el daño que se infringe contra el individuo, se infringe también sobre el cuerpo social, y produce el desplome de su integridad, es decir la ruptura del lazo social, la imposición del terror, y en el mejor de los casos el refugio en la subjetividad como espacio de resistencia; desde donde acaso sea posible la emergencia de algo diferente.

En segundo lugar, se encuentra la experiencia de menosprecio sufrida por un sujeto que permanece excluido de determinados derechos dentro de una sociedad. Derechos en el sentido de pretensiones cuyo cumplimiento puede ser demandado legítimamente por cualquier miembro de una sociedad que participa igualitariamente de cierto ordenamiento institucional. La desposesión de derechos o exclusión social es una limitación violenta de la autonomía personal que comporta el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso. Implica pérdida de respeto de sí. Apuntemos, por nuestra parte, que este es el ámbito de la integridad jurídica del cuerpo social, el menosprecio de esta esfera da paso a la violencia estructural ejercida por quienes han usurpado su uso legítimo para desplegarlo indiscriminadamente sobre la población previamente desposeída del Estado de derecho. Situación que habilita el derecho del más fuerte, una suerte de retorno al estado de naturaleza.

Por último, según Honneth, existe la humillación referida negativamente al valor social del individuo o el grupo. Es lo que se designa como “injuria” o “deshonra”. La degradación de determinado modelo de autorrealización trae como consecuencia para quien la soporta no poder referir su modo de vivir como algo positivo dentro de la comunidad. Afirmamos que, en tales condiciones, el sujeto queda exiliado de su modo de vida. En este sentido el sujeto/la comunidad es empujado fuera, aun si permanece en el propio territorio (lo que habilitaría otra reflexión

acerca del exilio interior). También en estos casos la subjetividad es refugio y posibilidad, pero también ocasión de alienación mediante la naturalización del menosprecio o la vehiculación de expectativas de éxito meramente instrumental, entrampadas en relaciones de sometimiento físico, psicológico y moral.

Ahora bien, si la experiencia de menosprecio social puede motivar un conflicto, una lucha práctica por el reconocimiento, ¿cómo pasar del sufrimiento a la acción? Honneth propone que esa función la cumplen las reacciones negativas de sentimiento tales como vergüenza, cólera, enfermedad o desprecio. A partir de ellos, el sujeto consigue conocer que se le priva injustamente del reconocimiento social. Al quedar excluido de este, se abre en su personalidad un “hueco psíquico” en el que penetran las reacciones negativas (*id.*, p. 165).

Toda reacción negativa de sentimiento que penetra con la experiencia de un desprecio de las pretensiones de reconocimiento contiene en sí de nuevo la posibilidad que al sujeto concernido se le manifieste la injusticia que se le hace y se convierta en motivo de resistencia política. (*Id.*, p. 169).

Pero, como hemos dicho, no se trata solo de un hueco en la personalidad del sujeto, sino que también se abre un “hueco social e histórico”, un “hueco en la memoria” de lo que somos, que deviene en convicción moral y política, en impulso motivacional de una lucha por el reconocimiento¹, que permita encontrar la posibilidad de un nuevo obrar.

¹ Los agentes de tales luchas son llamados por Elizabeth Jelin “emprenedores de la memoria”: movimientos de derechos humanos, “madres”, “abuelas”, “hijos” de desaparecidos, artistas por la memoria, la crítica de la comunidad académica, entre otros, juegan un papel central en la dinámica de los conflictos alrededor de la memoria (cf. E. Jelin, 2002).

Memoria

A estas alturas volvemos a preguntarnos ¿qué relación hay entre el megajuicio y la cuestión del reconocimiento/ menosprecio en todas sus formas? El trabajo de la memoria es un eslabón necesario de las luchas por el reconocimiento. Entendida tanto como proceso anclado en la experiencia subjetiva, como objeto de disputa en el espacio público donde se juegan de relaciones de poder, la memoria atraviesa y produce cambios históricos en la significación del pasado. Tal movilización del pasado desde el presente habilita en este su potencial reparador y transformador. Para empezar, diremos que los testimonios vertidos durante el juicio vienen a suturar, aunque sea en parte, el “hueco de la memoria”. Es tarea de nosotros, los intelectuales, historiadores, narradores, artistas no dejar en el olvido lo que se pretendió que no existiera. ¿En qué medida la memoria crítica del pasado hace justicia al pasado y al presente? ¿Hasta qué punto los trabajos de la memoria contienen en el presente la experiencia de un pasado sin futuro porque se obturó? ¿Qué posibilidades futuras habilita el ejercicio memorioso?

En relación con la transición de la dictadura franquista a la democracia, Reyes Mate (2006) señala que la memoria tiene exigencias irrenunciables con el pasado, que se enmarcan en lo que denomina “cultura de la memoria”. En efecto, la memoria tiene una forma de aproximación al pasado que se diferencia del modo en que lo hace la historia. Mientras que esta busca conocer del pasado aquello que se ignora, aquella lo actualiza en tanto lo considera injustamente olvidado, infravalorado o suprimido. Son dos lecturas del pasado, una indaga por la verdad, la otra pretende hacer justicia. Walter Benjamin, quien recoge la tradición anamnética judía de la lectura del pasado, sostiene que “la memoria asemeja a rayos ultravioletas capaces de detectar aspectos nunca vistos de la realidad” (Benjamin, 1991, p. 142). Apela al término francés *souvenance* –remem-branza / rememoración– para establecer que se trata de una

mirada específica sobre el pasado, que no busca restablecer el pasado o reconstruirlo, sino que apunta a la “creación del presente con materiales del pasado”.

Con la guía de Benjamin, Reyes Mate diferencia entre el pasado que está presente en el presente y el que está ausente en el presente: el primero es el pasado vencedor, del que el presente se considera heredero; el segundo es el pasado vencido, el que desaparece de la historia. Precisamente la memoria tiene que ver con este último pasado. Benjamin habla de un “giro copernicano” que consiste en considerar a ese pasado como algo privado de vida, como un deseo privado de realización, como una carencia, es decir como un “hueco en la memoria”. O sea un hueco en la vida presente de sujetos individuales y colectivos. Prestar atención a ese pasado es un gesto subversivo desde el punto de vista epistémico y político porque cuestiona la autoridad de lo fáctico, poniendo en evidencia que la realidad no es solo lo que es, sino también lo posible, lo que sobrevive como posibilidad.

Ahora bien, ¿quién es el historiador que puede llevar adelante una hermenéutica del pasado ausente en el presente sino aquel que se deja atravesar por la experiencia del sufrimiento, porque sabe que los hechos –lo sido– no agotan las posibilidades? No es este un historiador de profesión sino un sujeto que se afirma en su propia experiencia de la subjetividad y produce una ampliación del presente capaz de frenar la lógica excluyente del progreso. Advier-te, entonces, indicios de vida en el hueco, cuyo reconocimiento es un acto de memoria y de justicia: “¡que nada se pierda!”, he ahí la consigna (Mate, 2006). Si las dictaduras del Cono Sur, lo mismo que Auschwitz son partes de un proyecto estructural y sistemático de olvido del otro –los vencidos–, el imperativo de la rememoración enfrenta el desafío hermenéutico sobre la significación del pasado y la emergencia moral y política de alternativas a la vez reparadoras y creadoras. Abre posibilidades para proyectar futuros nuevos en la medida que pone en marcha acciones

de justicia en el presente. Tal el sentido reparador de los juicios de la memoria.

Justicia

Desde una perspectiva diferente, pero convergente con lo que venimos planteando, Roig reflexiona a partir de una sentencia martiana: *La ley mata. ¿Quién mata a la ley?* (Roig, 2002, p. 7). Esta sentencia pone en evidencia el divorcio entre derecho –y en general las instituciones de la eticidad– y justicia; al mismo tiempo denuncia el escándalo que acompaña al derecho cuando es injusto. Es decir, visibiliza el conflicto entre moralidad y eticidad, entre la dimensión subjetiva del saber práctico moral y la cristalización de las normas en las instituciones de la eticidad.

Sin compartir el formalismo ni el rigorismo de la moral kantiana, Roig destaca el lugar importante que el filósofo de Königsberg le asignó al saber práctico moral dentro de su sistema. Al contrario, en la distinción hegeliana entre moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*), la primera ocupa un lugar secundario respecto de la segunda, ya que es el lugar de la disconformidad y la protesta, impulsada por una libertad infinita e irracional, que –según Hegel– debe ser contenida por el derecho y superada por la eticidad; cuyas contradicciones quedan resueltas en el Estado, donde reina la razón y el saber práctico moral es llevado al plano de lo universal. Con lo cual, la moralidad queda superada en la eticidad, al precio de reprimir su poder de emergencia.

Roig propone rescatar al sujeto, tanto en la dimensión de la moral subjetiva como en la objetiva, postulando la categoría de *a priori* antropológico. A diferencia del *a priori* lógico o gnoseológico, el *a priori* antropológico involucra una dimensión fáctica, su propia historicidad, y una dimensión axiológica, pues alude a una subjetividad que se afirma a sí misma como valiosa y considera valioso el conocerse a

sí misma; y es plural por cuanto la apertura a lo universal es posible desde la pluralidad de un *nosotros*, desde donde se restituye a la filosofía su valor de “saber de vida” y el verdadero alcance de la pretensión de cientificidad (cf. Roig, 1981, pp. 9-17). Ello implica enfrentar una doble tensión, por un lado, la de afirmarnos como sujetos históricos, en particular como sujetos de enunciación de discursos críticos, y por el otro volver la crítica sobre la propia *subjetividad* alcanzada.

No se trata de partir de una naturaleza humana supra-histórica, sino de “la condición de vida desde la cual se vive culturalmente la muerte” (Roig, 2002, p. 21). En este sentido, vale la referencia de Roig a Spinoza, en el esolío de *Ética* IV, 18, donde habla del “deseo de la propia conservación”, o *conatus*, que hay en todo ser y que despierta el sentimiento de “amor a sí mismo”. Perseverar en el ser, pero en sentido plenificante, en vistas de la felicidad, cosa que no es posible en soledad. Frente al trascendentalismo kantiano y al universalismo hegeliano, el *conatus* tiene, para el filósofo mendocino, la capacidad de ponernos de modo expreso sobre la problemática del fundamento de toda moralidad, sin renunciar a lo universal a pesar de su materialidad, y sin caer en una hipóstasis del sujeto. El *a priori* antropológico no es ajeno a una comprensión histórica que funda la moral emergente en las *necesidades* en el sentido spinoziano del *perseverar en el ser* del ser humano y de todo ser que participa de la *oikéiosis*.

Es así como, en medio del desprecio, la minusvaloración, la represión, la inautenticidad, se producen resquebrajadas de las formas de vida cosificadas. Por ellas emergen, con diverso grado de espontaneidad, los requerimientos de justicia, dignidad, libertad. En efecto, puede suceder que el *ethos* clausure la vida, v. gr. el Estado hegeliano como expresión del espíritu del pueblo cuando expulsa lo desenfrenado y desmesurado de la subjetividad, o la clausura metodológica de la fenomenología, cuando pone entre paréntesis la dimensión óptica, o el consenso alcanzado bajo el velo

de ignorancia, cuando suspende las diferencias e injusticias reales. Pero sucede que, por debajo de todo esto, se agitan formas diversas de resistencia, desobediencia y disenso, que Roig, dando vuelta una expresión hegeliana, caracteriza como “moral de la emergencia”, esto es “el *duro trabajo* de la subjetividad en lucha por una liberación respecto de una cultura opresiva” (Roig, 1997, p. 9).² Es también un quehacer ético-político que se manifiesta como lucha por la ampliación de derechos –otra forma de lucha por el reconocimiento–.

¿Quiénes son los portadores de derechos no reconocidos? Una primera respuesta apunta a las personas y/o los movimientos sociales, a partir de su conciencia de los derechos sin garantías, es decir de principios públicamente reconocidos pero no impresos en las leyes, haciendo evidente la oposición entre legalidad y legitimidad. Esto da pie a pensar, como lo hace Dussel, en una transformación del sistema de derechos que surge de una “pretensión política de justicia”. Frente al *Estado de derecho* –o simulacro del mismo como ocurre en los gobiernos de *facto*–, en el que los participantes con hegemonía actúan en el marco de la “legalidad”, se encuentran los *sin derechos*, víctimas que toman conciencia de los efectos negativos del estado de cosas. Ahora bien, los DD. HH. son históricos, aparecen en la dialéctica entre derecho vigente y nuevos derechos, los cuales se hacen visibles en la tensión de una lucha por el reconocimiento. El nuevo derecho se agrega a la lista de los reconocidos en un proceso que comienza una y mil veces a lo largo de la historia humana, en tanto haya víctimas (Fóscolo, 2006, pp. 195-196).

El análisis que realiza Dussel del acto político, en base a los resultados expresados en su libro *Ética de la liberación*

² La expresión hegeliana habla de “el duro trabajo contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto. [...] por medio de ese trabajo [...] la voluntad subjetiva alcanza en sí misma la objetividad” (Hegel, 2004, § 187).

en la edad de la globalización y la exclusión (1998) ofrece elementos para completar desde una perspectiva estructural los problemas planteados por el menosprecio, tal como lo plantea Honneth. En efecto, Dussel diferencia entre las condiciones universales de constitución del acto como bueno, esto es con “pretensión de bondad”, de las condiciones que determinan el acto político, donde las pretensiones de bondad quedan subsumidas en la “pretensión política de justicia”. Veamos.

Según Dussel, la ética estudia las condiciones universales de la constitución del acto (norma, institución, etc.) como “bueno” (o “malo”), las cuales valen para todo acto concreto, contingente. La universalidad de los principios fundamenta la posibilidad de un acto, con honesta “pretensión de bondad”. Un acto (norma o institución) tiene esta pretensión cuando se cumplen tres componentes: el momento material de verdad práctica como mediación de la reproducción de la vida humana, el momento formal de validez consensual como exigencia de participación simétrica del afectado, y el momento de factibilidad de la razón instrumental que delimita lo posible histórica y empíricamente. Advertimos que en cada uno de estos momentos se juega el reconocimiento en relación con la integridad material, social y ético-política de la vida.

El acto político (la norma política, la micro y macro estructura política, la institucionalidad política) tiene determinaciones específicas, propias de la esfera pública en la que se mueve y presenta diversos niveles de generalidad:

- A. Las condiciones o principios universales de la Política, que incluye la producción y reproducción de la vida, las condiciones o principios normativos de legitimidad consensual (Principio Democrático), las condiciones de factibilidad política.
- B. Las mediaciones sistémicas de la Política: condiciones materiales ecológico-económicas, sistemas formales procedimentales de ejercicio legítimo del poder

político donde entra todo el sistema de derecho, el sistema del Estado como macro-institución del ejercicio monopolístico del poder político.

- C. La acción política concreta que comprende la lucha política por la hegemonía, el ejercicio del poder y el uso monopolístico de la coacción para hacer respetar el “Estado de derecho” en vistas del bien común. Aquí, la “pretensión de bondad” ética es subsumida en la “pretensión política de justicia” de donde el acto político obtiene su normatividad, ya que la razón y eficacia política no es ajena a la lucha por la vida de la comunidad ni a la lucha por alcanzar la participación democrática simétrica de los afectados (Dussel, 2001, p. 148).

El sistema de derecho juega un papel importante en el sistema de la política por cuanto constituye la garantía formal procedimental de la “pretensión política de justicia” mediante la institucionalización de los deberes y derechos que regulan la acción de todos los ciudadanos, a través de la generación de una Constitución, normas, leyes y todos los órganos necesarios para el ejercicio de Estado de derecho.

Ahora bien, todo el sistema está atravesado por una profunda historicidad, cuyo dinamismo viene dado por la tensión dialéctica entre un “sistema de derecho vigente” y los excluidos del sistema, las víctimas, los “sin derechos”. Son los que luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho, y constituyen, por tanto, el momento creador del cuerpo de derechos. En esa tensión, los derechos que aún no han sido reconocidos, los derechos de los “sin derechos todavía”, señalan “un *hueco* negro dentro del sistema de derechos”.

En relación con nuestro caso, la experiencia histórica del megajuicio, tenemos que decir que el menosprecio del derecho, y el consecuente desplome del Estado de derecho, produce ese *hueco* negro, cuya reparación implica una exigencia de “más derecho” que surge de los “sin derecho”, no porque “todavía” no les sean reconocidos, sino por les

han sido conculcados. Es decir que son, en tanto existencia truncada, despreciada, un pasado ausente del presente. Tal exigencia no se dirige solamente a restablecer relaciones interpersonales de reconocimiento, sino a la revisión de todo el sistema normativo en vistas de aquella exigencia de justicia. Requiere, consecuentemente, una reelaboración del relato histórico que permita resituar el presente desde la rememoración de las posibilidades del pasado. No tiene solo una función reparadora, sino que introduce una novedad histórica, que es la ampliación del reconocimiento de las pretensiones de justicia y su legitimación. Tal es el valor epistémico, antropológico, ético y político del acontecimiento histórico de los megajuicios: el de producir saberes, sentidos, valoraciones en torno de aquel *hueco* de la memoria y de la vida social, de modo que sea posible construir una base de sustentación, no abstracta ni ilusoria, para proyectar futuros posibles.

Bibliografía

- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften*, IV, 1. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid, Trotta.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Fóscolo, N. (2006). "Derechos humanos", en: Norma Fóscolo (coord.a), Adriana Arpini, Ricardo Rubio, *Desafíos éticos del Trabajo Social latinoamericano. Paradigmas, necesidades, valores, derechos*. Buenos Aires, Espacio.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*. Traducción de Juan Luis Vermal. Buenos Aires, Sudamericana.
- Honneth, A. (1997): *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica.

- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo XXI.
- Mate Rupérez, R. (2006). "Memoria e historia. Dos lecturas del pasado", en *Letras libres*, n.º 53, pp. 44-48.
- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme. [Segunda edición corregida y aumentada: 2009, Buenos Aires, Una ventana, Colección Contracorriente].
- Roig, A. A. (1997). "Las morales de nuestro tiempo: un reto para las nuevas generaciones", en Adriana Arpini (comp.), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre desarrollos históricos de la razón práctica*, Mendoza, Ediunc, pp. 7-14.
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza, Ediunc.

Historia de las ideas

Historia de las ideas de nuestra América

Genealogía de una disciplina: de José Gaos a Arturo Roig

Según afirmaciones de Arturo Ardao (1963), el historicismo habría cumplido una función de invocador de la personalidad filosófica de América Latina y tendría sus antecedentes en la generación romántica del 37, especialmente en Juan Bautista Alberdi. En efecto, Alberdi se cuenta entre los primeros en señalar que “nuestra filosofía debe surgir de nuestras necesidades” (1979). Ardao encuentra una filiación común entre el espíritu historicista manifestado por Alberdi y el historicismo que, en la primera mitad del siglo XX, funcionó como herramienta ideológica y metodológica en la búsqueda de la originalidad del pensamiento americano a través de la reconstrucción de su pasado. Una mención especial en esta búsqueda le cabe a la labor realizada por José Gaos (1980) desde los seminarios para el estudio de la filosofía en México, organizados a partir de 1940. El español transterrado llevó adelante una renovación de las principales tesis historicistas, al mismo tiempo que echó las bases teóricas y metodológicas de la historia de las ideas de nuestra América.

Nos interesa trazar una posible genealogía de la historia de las ideas latinoamericanas, desde José Gaos hasta Arturo Andrés Roig, en la cual sea posible reconocer dos momentos que funcionan como bisagras, tanto en el modo de entender el objeto de estudio, las ideas, como en la manera de organizar los criterios teóricos y metodológicos para su tratamiento. El primero de esos momentos puede localizarse precisamente en la década que se abre en 1940, en

México, en torno a las discusiones y los trabajos surgidos de los seminarios orientados por Gaos para el estudio de la filosofía en México. El segundo tuvo lugar desde fines de los 60 y durante la siguiente década, motivado por el debate en torno a la existencia de una filosofía latinoamericana auténtica y original, cuyos exponentes fueron en primera instancia Augusto Salazar Bondy (1968) y Leopoldo Zea (1969). Dicho debate mostró los límites del historicismo y planteó la exigencia de una ampliación teórico-metodológica. La producción de Arturo Andrés Roig (1973, 1981, 1984, 1993, 1994), especialmente entre las décadas de los 70 y 90, constituye una respuesta al desafío de dicha exigencia de ampliación.

Desde entonces, la historia de las ideas no ha dejado de escrutar críticamente nuestro pasado intelectual, sacando a la luz episodios muchas veces olvidados, que se tramaron en el anverso y por los bordes de doctrinas que resultaron hegemónicas. Esta tarea es posible mediante una constante renovación de la “caja de herramientas” teórica y metodológica; el dialogo con disciplinas afines como la filosofía política, la historia intelectual o la historia del pensamiento, y el intercambio con otras líneas de trabajo centradas en la crítica a la modernidad, las teorías de la colonialidad o el pensamiento poscolonial. (Cf. Cerutti Guldberg, 2007, 2009 a, 2009 b; Acosta, 2003, 2011, 2014; Gandarilla y Peralta, 2014; Arpini, 2017, Arpini, Muñoz, Ramaglia, 2020, y Ramaglia y Silveira, 2020; entre otros).

José Gaos y la historicidad de las ideas

El historicismo de Gaos difiere del clásico formulado por Dilthey. Si bien el filósofo español considera fecunda la jornada de Dilthey en América, ya que enseña la disciplina que los hombres de lengua española necesitan para hacer filosofía (Gaos, 1957 a), señala los problemas que, a su juicio,

se constituyen en el límite del historicismo diltheyano y de todo historicismo. El problema fundamental radica en saber “si la historia es simplemente de los accidentes de la naturaleza ahistórica del hombre, o de esta misma naturaleza, negándola” (Gaos, 1957 b). Al formular esta cuestión, se plantea la necesidad de diferenciar entre posiciones opuestas: por un lado, la que se apoya en la identidad de la naturaleza humana; por otro lado, la que sostiene la historicidad de todo lo humano. La respuesta de Dilthey, apoyada en la unidad de la naturaleza humana, a lo que se suma la indispensabilidad de lo sistemático, tipológico y general en las Ciencias del Espíritu, resulta ser una respuesta esencialista y ahistórica, que muestra decisivamente el límite del primer historicismo.

Para Gaos, la “vida” que Dilthey esgrime como fundamento comprensivo, constituye una abstracción en la que se diluye la posibilidad de afirmación del sujeto histórico auténtico, que no es histórico porque mantenga una relación estructural con respecto al todo de la historia universal, sino porque es concreto, es decir afectado por el aquí y ahora. La “vida” de Dilthey nunca fue su propia vida –dice Gaos–, y esto le impidió ver que el punto de partida de la filosofía de la historia y de toda filosofía es el filósofo mismo, que es un sujeto histórico porque es concreto. En definitiva, la crítica gaosiana, mediada por el vitalismo orte-guiano, se endereza contra la “razón histórica” que solo es capaz de aprehender la historia como temporalidad, pero no al hombre como sujeto histórico concreto.

La posición historicista de Gaos, estrechamente vinculada con su interés por la historia de las ideas hispanoamericanas, es desarrollada en el libro *En torno a la filosofía mexicana* (1980). El objetivo de este es lograr una valoración justa de la filosofía mexicana, frente a la opinión generalizada que sostenía, o bien la inexistencia, o bien falta de originalidad de dicha filosofía. Para ello es necesario, según el autor, realizar una revisión crítica de la historia de las ideas en México, que implica: a) desmitificar la idea

de originalidad absoluta de la filosofía; b) reconocer que las ideas filosóficas se singularizan sobre el fondo de otras ideas a las que se encuentran unidas como los hilos de una trama; c) que la Historia de la filosofía se construye desde un presente cambiante. Todo ello involucra, por una parte, d) una aproximación a la problemática del sujeto desde la historicidad; y por otra parte, e) una innovadora caracterización del método propio de la historia de las ideas. Veámoslo más detalladamente:

a) *Desmitificación de la idea de originalidad absoluta*: refiriéndose a la filosofía mexicana, Gaos cuestiona la opinión extendida acerca de que los mexicanos, si bien han realizado desde la época de la colonia filosofía *stricto sensu* –filosofía en México–, no habrían sido filósofos originales por cuanto no habrían desarrollado una filosofía original de México. Semejante manera de pensar, sostiene Gaos, es propia de ideas generalizadas universalmente que tienden a considerar que la historia de la filosofía debe ser historia de los filósofos originales, que tal filosofía es la filosofía sin más y que suelen ser calificadas con los gentilicios de las naciones de donde proceden los filósofos que las generaron. En esta línea de razonamiento se caería en el absurdo de considerar que la historia de la filosofía en México no forma parte de la historia de la filosofía. Pero, la historia de la filosofía no es más que la historia de las ideas filosóficas, y la revisión del concepto y los métodos de la historia de las ideas pone de manifiesto la relativa originalidad de toda filosofía y, consecuentemente, de la filosofía mexicana. Dice Gaos:

[L]a originalidad de las filosofías objetos de esta Historia es una originalidad relativa. No sólo en el sentido de que el concepto mismo de originalidad comprende una esencial nota de ser original una cosa sólo relativamente a otra [...] sino además en otro sentido [...] que es el que interesa especialmente aquí: la originalidad de las distintas filosofías relativamente a las anteriores y coetáneas no es absoluta, sino simplemente mayor o menor. La grandeza de los filósofos se estima, entre otros criterios, por el grado de su originalidad [...] Filosofías

absolutamente originales en relación a las anteriores, no existen. (Gaos, 1980, p. 46).

La opinión acerca de la falta de originalidad de la filosofía mexicana se ha visto favorecida por la tendencia a articular la historia de tal filosofía apelando a categorías propias de otros dominios. Se ha generado, de este modo, una suerte de “imperialismo de las categorías”. “El mentado imperialismo lo ha ejercido hasta hoy la historia europea en la Historia hecha por los europeos –y por los coloniales mentales de los europeos”. Desde esta perspectiva la Historia de la Filosofía en México es la historia de las “importaciones” de ideas europeas en México. Pero, la división de la historia de la Filosofía en México puede –y debe– ser realizada mediante “categorías autóctonas”, las cuales ponen de manifiesto que así como se ha importado con espíritu colonial, también se lo ha hecho “con espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente”, de modo que tales importaciones han sido fuertemente “electivas” y también “aportativas”, haciendo lugar a la originalidad relativa de las ideas filosóficas (Gaos, 1980).

b) *Inserción de las ideas filosóficas en el entramado de las efectivas ideas de una época*: Gaos reconoce que en los países de lengua española se prefiere la denominación de “pensadores”, más que la de “filósofos”, para designar a las personas que se dedican a la Filosofía. El origen de esta preferencia se encuentra en que tales pensadores han ejercido cierto magisterio sobre sus compatriotas, avanzando hasta una efectiva intervención en la vida pública y más específicamente en la vida política nacional e internacional. Razón por la que se diferenciarían de los filósofos “puros”. Sin embargo, esa diferenciación no debe ser entendida en menoscabo de los pensadores hispanoamericanos, pues, por una parte, las ideas filosóficas no existen sino en conexión con otras ideas –políticas, sociales, económicas, jurídicas, pedagógicas– en el marco de un sistema de referencias mutuas. Por otra parte, “no hay propiamente ‘Historia’ de

las ideas –*abstractas*”, sostiene Gaos reiterando afirmaciones de José Ortega y Gasset: “[U]na idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida [...] *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad” (Gaos, 1980, p. 20).

La historia de las ideas no es más que una parte de la historia humana íntegra, con sus factores ideales y reales, individuales y colectivos interconectados.

c) *Construcción de la historia de las ideas en el presente de la historia*: la historia de las ideas, como toda Historia, es escrita en el presente de la historia. Ahora bien, el presente solo puede ser cabalmente entendido en la medida que pueda comprender y sintetizar la historia anterior. Dicho de otro modo, la historia que se escribe en el presente es una manera de ver el pasado; mirada que es en parte resultado de ese pasado y en parte atraviesa la comprensión presente del pasado. Aún más, esa comprensión del pasado está teñida por el futuro al que es posible aspirar en el presente. Gaos afirma que:

Lo visto en tan complejo “perspectivismo” no se reduce a lo presente, sino que se extiende a los respectivos pasado y futuro de cada sucesivo presente [...] *el pasado es obra de cada uno de los sucesivos presentes en vistas de los respectivos futuros, y en cuanto “en vistas de” éstos, el pasado y los sucesivos presentes [son] obra de los respectivos futuros mismos*. El presente histórico es obra de sus propias pretensiones. Y el pasado histórico no es inmutable. (Gaos, 1980, pp. 69-70).

d) *Problematización de la noción de sujeto*: al profundizar el perspectivismo, nuestro autor hace pie en el problema del sujeto histórico, el hombre, que no es definido como poseedor de una naturaleza inmutable, sino por su historicidad; es decir por el dinamismo permanente de tener que habérselas con los problemas de su circunstancia, actividad en la que se va creando a sí mismo en la búsqueda de soluciones teórico-prácticas. Esta consideración de lo humano,

problemático e histórico, pone distancia entre el historicismo gaosiano y la perspectiva sistemática de la historia sostenida tanto por Dilthey como por Ortega. Además, permite la apertura al planteo de lo posible, lo utópico, ya que la “esencia” humana no es algo dado y acabado, sino algo por hacer, que orienta como un ideal a la existencia concreta, en las tres dimensiones temporales.

Pues bien [dice Gaos], tener que ir haciéndose a sí mismo teorizando, en parte sobre sí mismo, o tener que ir confeccionando la propia esencia haciéndose ideas de ella que son otros tantos ideales para el futuro, [...] es existir como problema y resolución del mismo –o existir pura y simplemente, [...] El problema implica la dualidad dinámica de una realidad valorada de insuficiente y un ideal valorado de suficiente –relativamente: aquella realidad empuja hacia más allá de ella; el ideal tira hacia él. (Gaos, 1980, p. 100)

Se trata, como hemos visto, de un sujeto histórico que se configura a sí mismo y al mundo en la medida que al enfrentarse con las cosas las semantiza por medio del lenguaje, es decir con palabras y categorías entendidas como mediaciones del sujeto frente al mundo.

De la consideración gaosiana del sujeto se desprenden dos elementos que juegan un papel importante en la renovación metodológica del historicismo tal como es aplicada al estudio de la historia de las ideas hispanoamericanas. Ellos son, por un lado, concebir el análisis de las ideas del pasado como un diálogo entre dos sujetos diferentes, cada uno a partir de su respectiva circunstancia de modo que cada uno es afirmado en su historicidad. A diferencia de la posición de Gaos, tanto en la “comprensión” diltheyana como en el “altruismo intelectual” preconizado por Ortega, el sujeto historiador resulta paradójicamente deshistorizado a favor de la mostración del sentido único de la historia. Por otro lado, señalar el fenómeno de la mediación como un proceso por el cual el sujeto histórico objetiva el mundo

reemplazando los objetos por las palabras, en el caso particular de la filosofía, por las *categorías*.

e) *Caracterización del método de la historia de las ideas*: en la exposición del método, Gaos especifica tres momentos. El primero consiste en la *selección de fuentes*. Son fuentes de la historia de las ideas todas las expresiones de ideas que puedan ser conocidas, con preeminencia indiscutible de los libros, manuscritos, impresos, etcétera, que constituyen los “textos” por excelencia de la historia de las ideas. Pero también son textos las ideas expresadas oralmente, los documentos públicos o domésticos, las cartas; con lo cual advertimos una interesante ampliación de la noción tradicional de “texto filosófico”. Además, los textos orales o escritos pueden ser directos, en cuanto expresión de las ideas actuales de los autores, e indirectos, en cuanto expresión de las ideas anteriores de los autores o ajenas (Gaos, 1980, p. 26), con esto se anticipa, en cierta manera, la problemática del dialogismo interno o intertextualidad, esto es la presencia de otros textos, anteriores o actuales, interactuando con el texto presente. La problemática de la intertextualidad ha sido ricamente desarrollada por la semiótica contemporánea a partir de los estudios de Mijail Bajtin (1986). En esta línea, Julia Kristeva ha trabajado la intertextualidad apelando a la noción de “relación anafórica”. Dice Kristeva:

La anáfora: conexión semántica complementaria, sitúa la lengua en el texto, y el texto en el espacio social que, entrando en una relación anafórica, se presenta también como texto. Podemos decir ahora que el texto es un instrumento en el que las “unidades” semánticas de la cadena lingüística (palabras, expresiones, frases, párrafos) se abren en volumen poniéndose en relación, a través de la superficie estructurada del habla, con la infinidad de prácticas translingüísticas. Esas unidades pueden leerse también como una secuencia lineal de categorías lingüísticas, pero de hecho remiten a textos fuera del texto presente y no toman su significación más que como “enchufes” con ese texto-fuera-del-texto-presente”. (Kristeva, 1981, pp. 105-106).

Efectivamente, en el marco del pensamiento gaosiano cabe destacar que, siendo el objeto de la filosofía las expresiones orales o escritas, o sea los textos, se distinguen dos casos: por una parte, cuando se objetivan únicamente las cosas designadas por esas expresiones, a lo que Gaos llama *posición directa*; y por otra parte, cuando se produce la objetivación de las expresiones mismas, apelando para ello a signos gráficos (entrecomillado), a entonaciones de la voz, o a otras expresiones introductorias de aquellas que son objetivadas, en este caso se trata de expresiones en *posición refleja*. (Gaos, 1962, p. 43 y sig.) Al introducir el análisis de las expresiones en posición refleja, Gaos anticipa en la práctica, aunque no desarrolla teóricamente como problemática de la historia de las ideas, la cuestión de los discursos referidos en el discurso presente. Esto es, la presencia de un enunciado, extraído de su contexto original, en otro enunciado y en otro contexto. Según la definición de Valentín Voloshinov, el discurso referido “es un discurso dentro del discurso, un enunciado dentro del enunciado y, al mismo tiempo, discurso acerca del discurso y enunciado acerca del enunciado”. (Voloshinov, 1976, p. 13). Así se pone de manifiesto en la construcción resultante el contraste entre dos actos de habla diferentes y sus implicaciones contextuales, lo cual permite acceder al estudio de lo ideológico.

Volviendo al primer momento del método gaosiano, la selección de textos es realizada por el historiador a partir de los documentos materialmente cognoscibles, sobre la base de sus intereses. Pueden distinguirse, entonces, dos fases: la de descubrimiento o “invención” de los textos y la de estudio de los mismos. “La *invención* es fundamentalmente obra de los intereses de los historiadores” (Gaos, 1980, p. 27), supone, por tanto, un momento electivo previo, realizado sobre la base de los criterios valorativos decididos por el investigador, y con ello se filtra su ideología personal o la de la corriente en la que se inscribe. Gaos, pone así, en tela de juicio la pretendida objetividad y validez universal de la ciencia histórica y, en general, de las ciencias humanas, lo

cual constituye un acierto. Aunque la cuestión de la ideología queda reducida a un problema que atañe solo a la experiencia subjetiva de ciertos aspectos circunstancialmente condicionados (intereses, emociones y mociones), a partir de los cuales el sujeto sintetiza la realidad social, cultural e histórica. Se produce, así, una generalización que solo reconoce la diversidad de los puntos de vista de cada historiador, con el solo imperativo de esforzarse por ser consciente de los conocimientos y pensamientos previos con los que se afronta la historia y estar dispuesto a cambiar el modo de pensar y hacerlo efectivamente si fuera necesario. Esto nos permite afirmar que Gaos produce una psicologización del problema ideológico, dejando en segundo plano otras dimensiones: política, económica, social.

El análisis de los textos es el segundo momento del método propuesto por el español transterrado. Consiste en la “crítica” de su autenticidad y de su valor como fuente de conocimiento, y en el “análisis” de lo que dicen. Dicho “Análisis” se hace:

con vistas a registrar todas las ideas y todos los datos acerca de las circunstancias de éstas interesantes –ideas y datos– bajo el punto de vista del historiador [...] Pero el texto, cualquiera sea su objeto, es, además, fuente de conocimiento, en alguna medida, de su “sujeto”: el autor y sus circunstancias, integrantes de las circunstancias de las ideas. (Gaos, 1980, p. 28).

En el análisis, tal como es considerado por Gaos, advertimos, por una parte, que el texto, la palabra escrita con intención comunicativa, es el lugar a partir del cual se entabla el diálogo entre destinador (sujeto autor del texto) y destinatario (en este caso el sujeto historiador). Sujetos diferentes, con sendos intereses, emociones y mociones, cuyas circunstancias son también diferentes. De modo que lo expresado en el texto no significa necesariamente lo mismo para ambos sujetos, toda expresión es ambigua, susceptible de tantas interpretaciones cuantos sean los diálogos que el

texto suscite en cada encuentro escritor-lector. Frente a la hermenéutica clásica, que solo admite un sentido único del texto, Gaos propone una “comprensión conjetural”.

En las expresiones, así mímicas como verbales, se da el fenómeno de la “ambigüedad” y del ser “equivocas”: en los casos de ciertas expresiones, sea por ellas mismas, sea, más bien, por ellas en función de circunstancias de la situación [...] la comprensión acaso de toda expresión, verbal y ya mímica, implica alguna “interpretación”, especie de comprensión conjetural que suele quedarse a más o menos distancia de la comprensión evidentemente cierta de lo comprendido; en ello consiste el arte y la ciencia de la Hermenéutica. (Gaos, 1980, p. 38).

Por otra parte, el texto remite al autor y a su circunstancia. El autor, en tanto sujeto histórico, expresa en el contenido del texto sus propios intereses y puntos de vista, sus valoraciones; puede o no referir valoraciones contrarias, con respecto a las cuales exprese o no sus discrepancias. Pero en todos los casos el sujeto historiador puede reconstruirlas hasta donde le es posible. Se insinúa así la posibilidad de leer a través del texto el contexto epocal del autor.

El análisis –dice Gaos– hecho con vistas a registrar todas las ideas y todos los datos acerca de las circunstancias de estas, interesantes bajo el punto de vista del historiador, conduce de suyo a una síntesis de sus resultados. Las distintas ideas y datos presentan afinidades y discrepancias que las unen y separan en distintos grupos; estos presentan a su vez relaciones de condicionamiento de unos por otros. Tales agrupaciones y condicionamientos representan una reconstrucción de la estructura dinámica tenida en realidad por una parcela de la historia de las ideas; una reconstrucción que apunta a la inserción de la parcela en la totalidad de la historia –y de la historia una. (Gaos, 1980, pp. 28-29).

La síntesis de los resultados del análisis no es suficiente para una historia de las ideas. Es necesario en el tercer

momento del método proceder a una síntesis de grado superior, que consiste en la narración de aquellos resultados a través de sus articulaciones, esto es una síntesis histórica en la que encarna la Historia (con mayúscula, para hacer referencia a la ciencia histórica).

La historia es en sí misma una estructura dinámica, que resulta desarticulada por el análisis a que la somete la Historia. La rearticulación o reconstrucción puede efectuarla el historiador según distintos criterios: por épocas, por países, por ideas. Los conceptos que utiliza para ello son “categorías autóctonas” de cada territorio del ser. Pero, como ya se vio, existe la tendencia a extender categorías de un territorio a otro como consecuencia del “imperialismo de las categorías”, del cual constituye un caso particular la división de la historia de un país conforme a la división de la historia universal; llamada universal, no tanto por serlo efectivamente sino por el mismo imperialismo de las categorías.

Gaos reclama la utilización de “categorías autóctonas” para cada parte de la historia, y “categorías conectivas” de aquellas para la articulación en un grado superior de universalidad. Una más justa integración estaría dada por:

La división autóctona de la historia del país e *incorporación o integración* de la auténticamente universal *con* la del país y las de los demás, implica concebir *desniveles* –término entendido aquí como puramente descriptivo y no estimativo- entre las historias de los distintos países. (Gaos, 1980, pp. 34-35).

No es ajena a la articulación la “interpretación” de la historia, que involucra “conceptuaciones”. El término “conceptuaciones” posee una conveniente dualidad de acepciones: lógica y axiológica, es decir que comprende al mismo tiempo operaciones intelectuales y valoraciones enraizadas en los intereses. Una vez más queda indicado el problema de lo ideológico a nivel del sujeto individual de intelecciones y valoraciones, que es el historiador.

En síntesis, en el historicismo que Gaos aplica al estudio de las ideas hispanoamericanas encontramos los rasgos de la madurez, ya que por una parte, acentúa la historicidad del sujeto intentando superar los vicios esencialistas; y por otra parte, confirma la originalidad del pensamiento hispanoamericano, a partir de la relativización de la noción de originalidad. Todo ello le permite avanzar en la propuesta metodológica sobre aspectos sumamente interesantes, tales como: la ampliación de la noción de texto en lo que se refiere a los documentos para la historia de las ideas, incorporando las problemáticas del dialogismo interno y de las expresiones en posición refleja, que lo aproxima a la cuestión de los “discursos referidos”; la invención de textos sobre la base de los intereses del historiador; la consideración del texto como lugar de encuentro, de diálogo entre el autor y el historiador (lector), que abre la posibilidad de múltiples interpretaciones, es decir de la “interpretación conjetural” que permite superar la clausura del texto impuesta por la hermenéutica clásica; la posibilidad de leer a través del texto el contexto epocal del autor; la crítica al imperialismo de las categorías y la utilización de categorías autóctonas para la articulación de la Historia.

Al realizar un balance de la disciplina, Arturo Ardao, en un artículo escrito en 1959, “Dos décadas de pensamiento americanista”, señala su especificidad: no se trata simplemente de historiar ideas provenientes del ámbito de la filosofía académica, sino que trascendiéndolo, abarca “[...] todo el viviente problema de América, de su naturaleza y destino como entidad histórica”. La historia de las ideas se constituye, entonces, como una corriente de pensamiento organizada como historiografía, con cierta preeminencia de las ideas filosóficas, sin descuidar la relación con la realidad social, nacional y regional en la que surgen. (Ardao, 1963).

El historicismo frente a sus propios límites. La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea

En 1968, el peruano Augusto Salazar Bondy publicó un provocativo libro titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, en el que sostiene la tesis de que la filosofía entre nosotros no ha sido ni original ni auténtica, sino que apenas ha mostrado cierta peculiaridad. Y esto es atribuido por el autor a causas estructurales: el subdesarrollo, la dependencia y la dominación que han permeado todas las expresiones culturales de nuestros países. Una filosofía auténtica y original debería, según Salazar, ser “mensajera del alba”, en la medida que se diera a la tarea de preparar las herramientas teóricas y críticas que permitieran superar esa situación en un sentido liberador.

La negación de originalidad y autenticidad de nuestro pasado intelectual movilizó varias respuestas, entre ellas la de Leopoldo Zea, a través de otro libro publicado en 1969 y titulado *La filosofía americana como filosofía sin más*. En él, la argumentación gira en torno de un par de elementos que vienen a enriquecer la problemática sin que ello signifique cancelar la polémica. Estos elementos son, en primer lugar, la afirmación de que existe y ha existido una filosofía latinoamericana “auténtica”, aceptando la concepción de filosofía como *ideología* en el sentido mannheimniano; y en segundo lugar, la advertencia acerca del riesgo que supone la actitud ingenua de “partir siempre de cero”, con lo que queda relativizada la noción de “originalidad”.¹

Consideramos que, más allá del intento de determinar si la polémica queda cancelada o no, el solo hecho de haberse suscitado marcó un hito importante en nuestra historia de las ideas. Arturo Andrés Roig sostiene que el provocativo

¹ Hemos desarrollado con mayor detalle la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea en el capítulo 5 de nuestro libro *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy* (2016).

libro del pensador peruano señaló el “momento eje de la gran mutación”, su actitud hipercrítica tuvo un efecto purificador que permitió la apertura de nuevas posibilidades en el camino que parecía sin salidas y destinado a reiterarse. (Roig, 1984, p. XV y sig.).

Efectivamente, la polémica cerró un ciclo que estuvo signado teórica y metodológicamente por el historicismo y el circunstancialismo, cuyas insuficiencias y limitaciones se pusieron de manifiesto.

Entre los resultados positivos que se desprenden del marco de la polémica nos interesa destacar que:

- Desde el punto de vista metodológico, la incorporación de elementos provenientes de la filosofía analítica y del lenguaje abrió las puertas para explorar las ricas posibilidades instrumentales de la lingüística, la teoría del texto y la semiótica.
- El haber asumido la problemática de la dependencia permitió colocar sobre reales bases materiales, históricas y socio-económicas, el tratamiento de las ideas.
- La historia de las ideas se vio enriquecida, también, por los aportes de la teoría crítica de las ideologías y por el desarrollo de la amplia problemática sobre la crisis de la moderna subjetividad, ambos críticamente incorporados.

Todo ello significó:

- La necesidad de trascender los marcos académicos dentro de los cuales se cultivaba tradicionalmente la historia de las ideas.
- La conveniencia de no circunscribir esta disciplina exclusivamente al ámbito de lo filosófico, reiterada expresión de deseo que no siempre ha sido adecuadamente interpretada, es decir, que no se trata de poner unas junto a otras ideas concernientes a distintos campos epistemológicos, sino de advertir que estas no son

más que el producto expresado de una praxis histórica previa.

- Lo cual coloca al historiador/filósofo frente a la tarea inexcusable de precisar nuevas categorías, tanto a nivel teórico como metodológico, para penetrar la realidad latinoamericana a través de sus ideas.

La incorporación de la cuestión de la dependencia, por un lado, y la revisión de la concepción de lo ideológico, por otro, condujo a replanteos de orden teórico-metodológico, que posteriormente quedaron plasmados en las recomendaciones surgidas de la Reunión de Expertos sobre Historia de las Ideas en América Latina. Dicha reunión, convocada por la UNESCO, tuvo lugar en México entre el 6 y el 14 de septiembre de 1974 y tuvo como objetivo elaborar el temario para la obra *América Latina en sus ideas* (1986). Esta obra fue concebida como un estudio que expresara el esfuerzo de una sociedad para entenderse y explicarse, generando los sistemas que orientan su existencia, forman la conciencia de los hombres y propician su acción. Se señalaba como principal esfuerzo de los pueblos latinoamericanos, en ese momento, la exigencia de lograr una América Latina unida y liberada interna y externamente, al servicio de la humanidad. Tal exigencia se mantiene vigente aún hoy, en el contexto de la globalización económica, de las tecnologías de la información y de profundos procesos de exclusión social que se han vivido y se viven en América Latina. Igual vigencia tienen las principales oposiciones, que según se señaló en aquella oportunidad, atraviesan la problemática realidad latinoamericana: *dependencia-liberación, identidad-diversidad*. Así también, se planteó la cuestión de la ubicación de América Latina en el mundo, que surge en estrecha vinculación con las respuestas dadas a las contradicciones mencionadas.

La Comisión estuvo integrada por Arturo Ardao (Uruguay), Roberto Fernández Retamar (Cuba), Guillermo Francovich (Bolivia), Francisco Miró-Quesada Cantuarias (Perú), Luis Navarro de Brito (Brasil), Javier Ocampo

(Colombia), Elías Pino (Venezuela), José Antonio Portuondo (Cuba), Arturo Andrés Roig (Argentina), Abelardo Villegas (México), Ramón Xirau (México) y Leopoldo Zea (México). Esta Comisión elaboró un conjunto de recomendaciones metodológicas que, más allá del objetivo inmediato de organizar la publicación antes referida, contribuyeron a sistematizar y orientar los estudios de nuestra historia de las ideas. Esas recomendaciones son:

1. Partir de una concepción de la idea entendida como un elemento significativo que integra una estructura más amplia, con todas las connotaciones de este último término (económicas, políticas, etc.), dando cabida además a las ideas en sus diversas manifestaciones: filosofemas, vivencia, ideologías, concepciones del mundo, etc.
2. Aplicar un tratamiento dialéctico a la historia de las ideas, subrayando principalmente dos aspectos: la conveniencia de encararla desde nuestro presente y la necesidad de señalar, a la vez, los condicionamientos sociales y el poder transformador de la idea.
3. No abordar la historia de las ideas como historia académica, abriéndose a la incorporación de las ideologías y en particular la de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericana, frente a las ideologías de dominación.
4. Encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía, pedagogía, etc.) sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos.
5. Tratar todo desarrollo de historia de las ideas latinoamericanas a partir del supuesto de la unidad del proceso histórico de Latinoamérica, y avanzar, más allá de una historia de las ideas de tipo nacional, hacia una más amplia de regiones continentales.
6. Señalar en lo posible la función de las influencias en relación con los procesos históricos propios y dar

preferencia a la historia de las ideas entendida como historia de la conciencia social latinoamericana.²

A partir de entonces, sin desconocer la tradición gao-siana, pero enriqueciéndola, la idea es considerada como elemento significativo que remite a una red más amplia de conexiones, apuntando a su significación social. No se las encara como ya pensadas sino que discurriendo desde cada presente, se intenta subrayar el papel transformador de las ideas en la conflictiva trama de relaciones socio-históricas.

Una propuesta de ampliación teórico-metodológica: Arturo Andrés Roig

Ahora bien, los desafíos actuales de la historia de las ideas nos coloca frente a la necesidad de explorar alternativas metodológicas, que permitan incorporar, no sin crítica, los resultados más perfilados del conocimiento universal, según la exigencia de Salazar Bondy. Si, como sostenía Gaos, el texto es por antonomasia el documento a partir del cual trabaja la historia de las ideas, entonces es indispensable incursionar en los avances más recientes de la Lingüística, la Teoría del Texto y la Semiótica con el objeto de seleccionar e incorporar críticamente aquellos elementos que constituyan un aporte instrumentalmente válido en el sentido de una ampliación metodológica. Este camino ha sido fecundado por la labor desplegada desde la década de los 70 por Arturo Andrés Roig y plasmada en diversos artículos: “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” (1973), “La historia de las ideas cinco lustros después” (1984); y libros tales como: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *Narrativa y cotidianidad*

² Reunión de expertos sobre historia de las ideas en América Latina, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Tomo I, N° 2, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, julio-diciembre de 1975. Sección: “Crónica Latinoamericana”, 287-289.

(1984), *Rostro y filosofía de América Latina* (1993), entre otros. Un número importante de sus artículos han sido recogidos en compilaciones, como la publicada en el volumen 53-54 de la Revista *Análisis*, de la Universidad Santo Tomás de Colombia, dedicada a homenajear al filósofo argentino (1991); o el volumen compilado por Carlos Paladines: *Arturo Andrés Roig. Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano* (2013).

Ya que la historia de las ideas latinoamericanas trabaja fundamentalmente sobre los textos, o sobre las diversas formas de producción simbólica que pueden ser consideradas como textos, es necesario replantear un modo de lectura que busque en esos textos no solo las ideas allí expresadas, sino también las refracciones, reflejos, distorsiones de la vida social; es decir, un modo de lectura que atienda a la relación dialógica entre texto y contexto, permitiendo abordar el problema de la presencia de lo ideológico tanto en el contenido como en la forma del discurso, puesto que ambos están relacionados con los sistemas de códigos que regulan la organización del discurso y las formas de convivencia social, política, económica.

Roig sienta las bases de lo que denomina “ampliación metodológica” a partir de la crítica a la filosofía del concepto de Hegel, mediante el análisis de las funciones de integración y ruptura (Roig, 1973). En Hegel el concepto cumple la función de integración en cuanto circularidad perfecta en la que queda comprendido lo singular de modo transparente, y es alcanzada en grado máximo por el concepto en cuanto “idea”. (Hegel, 1944, § 213). La función de ruptura es posible para Hegel exclusivamente en la representación, es decir, fuera del concepto. En todo filosofema, que es un modo general de representación de lo verdadero, hay una separación interior, una quiebra o ruptura que impide la coincidencia de forma y contenido. En el pensar conceptual, forma y contenido son integrados en uno. En el filosofema, el contenido es expresado en la forma de la representación y, por tanto, lo sensible aparece como recubriendo o

encubriendo lo absoluto. Surge aquí el tema de la alienación –alienación del Espíritu en lo sensible– como resultado del encubrimiento y la ruptura. La ruptura es siempre externa al concepto, lo que permite a Hegel diferenciar entre saber vulgar y saber filosófico. Los filosofemas con que construye su “filosofía” el vulgo no pueden entrar en la historia de la filosofía, pues se caería en una ampliación indebida, verdadera “exterioridad y decadencia de la lógica”. “Sin embargo –dice Roig– esa ampliación es la que deberíamos intentar, en otras palabras, deberíamos tratar mostrar cómo las funciones de integración y ruptura son ambas funciones internas del concepto mismo” (Roig, 1973, p. 222)

Para Hegel, lo que interfiere (lo particular, lo singular, la intuición, las afecciones, el sentimiento, la imagen, los intereses privados) encubre el verdadero sentido del pensar. Cuando la conciencia supera la valla y pasa de la representación al concepto, entonces ejerce libremente su función de integración. En las filosofías de la denuncia, se niega la posibilidad de tal paso en cuanto que el valor que se atribuía a lo particular abarca a la conciencia misma, que es objeto de duda y sospecha en la medida que no son transparentes en ser y pensar, sino que tanto pueden manifestar como ocultar o encubrir. Ya no se trata de una *inter-posición* entre la conciencia y su objeto, sino de una *posición* de la conciencia por la que el objeto resulta oscurecido por un acto mismo del ser consciente. Surge así la conciencia falsa o culposa. Se trata, pues, de una crítica de la conciencia y de una autocrítica de la filosofía misma, que involucra tanto la dimensión cognitiva como la axiológica, permitiendo el despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social (Roig, 1973, p. 228).

La “conciencia de alteridad”, donde enraiza toda filosofía de la liberación, es un estado de ánimo originario en cuanto surge como modo de la conciencia condicionada por las contradicciones que la oprimen en su desarrollo. Por eso se constituye como una respuesta a la opresión, la marginación, el dolor, el hambre, el desprecio, y tiene su

origen en un sentido negativo, con toda la fuerza que la negación tiene en cuanto motor dialéctico. Desde esta perspectiva, la ampliación metodológica inaugura una forma de lectura filosófica del discurso –filosófico y no-filosófico–, especialmente del discurso político, que permite desbrozar su carácter ideológico y superar el seudoproblema de la autenticidad de una filosofía latinoamericana.

Por otra parte, avanzando en la propuesta de ampliación metodológica, Roig acuña la noción de “universo discursivo” para aludir a la totalidad de los discursos reales y posibles en una época y lugar dados:

Ese ‘universo’ es expresión, manifestación o reflejo de las contradicciones y de la conflictividad que son propias de la realidad social. Atendiendo a esto se puede afirmar que hay siempre un discurso actual o potencial antitético respecto de otro, por lo general el vigente. (Roig, 1984, p. 15).

De modo que un texto contiene, junto al discurso del autor, una multiplicidad de discursos aludidos, eludidos o silenciados. La noción de universo discursivo reclama, para ser entendida en forma más acabada, la de “universo de lo real”. Ello implica considerar los hechos de la vida cotidiana –sociales, políticos, económicos, religiosos– tal como se presentan mediados por el lenguaje. Es decir que no existen los hechos desnudos sino asumidos en formas discursivas organizadas en sistemas codales marcados valorativamente.

Previo por tanto a una confrontación de aspectos de la ‘realidad’, con sus correlativos ‘contenidos’ dentro del discurso, se hace necesaria una confrontación entre el sistema de relaciones sociales y los sistemas de códigos de los cuales depende todo discurso, cuya estructura última se enuncia fundamentalmente en juicios de valor, a los que quedan supeditados los juicios de realidad. Momento investigativo éste en el que siempre se dará inevitablemente una mediación, por cuanto el sistema de relaciones sociales no lo captaremos nunca en bruto, pero que abre las puertas para dar el paso del lenguaje cotidiano, propio de la conciencia ordinaria, al lenguaje

científico, al colocarnos en la fuente donde se organiza el mundo de sentidos. (Roig, 1981, p. 42).

La vida cotidiana y el saber cotidiano constituyen el suelo donde arraigan las llamadas formas superiores del saber. Está integrada por el conjunto de actividades a través de las cuales los hombres reproducen su vida particular, pero también incluye aquellas actividades, que crean nuevas posibilidades de producción y reproducción social. De ahí que el tiempo de la cotidianidad no sea meramente repetitivo, cíclico. Es posible, entonces, examinar la vida cotidiana desde el punto de vista de su relativa continuidad. En este caso constatamos procesos de socialización y adecuación, por los cuales los hombres se apropian del mundo en el que se encuentran como ya constituido. Pero, en esos mismos procesos se determinan, además, nuevas categorías de aproximación al mundo, que posteriormente se despliegan o se conservan o envejecen. Es decir, que la vida cotidiana también tiene historia. Esta afirmación es posible, no solo por el hecho comprobado de que las revoluciones sociales afectan y modifican radicalmente la vida cotidiana, sino porque, a menudo, los cambios se manifiestan en el nivel de lo cotidiano, en sus relaciones, quehaceres y valoraciones, antes que en el nivel macrohistórico. En este sentido la vida cotidiana no solo tiene historia sino que, en muchos aspectos, es el fermento de la historia (Heller, 1977; Lefebvre, 1967).

Según los modos de valoración de la cotidianidad, emergen diversas formas discursivas, más o menos estructuradas como textos. Así, si la vida cotidiana es valorada positivamente por la totalidad de los sujetos, en el sentido de presentarse como una suerte de armonía entre las partes y el todo, se da lugar a discursos justificadores del ordenamiento social. Si, en cambio, para algunos sujetos la valoración de lo cotidiano resulta más a menos negativa, se originan discursos críticos que subrayan las contradicciones y acentúan algún aspecto negativo de la totalidad. Esto implica el reconocimiento de conflictos multipolares

que coexisten con las contradicciones sociales básicas. Roig llama “anti-discurso o discurso en lugar de” al que se construye por la simple inversión de la jerarquía de valores del discurso vigente, mientras que el “discurso contrario” es aquel que se organiza sobre la determinación crítica de los supuestos del discurso vigente y sobre una fundamentación axiológica superadora de las formas de dominación, en el sentido propio de un *discurso liberador*.

[L]a historia de los discursos que se intente sobre este criterio [dice Roig], exige una investigación de la totalidad discursiva de una sociedad determinada en un tiempo dado, hecho que obliga a ampliar el concepto mismo de ‘discurso’, reducido tradicionalmente a lo textual. No siempre el ‘discurso contrario’ ha sido expresado de la misma manera y en más de un caso se encuentra implícito más que explícito, en formas discursivas que abarcan las más diversas modalidades expresivas de una determinada sociedad. (Roig, 1981, p. 83).

A partir del reconocimiento de la relación dialéctica entre sociedad y discursividad, es posible abordar, en el entramado textual de las ideas, el carácter ideológico de todo texto. Avanzando sobre las funciones del lenguaje comunicativo señaladas por Jakobson, Roig distingue dos funciones específicamente ideológicas. Ellas son las funciones de “apoyo” y de “historización-deshistorización”. La primera tiende a privilegiar ciertos discursos remitiéndolos a un fundamento absoluto y la segunda a ocultar el carácter histórico de los discursos (Roig, 1984, pp. 9-23).

En relación con la acentuación de los distintos momentos de la temporalidad, podemos complementar el análisis diferenciando funciones sociales del discurso. De modo que, si el acento se coloca en el presente, la función social del discurso tenderá a ser “integradora”; si se hace hincapié en el pasado, su función será predominantemente “apocalíptica”, esto es considerar que todo futuro será caótico a menos que se restaure el orden valorativo del pasado, clausurando de esta manera toda posibilidad de novedad

histórica; si, finalmente, se subraya el futuro, se dará lugar a la posibilidad de otro discurso, diferente, nuevo, cuya función consiste en presionar sobre los límites de la totalidad presente, abriéndose a la alteridad como “utopía”.

Bibliografía

- Acosta, Y. (2003). *Las nuervas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*. Montevideo, FHCE Universidad de la República.
- Acosta, Y., Falero, A. y otros (coords.). (2011). *Pensamiento crítico y sujetos colectivos en América Latina. Perspectivas interdisciplinarias*. Montevideo, Trilce.
- Acosta, Y., Casas, A. y otros (coords.). *Sujetos colectivos, Estado y capitalismo en Uruguay y América Latina. Perspectivas críticas*. Montevideo, Trilce.
- Ardao, A. (1963). *Filosofía de la lengua española*. Montevideo, Alfa.
- Arpini, A. M. (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Arpini, A. M. (comp.) (2017). *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*. Mendoza, Qellqasqa.
- Arpini, A. M., Muñoz, M. y Ramaglia, D (eds.) (2020). *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía latinoamericana, Historia de las ideas y Universidad*. Mendoza, EDIFYL. Disponible en: <https://bit.ly/3j5eUT4>.
- Bajtin, M. (1986). “La palabra en Dostoievski”, en: *Problemas de la poética de Dostoievski*. Traducción de Tatiana Bubnova. México, Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti Guldberg, H. (1983). “La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea”, en: *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme).

- Cerutti Guldberg, H. (2007). *Democracia e integración en Nuestra América*. Ensayos. Mendoza, Ediunc.
- Cerutti Guldberg, H. (2009 a). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid, Biblioteca nueva.
- Cerutti Guldberg, H. y Pakkasvirta, J. (eds.) (2009 b). *Utopía en marcha*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Dilthey, G. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Traducción de Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 2.a edición en castellano.
- Dilthey, G. (1944). *El mundo histórico*, Traducción de Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica.
- Gandarilla S., J. y Peralta M., R. (comps.). (2014). *El Estado desde el horizonte histórico de Nuestra América*. México, Universidad Autónoma de México.
- Gaos, J. (1957 a). “La jornada de Dilthey en América”, en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española* (pp. 139-146). México, Imprenta Universitaria.
- Gaos, J. (1957 b). “El Dilthey de Imaz”, en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española* (pp. 147-163). México, Imprenta Universitaria.
- Gaos, J. (1980). *En torno a la filosofía mexicana*. México, Alianza Editorial.
- Gaos, J. (1962). *De la filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Gunder Frank, A. (1973). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2.^a Edición.
- Gunder Frank, A. (1973). *Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica*. Buenos Aires, Periferia.
- Hegel, G. F. (1944). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de E. Ovejero y Maury. Buenos Aires, Libertad.
- Heller, A (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, Península.
- Kristeva, J. (1981). *Semiótica I y II*. Caracas, Fundamentos, 2.a edición.

- Lefebvre, H. (1967). *Crítica de la vida cotidiana. Obras I y II*. Buenos Aires, Peña y Lillo.
- Mannheim, K. (1941). *Ideología y utopía*. Traducción de Salvador Echeverría. México, Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, J. (1942). "Prólogo", en: Bréhier, E, *Historia de la Filosofía*, traducción de Demetrio Nánéz. Buenos Aires.
- Paladines, Carlos (comp.) (2013). *Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Quito, Academia Nacional de la Historia.
- Ramaglia, D. y Da Silveira, R. A. T. (org.). (2020). *Miradas filosóficas sobre América Latina*. Porto Alegre, Editorial Fi. Disponible en: <https://bit.ly/367QvbN>.
- Reunión de expertos sobre historia de las ideas en América Latina* (1975). *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Tomo I, n.º 2. Buenos Aires, Ediciones Castañeda, sección: "Crónica Latinoamericana", pp. 287-289.
- Roig, A. A. (1973). "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías", VV. AA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum, pp. 217-244.
- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme. (Segunda edición corregida y ampliada: Buenos Aires, Una ventana, 2009).
- Roig, A. A. (1982). *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*. Quito, Publicaciones de la Universidad Católica.
- Roig, A. A. (1984). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito, Belén, Serie Cuadernos de Chasqui.
- Roig, A. A. (1984). "La historia de las ideas cinco lustros después", *Revista de Historia de las ideas* (edición facsimilar). Quito, Banco Central del Ecuador.

- Roig, A. A. (1991). *Historia de las ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, en: *Análisis*, n.º 53-54. Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- Roig, A. A. (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza, Ediunc.
- Roig, A. A. (1994). *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (2 vols.). Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. (Segunda edición corregida y aumentada: (2008). Buenos Aires, Ediciones El Andariego).
- Salazar Bondy, A. (1967). *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Francisco Moncloa Editores.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI. (2.a edición, 1973).
- Salazar Bondy, A. (1973). *Entre Escila y Caribdis*. Segunda edición. Lima, Instituto Nacional de Cultura.
- Salazar Bondy, A. (1972). "Cultura y dominación II", (Publicado en: *Expreso*, Lima, 16 de abril de 1972, p. 23), recapitulado en: *Textual*, Revista del Instituto Nacional de Cultura, Lima, n.º 9, diciembre de 1974.
- Salazar Bondy, A. (1974). "Valor, cultura y sociedad", en: *Textual*, Revista del Instituto Nacional de Cultura, n.º 9, diciembre. Lima.
- Santos, M. I. (1977). "La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana. Notas críticas sobre la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en: *Pucará*, n.º 2.
- Voloshinov, V. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Voloshinov, Valentín (Bajtín, M. M.) (1997). "La palabra en la vida y la palabra en la poesía. Hacia una poética sociológica", en: Bajtín, Mijail M., *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Comentarios de Iris M. Zavala y Augusto Ponzio. Traducción del ruso de Tatiana Bubnova. Barcelona-San Juan de Puerto Rico, Anthropos, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

- Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI.
- Zea, L. (1984). *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*. México, Fondo de Cultura Económica, (primera edición 1943-1944).
- Zea, L. (coord.) (1986). *América Latina en sus ideas*. México, Siglo XXI-UNESCO.

Política y sociedad en el pensamiento caribeño del siglo XIX

Tres escenarios

Aníbal Quijano ha sostenido que América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder con vocación mundial, en el que convergieron dos procesos históricos:

De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir una supuesta diferencia estructural biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros [...] De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. (Quijano, 2004, p. 229).

Ambos hechos favorecieron la organización de un patrón mundial de poder articulado a la capacidad de imponer como hegemónica una concepción de la historia según la cual los europeos occidentales –blancos– se perciben a sí mismos como *modernos*, o sea como culminación de una trayectoria que los separa progresivamente del estado de naturaleza. La resistencia intelectual y material a esta interpretación de la historia emergió en América Latina en el siglo XIX.

La experiencia socio-histórica del Caribe insular en el siglo XIX presenta características que la singularizan y diferencian de los procesos acaecidos en el continente. Por una parte, la existencia de la plantación como sistema de producción basado en la esclavitud, cuya disolución, en unos casos lenta y trabajosa, dio lugar a una variada gama de

relaciones sociales que no llegaron a suprimir la dependencia y la servidumbre personal; y en otros casos, como en Saint Domingue, dio lugar a una sublevación de esclavos que, en 1791, abrió el primer proceso de independencia de América Latina, el cual culminó con el establecimiento de la República de Haití en 1804. Por otra parte, la prolongación de la dominación colonial española sobre Cuba y Puerto Rico llegó a su punto más álgido con la guerra hispano-cubana-norteamericana, que tuvo como desenlace la independencia de Cuba en 1898 y el fin del dominio español en el continente, pero también la ocupación de Puerto Rico y el control de la economía y la política en la región por parte del gigante del norte. Por último, y en relación con lo anterior, la transición de las formas coloniales a las neocoloniales, que modificó en un breve lapso el mapa político, económico y social del Caribe y Latinoamérica.

Dentro de este complejo contexto, recortamos tres experiencias históricas emergentes, que dieron lugar a diversos esfuerzos de organización política y social, uno de ellos en los albores del siglo XIX, los otros dos en el último tercio de esa centuria. Nos referimos, por una parte, a la Constitución de 1801, redactada por disposición de Toussaint Louverture para Saint Domingue, siendo todavía colonia francesa. Por otra parte, al texto elaborado por Eugenio María de Hostos “El programa de los independientes” de 1876, que contiene las bases de una futura organización nacional de Puerto Rico, una vez que –según su expectativa– fuera alcanzada la independencia –esperanza truncada por el Tratado de París en 1898, firmado al finalizar la guerra hispano-cubana-norteamericana, en virtud del cual España cedió la isla a Estados Unidos–. Finalmente, consideramos textos redactados por José Martí, uno en 1891: “Nuestra América”, y otro 1894: “El alma de la revolución y el deber de Cuba en América”, en los que señala las dificultades que han de superarse para la organización e integración sociopolítica de nuestra América. Hacemos este recorrido desde la perspectiva de la historia de las ideas

latinoamericanas, en el convencimiento de que al profundizar en la comprensión del siglo XIX podremos recuperar categorías y enfoques teórico-prácticos que contribuyan a interpretar críticamente el presente y actuar en él.

Toussait Louverture y la Constitución de 1801

En las vísperas de la Revolución de 1789, la colonia francesa de Saint Domingue, llamada “la perla del Caribe”, ocupaba la región occidental de La Española y era la principal productora mundial de azúcar. Para cubrir la necesidad de mano de obra, los dueños de las plantaciones incorporaban un promedio de 30.000 esclavos africanos anuales. Tanto la comercialización del azúcar como la trata de esclavos representaban importantes ingresos para la burguesía francesa de entonces. Gerard Pierre Charles sostiene que:

Las explosiones anticolonialistas que empezaron a producirse desde el siglo XVIII bajo la forma de insurrecciones, movimientos mesiánicos y cimarronaje de larga tradición, tuvieron desde siempre un doble carácter de confrontación racial (negros contra blancos) y de enfrentamiento económico (esclavos contra amos). La gran Revolución haitiana (1791-1804), que estalló en la más próspera colonia azucarera antillana, además de dar lugar a la primera república en América Latina, representó la culminación de esta resistencia contra la esclavitud racial y colonial. (Pierre-Charles, 1985, p. 13).

En efecto, en agosto de 1791, un grupo de esclavos, capitaneados por el jamaquino Boukman, tras realizar una ceremonia vudú en Bois-Caïman, iniciaron un movimiento insurgente. Toussaint Louverture¹ se unió a los rebeldes, fue

¹ François Dominique Toussaint nació esclavo el 20 de mayo de 1743, en la hacienda del Conde de Breda, territorio de la actual República Dominicana. Fue su amo quien lo instó a que aprendiera a leer y escribir. Conoció la obra

edecán de Georges Biassou, comandante de los esclavos que se refugiaron en la parte española de la isla. Tras la muerte de Boukman, el 29 de agosto de 1793, en una proclama pública, se presentó como el líder de los negros para luchar por la igualdad y la libertad, y arrancar de raíz el árbol de la esclavitud. En 1801, después de una cruenta guerra antiesclavista y en medio de tensiones extremas que imponían la situación, Toussaint, como gobernador de Saint Domingue, mandó a redactar una Constitución republicana, que decretara la abolición de la esclavitud, extendiera la condición de ciudadano a todos los habitantes de la Colonia, cualquiera sea el color de su epidermis, y estableciera normas para regular la vida y la producción.

Toussaint, a pesar de que reconocía el estatus colonial, gobernó en forma autónoma. Procedió, como hemos señalado, a organizar el país, y para ello designó una asamblea, de la que participaron tres mulatos y siete blancos, con el fin de redactar una Constitución. Fue la primera Constitución escrita en América Latina. En su artículo primero afirmaba: “La extensión total de Saint Domingue y Samaná, Tortuga, Gonave, Cayemites, Ile-a-Vache, Saona y otras islas adyacentes, forman el territorio de una colonia, que es parte del territorio francés, pero está sujeta a leyes particulares” (Constitution of 1801). Según Arcienigas, cuando Napoleón recibió la Constitución firmada en Cap François el 14 de Messidor del año nueve de la una e indivisible República Francesa, quedó espantado, pues la consideró una manifestación en contra de la soberanía de Francia (Arcienigas, 1993, p. 344).

de los enciclopedistas franceses, en especial los escritos del Abate Reynal, teórico antiesclavista de ideas liberales, autor de *Historie Philosophique et Politique des Etablissements et du comerse des Europeens Dans les Deux Indes*. Se casó con una mujer libre llamada Suzanne con la que tuvo dos hijos, Isaac y Placide. Fue liberado a los 33 años y alquiló una granja de café de 15 hectáreas con 13 esclavos. En 1791 se unió a los esclavos rebeldes, y al mando de una tropa de más de 3.000 soldados, consiguió varias victorias en pocos meses. Fue entonces que lo apodaron *L'Ouverture* –la abertura, el principio de ciertas cosas, el iniciador–.

Ya desde el primer párrafo de la Constitución puede advertirse una contradicción entre la aseveración de que el territorio de Sant Domingue está sujeto a leyes propias, lo cual es índice de una afirmación de autonomía, y la aceptación de la pertenencia la “una e indivisible República Francesa”, con lo cual se admite el estatus colonial.

Dicha Constitución establecía en el Título II, *Sobre los habitantes*, que “no hay esclavos en el territorio”, que “la servidumbre ha sido abolida para siempre”, que “todos los hombres nacen, viven y mueren libres”, que “todos los hombres pueden trabajar en todas las formas de empleo, sea cual sea su color”, que “no existen otras diferencias que las virtudes y talentos, ni otra jerarquía que la concedida por la ley en el ejercicio de un cargo público”, que “la ley es igual para todos, si castiga o si protege” (art. 3, 4 y 5). Estos artículos están alineados con los ideales que orientaron a muchos actores de la revolución francesa, especialmente enciclopedistas y jacobinos, partidarios de la “igualdad de la libertad”.

Era una Constitución republicana. Establecía la división de poderes –ejecutivo, legislativo y judicial– y el reconocimiento de los derechos del hombre y el ciudadano. La conducción administrativa de la colonia era confiada a un gobernador, quien también ejercía la función de jefe de las Fuerzas Armadas. El art. 28 establecía:

La Constitución nombra como Gobernador al ciudadano Toussaint Louverture, General en Jefe de las Fuerzas Armadas de Saint Domingue y, en consideración a los importantes servicios que el General ha prestado a la Colonia en las circunstancias más críticas de la Revolución, y por el deseo de los habitantes agradecidos, las riendas son confiadas a él por el resto de su gloriosa vida.

Asimismo, como signo de confianza ilimitada de los habitantes, se le atribuía el derecho exclusivo de elegir, en forma secreta y mediante un complejo procedimiento, al ciudadano que lo sustituiría en caso de muerte (art. 30).

En lo sucesivo, el gobernador duraría cinco años en sus funciones y sería elegido en una reunión convocada por el gobernador en funciones un mes antes de expirar en su mandato, de la que participaban la Asamblea Central, los generales de las fuerzas armadas en servicio activo y los comandantes en jefe de los departamentos (art. 32). Las funciones del gobernador estaban orientadas a la defensa de la voluntad general, entendida no como suma de voluntades, sino como primacía del interés común sobre los intereses particulares –conforme al espíritu rousseauniano–. En este sentido, el art. 35 establecía que el gobernador

influye en las políticas generales de los habitantes y fábricas, y asegura que los propietarios, los agricultores y sus representantes observen sus obligaciones con respecto a los cultivadores y trabajadores, así como las obligaciones de los cultivadores y trabajadores hacia los propietarios, los agricultores y sus representantes

En cuanto a la organización de la producción, en el artículo 14 se afirmaba que siendo la colonia esencialmente agrícola, no se podía permitir la menor interrupción del trabajo y del cultivo. La plantación, establecimiento destinado tanto cultivo de la caña como a la producción del azúcar, era considerado como hogar de una familia activa y constante de agricultores y trabajadores, para quienes, el propietario del terreno representaba el padre (art. 15). Cada miembro de la familia era accionista en los ingresos. Pero, cualquier cambio de domicilio por parte de los cultivadores traía consigo la ruina de la agricultura (art. 16). Además, se protegía la propia producción prohibiendo la introducción de mercancías de la misma naturaleza de las que se cultivaban en el territorio de la colonia (art. 18).

En cuanto a las Fuerzas Armadas, la Constitución establecía que estas son esencialmente obedientes, nunca deliberan y están a disposición del gobernador para mantener el orden público, proteger a los ciudadanos y defender la colonia (art. 52). Por otra parte, el art. 76 proclamaba que

“todo ciudadano debe sus servicios a la tierra que lo alimenta y que le vio nacer, para el mantenimiento de la igualdad de la libertad y la propiedad cada vez que la ley le llama a su defensa”. Consciente de los peligros que asechaban a la vida autónoma de la colonia, la Constitución preveía un dispositivo que favorecía la militarización de la población.

El texto de la Constitución ha sido considerado como expresión fiel del pensamiento de Toussaint Louverture, aunque, como hemos señalado, presenta contradicciones en sus propios términos. Por una parte, mantiene el estatus colonial y, al mismo tiempo, promueve una organización autónoma de Saint Domingue, *de hecho* independiente del gobierno francés. Por otra parte, es una Constitución republicana, pero legitima una concepción autoritaria del gobierno al otorgar prerrogativas que dan centralidad a la figura del gobernador, en la persona de Toussaint Louverture. En su caso, el cargo es vitalicio y con derecho a designar sucesor, él es quien propone las leyes y ejerce una función paternal de velar por el cumplimiento armónico de las obligaciones entre propietarios y trabajadores, y de proteger el derecho de los “menores”. El esquema paternalista se extiende a la organización de la producción, considerando a la plantación como hogar de una familia de agricultores y trabajadores, reunidos en torno a un padre, el propietario. Además, la Constitución contiene disposiciones que facilitan la militarización de la población.

Estas y otras contradicciones podrían explicarse por razones contextuales, pues, en efecto, la primera Constitución de América Latina surgió envuelta de violentas contradicciones. Wendell Phillips, en su discurso sobre Toussaint Louverture, traducido por Ramón Emeterio Betances en 1869, caracteriza la situación de la siguiente manera:

[...] el español está al este [...]; el inglés al norte [...]; los mulatos esperan en las montañas; los negros victoriosos en los valles; una mitad del elemento esclavista francés es republicano y la otra mitad realista; la raza blanca contra la mulata

y la negra; la negra contra ambas; el francés contra el inglés y el español; el español contra los dos. Era una guerra de razas y de naciones. (Betances, 1975, p. 18).

A esto habría que agregar la amenaza que representaban las intenciones de Napoleón que, como “artesano del nuevo imperio colonial francés”, había anunciado su propósito de poner fin a “la revolución de la igualdad de la epidermis” que germinaba en el nuevo mundo (Gauthier, 2008, p. 38). El interés de dotar a Saint Domingue de una Constitución que, entre otras cosas, centralizara el poder, garantizara la producción y favoreciera la militarización de la población, se debe a que Toussaint comprendió tempranamente la amenaza napoleónica.

La *Memoria de Toussaint Louverture, escrita por él mismo*, ofrece pautas para comprender las contradicciones del texto constitucional. Allí, se explica que después de haber expulsado a los enemigos de la república y haber pacificado el país, advierte que no existe ninguna ley que proporcione seguridad y tranquilidad a los habitantes. Reúne, entonces, una asamblea constituyente y exhorta a sus integrantes a “hacer leyes que se adaptaran al país, ventajosas al gobierno y beneficiosas para todos, –leyes adecuadas a los lugares, al carácter y a las costumbres de los habitantes”. (*Memoria*, 1863, p. 321). En el mismo texto se puede leer:

Si obligué a mis compañeros y paisanos a trabajar, fue para enseñarles el valor de la libertad verdadera sin ninguna clase de licencia, fue para prevenir la corrupción de la moral, en pos de la felicidad general de la isla, por el interés de la República. Y en efecto tuve éxito en mi empresa, puesto que no se podía encontrar en toda la colonia un sólo hombre desempleado y el número de mendigos había disminuido a tal grado que, aparte de algunos en las ciudades, no se encontraba ninguno en el país. (*Memoria*, 1863, p. 308)².

² Mémoires de la Vie de Toussaint L'Ouverture. Primera Publicación por M. Saint Remi en 1853. Traducido al Inglés en *Toussaint L'Ouverture: A Bio-*

Cabe señalar que la tensión entre el carácter republicano del texto, la concepción autoritaria del Estado y el perfil paternalista del jefe de gobierno está presente también en la Constitución de Dessalines, de 1805, y en la de Henry Christophe, de 1807, que tuvo vigencia en el norte de Haití. Lo cual ha dado lugar a lo que se ha caracterizado como “negrismo” en tanto doctrina política. Esto es que la idea del jefe de Estado como padre de familia, se vincula con una práctica ancestral de la familia “bossale”³ haitiana, que es comunitaria y reposa sobre un bien común inalienable, el bien de los menores “byen miné”.

La gestión de los bienes del conjunto de la familia ampliada exige una jerarquía y una autoridad [del padre] pero, debe reposar sobre el consenso entre todos sus miembros. El poder se encuentra, entonces, diluido. «La razón es que la autoridad no se acepta jamás como emanante del individuo mismo, lo que sería impensable entre iguales, sino como proveniente del grupo, del que el interesado es a la vez sujeto y representante». (Barthélemy, 2000, p. 234, citado en: Fleischmann, 2008, p. 165).

El conflicto se produce por el choque entre, por una parte, un concepto de Estado y una organización de la producción para el mercado propias de la modernidad ilustrada y, por otra parte, una tradición *bossale* comunitaria, con base en una economía de autosubsistencia, estructurada según formas de racionalidad que hoy llamaríamos premodernas, las cuales fueron sistemáticamente ignoradas como proyecto político viable.

graphy and autobiography, por J. R. Beard en 1863. University of North California at Chapel Hill, Documenting de American South. Ulrich Fleischmann sugiere que las *Memories* son una mezcla de ficción y realidad consumada por Joseph Saint-Rémy. Por nuestra parte consideramos que aún en tal caso, la obra conserva su valor de testimonio de la época y de la situación concreta. (Fleischmann, 2008, p. 172).

³ “Bossale”: esclavos nacidos en África.

Desde una perspectiva ético-antropológica, podemos señalar que la Constitución de 1801 pone de manifiesto cierta forma de autoafirmación vinculada al quiebre del sistema esclavista antes que a la ruptura del lazo colonial. Sin embargo, el potencial antropogénico liberado por esa afirmación de “igualdad de la libertad” resulta difícil de encausar desde los lineamientos de la idea de soberanía del pueblo y autonomía de los ciudadanos, lo que explicaría la estructura paternalista del Estado y de la organización comunitaria de la producción.

Lamentablemente, lo que ha persistido de la cultura de “negrista” es, según afirma Fleischmann, su fondo autoritario cada vez más separado de las constituciones y privado de su base igualitaria, cuyas consecuencias nefastas se han reproducido a lo largo de toda la historia de Haití (Fleischmann, 2008, pp. 163 a 166).

Entre las “oscuridades” en el proceso por la conquista de los derechos del hombre y del ciudadano, señaladas por Gauthier, hay que contar para el caso de Haití con las dificultades y contradicciones que se plantearon acerca de las formas de salida de la esclavitud de aquellos esclavos que rechazaban el trabajo asalariado porque ellos consideraban que estaban muy cerca de lo que habían conocido en la plantación esclavista y que les llevó a inventar otros caminos (Gauthier, 2008, p. 21).

En efecto, numerosos esclavos insurgentes abandonaron las plantaciones para vivir en los montes y cultivar tierras nuevas, en forma de pequeña explotación familiar independiente, cuya finalidad principal no era el mercado sino la autosubsistencia. Así, surgió una sociedad de paisanos haitianos, magistralmente retratada en la novela de Jacques Roumain, *Gobernadores del rocío*. Solo más tarde, en 1828, el presidente Boyer otorgó existencia legal a esas comunidades, siendo, hasta principios del siglo xx, el modo de organización de la vida y la producción (Gauthier, 2008, pp. 36-37).

El Programa de los Independientes de Eugenio María de Hostos, 1876

A pocos kilómetros de distancia y después de transcurridos algunos años, en 1868, tuvieron lugar en las colonias españolas de Puerto Rico y Cuba los gritos de Lares (23 de setiembre) y de Yara (10 de octubre), respectivamente. La hacienda tradicional, que consistía en una unidad económica destinada al cultivo de la caña y a la producción de azúcar mascabado, estaba sufriendo rápidas transformaciones por la introducción de tecnología que permitía separar las tareas de la plantación, destinada ahora exclusivamente al cultivo de la caña, del moderno ingenio donde se producía azúcar refinado. Ello trajo aparejado la lenta disolución del sistema esclavista. La abolición de la esclavitud fue objeto de arduos trabajos y debates, llevados adelante por puertorriqueños, cubanos y peninsulares en el seno de la Sociedad Abolicionista de España, creada en 1865. Desde allí se propiciaba la abolición inmediata y sin indemnización, así como la defensa de los derechos de los libertos. En ese mismo ámbito, se producen también debates entre sectores sociales que desde hacía tiempo venían bregando por mayor autonomía de las islas en el marco de las cortes españolas, y otros grupos sociales emergentes que plantean decididamente la lucha por la independencia.

Por otra parte, en ese mismo año, en España, la revolución septembrina significó la huida de Isabel II y un avance en las posiciones de federalistas y republicanos. Para el puertorriqueño Eugenio María de Hostos (1839-1903), ese año representó un punto de quiebre, pues, si hasta ese momento había participado activamente junto a los republicanos españoles, defendiendo la dignificación de Cuba y Puerto Rico desde una posición autonomista que enlazaba la idea de federación con la de nación española surgida de las Cortes de Cádiz, ante la reticencia de los republicanos de conceder a las islas las libertades que habían logrado para sí mismos, Hostos adopta una posición claramente

independentista. A partir de ese momento, elabora las ideas de autonomía y federación en el marco de lo que imagina como la Federación Antillana y la Confederación de los pueblos libres de América.

Hostos asume en su producción escrita la problemática de sentar las bases constitutivas de una cierta afirmación de identidad. En su discurso se opera un reordenamiento de la experiencia histórica, socialmente elaborada y transmitida, poniéndola como cimiento de aquello que se presenta como posibilidad abierta, es decir como proyecto. Sus escritos dan cuenta de una interpretación y valoración de la situación antillana, junto a la anticipación de un futuro posible y deseado. En esa tensa relación entre descripción y proyecto va tejiendo las bases de una eticidad antillana y latinoamericana. Nos detendremos en uno de sus escritos paradigmáticos, el *Programa de los independientes*⁴, que apareció en *La voz de la Patria* en siete entregas sucesivas entre el 14 de octubre y el 24 de noviembre de 1876. Está destinado a cubanos y puertorriqueños que buscan la independencia de las islas. Su objetivo es aunar esfuerzos materiales, intelectuales y morales para garantizar la existencia de las islas como naciones soberanas, una vez obtenida la separación definitiva de España. Dice Hostos:

Próxima ya la hora que los combatientes activos y pasivos de la Independencia han de ser llamados a una obra de razón más larga, ningún patriota de razón puede resignar la responsabilidad que ha de tocarle en la tarea de construir en la libertad la sociedad desorganizada que dejará la guerra y que deja siempre la educación mortífera del coloniaje. (Hostos, 1939, v. II, p. 221).

⁴ Hemos analizado con detalle este escrito hostosiano a propósito de nuestro trabajo “Constitución teórico-práctica de una eticidad antillana y latinoamericana: Eugenio María de Hostos”, en: Arpini, Adriana (compiladora), (1997), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*, Mendoza, Ediunc (Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo), pp. 155-185.

En este párrafo puede apreciarse que Hostos diferencia dos momentos en el proceso de conquista de la independencia, por una parte, una instancia activa de lucha y ruptura del lazo colonial; y por otra parte, una obra de razón más prolongada en el tiempo, cuya finalidad es dejar atrás los hábitos engendrados por largos años de coloniaje mediante la legislación, la educación y el ejercicio cotidiano de una ética basada en la libertad y la sociabilidad.

El contenido del *Programa* está organizado como formulación y fundamentación de seis principios, los cuales, considerados en conjunto, forman las bases de un verdadero proyecto constitucional, fundado en la democracia representativa y en la observancia de los derechos de los ciudadanos como seres humanos. Esos principios son: de libertad, de autonomía, de igualdad, de separación de poderes, de nacionalidad y de expansión. Martí caracterizó al texto hostosiano como “Catecismo Democrático” en un artículo publicado en *El Federalista* el 5 de diciembre del mismo año 1876. Se ha señalado que este tipo de “catecismos laicos” aparecen con frecuencia durante nuestro siglo XIX y se caracterizan porque si bien mantienen una forma semejante a la del catecismo confesional tradicional, “plasman una pedagogía y encarnan una nueva ética”, cuyo propósito es dar forma a la naciente conciencia ciudadana, fomentando los valores del trabajo, el comercio, la industria (Soler, 1968, pp. 11-21).

En efecto, los principios formulados por Hostos son de orden ético-político, por ello en su enunciación se conjugan la vida histórica de la humanidad con la naturaleza propia del hombre y la sociedad. Para el autor, la vida social se juega en la relación dinámica entre lo individual y lo colectivo, entre lo orgánico/natural y lo racional/cultural. El punto de partida es la afirmación/conservación de la vida, posibilitante del complejo proceso de humanización. Tal proceso se realiza por medio de la interacción social. Ello implica el desarrollo de diferentes formas de organización social tendientes a equilibrar la actividad humana

en el orden económico, jurídico, moral, político y social. Se trata de asegurar racionalmente la adecuación de los medios funcionales a los fines de la vida, de tal modo que la forma de eticidad resultante garantice al mismo tiempo la libertad de cada uno y el progreso de la sociedad. Los seis principios en torno a los cuales se organiza el *catecismo democrático* están articulados sobre el eje de esta doble dinámica.

Así, el *Principio de Libertad* sostiene

la libertad absoluta para los derechos del ser humano, fundados en la necesidad imperativa de la conciencia, del pensamiento, de la moralidad, de la dignidad y de la actividad del hombre. Cuando se afirma el principio de libertad [continúa Hostos] se afirman con él todas las libertades que el individuo ha menester para realizar los objetos de su vida, y las que necesita la sociedad para ejercer sus funciones y satisfacer sus necesidades". (Hostos, 1939, v. II, p. 227).

Si bien la libertad individual es absoluta, no habría lugar para el juego de los caprichos, puesto que el límite de la libertad es la misma naturaleza social del hombre libre y a la vez consciente y responsable. Toda ley positiva es tanto más sabia cuanto mejor logre armonizar el derecho individual con el social, es decir cuanto mejor completa la libertad de todos con la de cada uno.

El *Principio de Autoridad*, por otra parte, presta especial atención a los derechos de la sociedad, entendida como "el conjunto de seres racionales que se han reunido para mejor cumplir los fines de su naturaleza". Tal reunión implica organización y gobierno, no según la suma de los intereses y derechos de cada uno –origen de inúmeros conflictos–, sino armonizando el derecho y el interés de todos. Gobernar consiste en "legislar, juzgar y administrar". El fundamento de esa triple autoridad no descansa en ninguna causa diferente de la voluntad de los hombres, expresada en una ley procedimentalmente sancionada. Al contrario, cuando la autoridad ha sido fundada en la voluntad de uno o de algunos, o cuando se ha apelado a una causa externa, el

gobierno “ha sido vicioso, ha sido una ficción”, tal como lo muestra elocuentemente la historia de monarcas, déspotas y tiranos (Hostos, 1939, v. II, p. 240).

Ahora bien, “el hombre no deja de ser hombre por ser de color claro u oscuro, [...] porque su ciudadanía nativa sea carabalí, tagala, china, japonesa o europea, [...] en todas partes se le debe el reconocimiento de sus derechos naturales”. Derechos en que se funda el *Principio de Igualdad*. Tales derechos se encuentran social y culturalmente condicionados por las diversas formas de organizar la vida cotidiana, el orden económico, el régimen político que asumen las distintas nacionalidades. Dichas condicionamientos han dado lugar a formas irracionales de discriminación; por el contrario, la razón exige que el principio de igualdad sea universalmente eficaz, pues:

[...] todas las asociaciones humanas tienen fines específicos (comunes a toda la especie) y necesitan de medios iguales para realizarlos”. De ahí que para hacerlo efectivo, en la práctica, las naciones progresistas han declarado “la igualdad del ciudadano ante el derecho escrito, ante la ley. (Hostos, 1939. V. II, p. 244).

Según el hilo del razonamiento, orientado por los tres principios mencionados, la forma natural de organización social sería aquella en que el pueblo ejerce directamente la soberanía, es decir, la democracia pura. Pero, dado que esta resulta imposible en la práctica, surge la necesidad de organizar el Estado bajo la forma de democracia representativa. Esta es, según Hostos:

[...] el sistema de gobierno que, tomando como punto de partida la soberanía del pueblo, y deduciendo esa soberanía del principio de absoluta libertad individual, del principio de absoluta autoridad legal, y del principio de absoluta igualdad jurídica, directa o indirectamente pone en acción esa soberanía: directamente por medio del sufragio universal y del voto efectivo de las minorías; indirectamente por medio de los

representantes elegidos para las asambleas legislativas para la administración judicial, y para la administración general y el consejo ejecutivo. (Hostos, 1939, v. II, pp. 245-246).

La soberanía se ejerce de diversos modos: mediante el sufragio, delegando condicional y periódicamente el poder; y mediante el ejercicio separado de las tres funciones de la soberanía, a través de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, tal como lo establece el *Principio de separación de los poderes*. De este modo queda garantizado el equilibrio entre la libertad de los individuos y los derechos de la sociedad. Equilibrio que se rompería en el momento en que se confundieran los poderes, o se reunieran, o se subordinaran uno a otro.

Así organizado, el Estado no solo garantiza la personificación de la voluntad popular en el interior, sino también la de “la voluntad nacional en el exterior”, de donde se desprenden los dos principios consecutivos: *de Nacionalidad y de Expansión*. Ambos presentan una novedad respecto de los anteriores. Si en los cuatro primeros principios se señala como sujeto tanto al individuo como a la sociedad, relacionados en virtud de una dialéctica de la armonía que, a la manera de los krausistas, impide el avasallamiento de los derechos de uno y otra; en los dos últimos principios, el sujeto aludido es “la raza antillana”. Tal sujeto es determinado de acuerdo con un criterio diferente, que atiende a la peculiaridad del proceso histórico de las Antillas.

Nos referimos [aclara Hostos] a la raza de color y a las cien variedades que con la raza blanca está formando. Estas dos razas madres y las subrazas que de ellas se derivan, están destinadas a formar en todo el archipiélago, y especialmente en Puerto Rico y Cuba, la verdadera raza de las Antillas. (Hostos, 1939, v. II, pp. 150-151, nota).

La noción de *raza antillana* no presenta, en el texto hostosiano, las connotaciones de la ideología racista que, basada en criterios de diferenciación física, introduce

divisiones entre los hombres. Antes bien, aspira a lograr una síntesis a la vez histórica y social, en la medida que busca poner en armonía el desarrollo de las fuerzas interiores de cada una de las islas, de modo que concurren a un mismo fin: “de unidad, paz y nacionalidad en las Antillas”, según reza el *Principio de Nacionalidad*. Al hablar de las Antillas, Hostos se refiere en particular a Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo, aunque advierte que “por el camino que por ellas tomen irán tarde o temprano las demás”. En este sentido, la nacionalidad es un principio de organización racional que completa, superando obstáculos históricos, sociales y políticos, la fuerza espontánea de la civilización. Dice el puertorriqueño:

El principio de organización natural a que convendrá la nacionalidad en las Antillas, es el *principio de unidad en la variedad*. La fuerza espontánea de civilización que completará, es la paz. El pacto de razón en que exclusivamente puede fundarse, es la confederación. El fin positivo a que coadyuvará es el progreso comercial de las tres islas. El fin histórico de raza que contribuirá a realizar, es la unión moral e intelectual de la raza latina en el Nuevo Continente. (Hostos, 1939, v. II, p. 253, el resaltado es nuestro).

La idea de *confederación* como “medio de poder internacional [...] que completa la fuerza de los pueblos”, es posible sobre la base del reconocimiento de la autonomía de los pueblos confederados. (Cf. Hostos, 1954, pp. 329-347). De ahí que el principio de nacionalidad afirme *la unidad en la variedad*. Estas afirmaciones conjugan contenidos políticos propios de la Ilustración con la impronta del krausismo, articulados como una forma de saber social y político encaminado a la construcción de un grado de objetivación de la vida social que redunde en el reconocimiento de la autonomía propia de los pueblos libremente organizados. Con ello quedan sentadas las bases posibilitantes de la nacionalidad antillana, a través de la confederación.

Por último, el *Principio de Expansión* completa la comprensión hostosiana de la eticidad, mostrándola en su dimensión latinoamericana y cosmopolita. Refiriéndose al archipiélago de las Antillas, dice que constituyen “el centro del mundo civilizado, camino del comercio universal, objetivo de la industria de ambos mundos, fiel de la balanza que ha de pesar algún día los destinos de la civilización cosmopolita” (Hostos, 1939, v. II, p. 257).

La concepción hostosiana del principio de expansión se encuentra vinculada teóricamente a la idea de un Estado internacional, entendido como culminación del proceso evolutivo de la civilización. Esta idea está emparentada tanto con el fin cosmopolita de la paz perpetua de Kant, como con el ideal de la humanidad para la vida de Krause. Sin embargo, en la formulación hostosiana estos elementos se hallan fuertemente acentuados por la perspectiva antillana y latinoamericanista del autor. Perspectiva que surge con toda claridad en los últimos párrafos del *Programa de los Independientes*, donde, invocando a los cubanos, afirma:

El exterior más cercano son las islas sus hermanas –Puerto Rico y Santo Domingo–. Hacia ambas la llama el Principio de Nacionalidad. Pero el exterior hacia donde la llama el Principio de Expansión es ese continente latinoamericano, émulo de las Antillas en el largo dolor del coloniaje, ejemplo glorioso en la lucha por la vida propia, maestro heroico en la áspera tarea de la reconstrucción, hermano en la raza, en la sangre, en las tendencias, en el carácter, en las necesidades del presente, en los vicios heredados del pasado, en la obra común del porvenir. (Hostos, 1939, v. II, p. 259).

En síntesis, el texto hostosiano enfrenta la tradición colonial desde una cosmovisión que echa mano de la filosofía política del liberalismo, modelada desde un punto de vista peculiar que les permite cuajar sin contradicciones con los lineamientos generales del krausismo. En otras palabras, el pensamiento hostosiano testimonia un original reordenamiento del saber social, ético y político de su época.

Originalidad que estriba más que nada en el hecho de que, como el mismo Hostos nos lo dice, “las ideas surgen del choque con alguna realidad”.

José Martí: Identidad, emancipación e integración de Nuestra América

Arturo Roig (1981) recrea un pasaje hegeliano de *Introducción a la Historia de la filosofía* y sostiene que esta comienza y recomienza cada vez que un sujeto se afirma a sí mismo como valioso, y considera valioso conocerse a sí mismo y reflexionar acerca de sí mismo. Se trata de un sujeto plural, histórica y socialmente situado, que el filósofo denomina “*a priori* antropológico”. Tal afirmación de sí es condición de posibilidad del autoconocimiento y la autovaloración. Lo es también, a nuestro juicio, de toda experiencia liberadora del potencial creador de sujetos y grupos sociales. Razón por la cual es posible establecer una relación de complicidad entre procesos identitarios, emancipadores y de integración. Así surge también de los escritos del cubano José Martí (1853-1895).

En un texto muy poco citado, que se encuentra en su *Cuadernos de apuntes*, donde pueden leerse las anotaciones que Martí realizaba mientras preparaba las clases de filosofía que impartió en la Escuela Normal Central de Guatemala, encontramos la siguiente anotación:

Puedo hacer dos libros: uno dando a entender que sé lo que han escrito los demás: –placer a nadie útil, y no especial mío. Otro, estudiándome a mí por mí, placer original e independiente. Redención mía por mí, que gustaría a los que quieran redimirse.

Prescindo, pues, de cuanto sé, y entro en mi Ser.

¿Que qué somos? ¿Que qué éramos? ¿Que qué podemos ser? (Martí, 1975, v. 19, p. 360).

El fragmento contiene dos programas filosóficos y existenciales posibles, pero diferentes. Uno consiste en reproducir la letra de la filosofía llamada universal, pero como letra muerta, como pura erudición, sin más pretensiones que una “visión monumental o anticuaria”⁵ del pasado filosófico, al que se venera como cumbres de la humanidad pero que permanece exterior a nosotros. Conocimiento erudito, mera copia, que pasa a través de quien lo recibe sin dejar huella, sin conmover ni transformar. El otro consiste en apropiarse del poder de la palabra para decir de sí, para “redimirse”, es decir –según una de las posibles acepciones de esta palabra– para liberarse. Se trata de conocerse a sí mismo, no de la manera en que un sujeto conoce a un objeto, sino en un sentido más complejo, próximo a lo que Foucault llama la “hermenéutica del sujeto”, en el que el conocimiento de sí está asociado al cuidado de sí –*epiméleia heautoû*– (cf. Foucault, 1999, pp. 275-288). Ahora bien, no se trata de un cuidado egoísta de sí mismo, sino que pasa del yo al nosotros, del presente al futuro: “¿qué somos, qué éramos, qué podemos ser?”. Preguntas que implican una práctica de autoconocimiento y autovaloración, que recoge el pasado en el presente como experiencia auténtica del pensar –es decir, como legado–, que trastorna las certezas más superficiales y también las más profundas, e inaugura posibilidades de transformación, de creación, colocándonos ante el abismo de la novedad.

En *Nuestra América*, texto clásico del pensamiento latinoamericano, José Martí profundiza la relación entre identidad, emancipación e integración. Comienza con la descripción de dos figuras, la del “aldeano vanidoso” y la de los “sietemesinos”. Para el primero, los límites del mundo

⁵ Según Nietzsche: “En un triple sentido pertenece la historia al ser vivo: le pertenece como alguien que necesita actuar y esforzarse, como alguien que necesita conservar y venerar, y, finalmente, como alguien que sufre y necesita liberarse. A esta trinidad de relaciones corresponden tres maneras de abordar la historia. Así se distinguirá una historia *monumental*, una *anticuaria* y una *crítica*” (Nietzsche, 1999, p. 52).

son los de su aldea, “y con tal que él quede de alcalde [...] y le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal” (Martí, 2005, p. 31). Ventajosa conjunción de poder político y económico, que produce cierta ilusión de satisfacción, cierto adormecimiento en la contemplación de la propia fortuna, que bloquea toda posibilidad de ver más allá de los límites de los propios intereses egoístas. Si cada uno de los otros aldeanos y la aldea misma no son más que medios para alimentar la propia vanidad, queda bloqueado el camino para otro tipo de mediaciones propias de la vida social, como el *reconocimiento*, la *comunicación*, la *solidaridad*, la *participación*, la *cooperación*, el *diálogo*.

Los “sietemesinos”, por otra parte, son “los que no tienen fe en su tierra”. Seducidos por la ilusión de experimentar una vida que nos les pertenece, ni afirman la suya, ni creen que otros lo puedan hacer. “Porque les falta el valor a ellos, se lo niegan a los demás”. Se trata de una situación de mistificación, falsificación o ilusión valorativa (cf. Salazar Bondy, 1971)⁶, que produce un estado de permanente alienación, estrechando las posibilidades de autorrealización y liberación del propio potencial creador.

La oposición entre el “aldeano vanidoso” y los “sietemesinos” es, sin embargo aparente. Ambos están fuera de sí, alienados, viviendo una realidad que no es la propia. En ambos casos queda obstruida la posibilidad de autorreconocimiento y autoafirmación, al igual que el reconocimiento del otro y la cooperación. Frente a esta situación, Martí afirma taxativamente:

Lo que quede de aldea en América ha de despertar. Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo a la cabeza, sino con las armas de almohada, [...] las armas del juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra.

⁶ Salazar Bondy considera que la ilusión valorativa, la falsificación y la mistificación de los valores constituyen formas aberrantes de la atribución de valor, en las que el sujeto es “capturado por el engaño”.

[...] Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada en flor, restallando o zumbando, según le acaricie el capricho de la luz, o la tundan y talen las tempestades; ¡Los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes. (Martí, 2005, p. 31).

Dos indicios surgen de las palabras de Martí, que a nuestro juicio podrían sentar las bases de un nuevo paradigma de pensamiento y acción. Por una parte, significantes como “despertar”, “armas del juicio”, “trincheras de ideas” hacen referencia a un proceso cognitivo, reflexivo y crítico que posibilita la construcción de unas mediaciones más adecuadas para el conocimiento de nuestra propia realidad. Por otra parte, las imágenes de “ponerse en fila”, “recuento”, “marcha unida” y “andar en cuadro apretado”, aluden a una determinada manera de encarar la acción, uno *junto* a otro –no uno delante de otro, ni sobre otro–. Podría interpretarse como una incitación a deponer intereses particulares ante la necesidad de unirse frente al enemigo común y poderoso: “el gigante de siete leguas”. Con esta figura, Martí alude directamente a Estados Unidos y a su ambición de expansión continental no disimulada en la convocatoria a la Conferencia Internacional Americana en 1889.

El “recuento” y la “marcha unida” aluden a la afirmación de un sujeto, un “nosotros” en proceso de autorreconocimiento y autovaloración, que involucra mediaciones cognitivas, afectivas, valorativas y proyectivas en orden a la emancipación:

Cansados del odio inútil, de la resistencia del libro contra lalanza, de la razón contra el cirial, de la ciudad contra el campo [...], se empieza, como sin saberlo, a probar el amor. Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. “¿Cómo somos?” se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son. (Martí, 2005, pp. 36-37).

En efecto, Martí señala la urgencia de superar los hábitos enquistados durante la colonia que negaron el derecho del hombre al ejercicio de su propia razón. Más próximo al ideal rousseauiano de la democracia directa que a la concepción kantiana del ciudadano ilustrado, Martí defiende

[...] la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros. El problema de la independencia no es el cambio de formas, sino el cambio de espíritu.

Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores. (Martí, 2005, p. 35).

Pero ello requiere de un aprendizaje. ¿Cómo y dónde llevarlo adelante? No en “el libro importado”, ni con los “letrados artificiales”, sino a partir del análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América. Pero ¿no es esto caer en un localismo que remeda la actitud del “aldeano vanidoso”? Tal sucede cuando el conocimiento responde a intereses egoístas o si la realidad es recortada de acuerdo a conveniencias espurias. La contracara dialéctica del “aldeano vanidoso” y de “los sietemesinos” es para Martí el “hombre natural” (Martí, 2005, p. 34).

En efecto, Martí habla del “hombre natural”, pero no ha de entenderse que se trata de sujetos despojados de cultura, sumergidos en la naturaleza; antes bien, se trata de prescindir de los criterios clasificatorios impuestos por la colonia. Aquellos que habían trazado la línea de color que separó la civilización moderna de otras formas de organización de la vida consideradas inferiores, bárbaras, mera naturaleza. Dice Martí:

Éramos charretera y toga, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente;

en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella. [...] Se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales, que las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere la república” (Martí, 2005, p. 36).

Es decir, el buen gobierno ha de atender a lo que es propio del país: su geografía, sus climas, sus productos, también sus hombres, sus modos de organizar la vida, su historia, su cultura y las formas de transformar el sufrimiento en esperanza. En alusión directa a la cuestión racial, sostiene:

No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza [...] El alma emana, igual y entera, de los cuerpos diversos en forma y color. (Martí, 2005, p. 38).

El conocimiento de sí y de las propias necesidades, incluso las decisiones acerca de los modos más convenientes de satisfacción de las mismas, no implica necesariamente la recaída en un localismo estrecho y ensimismado –que en último extremo podría convertirse en un fundamentalismo–. Al contrario, constituye el punto de partida para el diálogo intercultural auténtico y para la construcción de consensos no alienados ni impuestos.

El conocimiento, tal como surge del texto martiano, constituye una mediación emancipatoria, es decir, es un medio a través del cual los sujetos, como individuos y como pueblos, realizan su existencia. En cuanto mediación, el conocimiento hace referencia a la función del intelectual en la vida política y social. El letrado, el científico, el político, el profesor, formados en la “universidad americana” que propone Martí son inequívocamente trabajadores solidarios de

la justicia y la libertad. En nuestros días, hablar de las posibilidades emancipatorias del conocimiento implica, avanzar desde una visión monocultural jerarquizante, hacia una perspectiva intercultural que amplía el horizonte de comprensión del presente para apreciar la diversidad de experiencias vitales existentes. Ello implica asumir dos tipos de dificultades: el silencio, como síntoma de una interrupción, de una potencialidad que no puede ser desarrollada porque ha sido cercenada; y la diferencia sin inteligibilidad, que instala la inconmensurabilidad de los lenguajes y conduce a la indolencia. La superación de ambas dificultades exige una teoría de la traducción y una hermenéutica diatópica que permita hacer inteligibles las culturas unas a otras. Además, el conocimiento expande su potencial emancipatorio cuando se toma consciencia de la condición contextualizada de los saberes, es decir que todo progreso en el saber conlleva un cambio en las condiciones que lo hacen posible. Un saber crítico, por tanto, promueve acciones transformadoras, antes que conformistas (cf. Santos, 2003).

Según Martí, se trata de conocer para gobernar. Al igual que el conocimiento, también el gobierno constituye una mediación. Como toda mediación, puede favorecer procesos de alienación o de liberación del potencial creador de los individuos y los pueblos. Dice Martí:

Se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales, que las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere la república. [...] Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es salud. (Martí, 2005, p. 37).

Dos ideas surgen con claridad del texto martiano, en primer lugar, la república “adelanta con todos” o no es propiamente república. El Estado autoritario, manejado por intereses sectoriales, desconoce y niega formas de mediación, así como institucionaliza otras, o las exagera hasta

hacer de ellas un fetiche. Pero el texto martiano promueve la posibilidad de construir un nuevo paradigma para las relaciones locales, nacionales y transnacionales basado en el principio de redistribución (igualdad) y en de reconocimiento (diferencia). De ahí el sentido de la historización de los procesos, de modo que sin renunciar a lo universal, permita el reconocimiento de lo individual, lo particular, la diversidad de los colectivos, así como de sus cambios cualitativos.

De ahí también el sentido de la crítica, la segunda de las ideas aludidas en el texto: “La crítica es salud”, implica conocimiento y discernimiento de lo mejor, no en términos absolutos, sino relativos a las condiciones socio-históricas del “nosotros” en cuestión. En estas tierras, “gobernar es crear”, pero no se trata de partir de cero, sino de revertir la condición colonial, no solo mediante la conquista de la libertad política, sino mediante una transformación más profunda, social y cultural, pues, advierte Martí que “La colonia continuó viviendo en la república; y nuestra América se está salvando de sus yerros [...] por la virtud superior, abonada con sangre necesaria, de la república que lucha contra la colonia” (Martí, 2005, p. 35).

“Gobernar es crear” también en el sentido de encontrar el justo equilibrio entre los elementos dispares de los pueblos americanos, de integrar sus potencialidades y fortalecerlas, porque “el deber urgente de nuestra América es enseñarse cómo es, una en alma e intento” (Martí, 2005, p. 38).

A modo de conclusión

La historia de las luchas por la independencia del siglo XIX en nuestra América comienza y termina en el Caribe. Se pueden señalar, por cierto con un margen de arbitrariedad, los años 1791 en Haití, y 1898 en Cuba como fechas que delimitan ese proceso. A través de textos muy diferentes,

producidos con una distancia temporal de 75 años –y más–, pero todos relativos a la necesidad de organizar la vida en la dimensión social, política, económica y cultural de sujetos largamente sometidos a esclavitud y dependencia colonial, hemos procurado examinar las formas de constitución y autoafirmación de grupos sociales en medio de contradicciones extremas.

En el caso de la Constitución de 1801, pudimos apreciar la manera en que se produce la articulación de elementos modernos –tales como la noción misma de pacto constitucional, la concepción de autonomía de la organización política del Estado según el modelo republicano, y las ideas de igualdad y libertad de los ciudadanos–, con elementos premodernos –como la centralización del poder bajo un esquema paternalista, tanto en la dimensión política como en la organización de la convivencia, la producción y la defensa–. Tal articulación entre elementos, a primera vista tan disímiles, responde a la necesidad de adaptar el texto constitucional a las características del lugar y las costumbres de los habitantes. Así se pone de manifiesto el carácter “negrista” y comunitario de la doctrina política que en parte sustenta el texto constitucional.

En el caso del escrito hostosiano, advertimos su carácter de catecismo democrático que contiene la explicitación de los principios indispensables para la organización de la vida independiente. Con apoyo en lineamientos generales del krausismo jurídico, se busca avalar tanto la libertad individual –indispensable para la autorrealización de los sujetos–, como la cohesión y el progreso de la sociedad. Para esto último es necesario disponer de la autoridad de legislar, juzgar y administrar. Autoridad que, para no deformar en autoritarismo, debe descansar en la voluntad libre de todos los ciudadanos, cualquiera sea el color de su piel y su condición social. El sufragio y la división de poderes garantizan el equilibrio de la sociedad. Pero es necesario prever también el modo de responder por la “voluntad nacional” en las relaciones con otras naciones. En este

punto, el autor apela a un principio de subjetividad que escapa a los lineamientos del contractualismo ilustrado y del krausismo. Nos habla de la “raza antillana” como sujeto de los principios de nacionalidad y expansión. Tal construcción de subjetividad solo puede explicarse en función de condiciones socio-históricas concretas. En efecto, Hostos entiende que la independencia de las Antillas solo es viable mediante un esfuerzo conjunto que requiere la forma política de la Confederación como medio de poder internacional. Para ello es necesario avanzar en la concreción del principio ético-político de la “unidad en la variedad”.

José Martí, por su parte, insiste en la necesidad del autoconocimiento y autovaloración para alcanzar la emancipación y fortalecer la unidad desde la diversidad. Rechaza la idea de raza, señala que el buen gobernante es el que atiende a los elementos naturales del país, que reconoce el valor de las ideas, pero es capaz de ponerlas en formas relativas. Lo que no significa caer en relativismo, sino tener la disposición de crear, de modo que la libertad, para no quedar como mera abstracción de librería, se ajuste al cuerpo –esto es a la realidad material e histórica– de quienes lucharon por ella. Finalmente, frente al peligro del expansionismo norteamericano, identifica la tarea histórica de las Antillas liberadas como “garantía del equilibrio”, –“fiel de la balanza” decía Hostos– no solo para asegurar la libertad de nuestra América, más aún, para el equilibrio del mundo.

En síntesis, los textos que hemos considerado evidencian la necesidad de atender a las características contradictorias propias de la realidad histórica en la que son producidos, sin mengua de la anticipación del futuro en la forma de un proyecto que abre posibilidades nuevas.

Bibliografía

- Arciniegas, G. (1993). *América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Barthélemy, G. (2000). *Créoles – Bossales. Conflit en Haïti*. Petit-Bourg (Guadalupe), Ibis Rouge.
- Betances, R. E. (1975). *Las Antillas para los antillanos*. Prólogo, selección, traducciones y notas de Carlos Rama. Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Césaire, A. (1981 [1961]). *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*. Édition revue, corrigée et augmentée. Paris, Présence Africaine.
- Constitution of 1801*. Traslate for marxists.org by Mitch Abidor. Consultada el 7/03/10 en: <https://bit.ly/33UzCi4>.
- De Hostos, E. M. (1939). *Programa de los Independientes*, en: *Obras Completas*, volumen II, Edición conmemorativa del gobierno de Puerto Rico. La Habana, Cultura S. A.
- De Hostos, E. M. (1954). *España y América*. Prólogo de Francisco Elías de Tejada. Recopilación y arreglos de Eugenio Carlos de Hostos. París, Ediciones Literarias y artísticas.
- De Sousa Santos, B. (2003). *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, ILSA – Universidad Nacional de Colombia.
- Fleischmann, U. (2008). “L’histoire de la fondation de la Nation haïtienne: mythes et abus politiques”, en: Hoffmann, L. F., Gewecke, F. y Fleischmann, U (dir.) *Haïti 1804 – Lumières et ténèbres. Impact et résonances d’une révolution*. Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, pp. 161-181.
- Gauthier, F. (2008). “La Révolution de Saint Domingue ou la conquête de l’égalité de l’épiderme”, en: Hoffmann, L. F., Gewecke, F. y Fleischmann, U (dir.) *Haïti 1804 – Lumières et ténèbres. Impact et résonances d’une révolution*. Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, pp. 21-41.

- Martí, J. (1975). *Obras Completas*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 3.a edición.
- Pierre-Charles, G. (1985). *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2004). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en: Pajuelo, Ramón y Sandoval, Pablo (comps.), *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 228-281.
- Roumain, J. (1971). *Gobernadores del rocío*. La Habana, Casa de las Américas.
- Salazar Bondy, A. (1971). "La experiencia del valor", en: *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, pp. 25-26.
- Soler, R. (1968). "La filosofía positivista del liberalismo", en: Arosemena, Justo, *Apuntamientos para la introducción de las ciencias morales y políticas*. Edición, prólogo e introducción de Ricaurte Soler. Panamá, Ediciones de la Revista *Tareas*, pp. 11-21.
- Mémoires de la Vie de Toussaint L'Ouverture. Primera publicación por M. Saint Remi en 1853. Traducido al inglés en *Toussaint L'Ouverture: A Biography and autobiography*, por J. R. Beard en 1863. University of North California at Chapel Hill, Documenting de American South. Consultado el 18/04/10 en: <https://unc.live/30qigJ9>.
- Strozzi, S. (2004). "El abate Reynal: las máscaras de un pseudo-filósofo ilustrado", en *Procesos históricos*, n.º 5, Universidad de Los Andes, Mérida. Consultado el 16/05/10 en: <https://bit.ly/3kMnIh1>.

El “Antillanismo” como ideal emancipatorio y de integración

En la compleja y conflictiva realidad del Caribe hispano del siglo XIX, emerge un conjunto de ideas que se organizan en torno de la voluntad de independencia, de libertad y autoafirmación política y cultural, de integración antillana y nuestroamericana. Ideas que pueden ser sintetizadas en el término *antillanismo*. Fueron esgrimidas en oposición al colonialismo y al imperialismo y fundamentadas desde posiciones filosóficas que abarcaron un amplio espectro, desde la ilustración al positivismo y el krausismo. Su originalidad radica en haber constituido una trama discursiva ligada dialécticamente a los acontecimientos de la situación socio-histórica que buscaba comprender y transformar.

Pensamiento filosófico y realidad histórica

El siglo XIX no presentó desarrollos socio-históricos uniformes en todas las regiones de América Latina, siendo el caso del Caribe hispano uno de los más peculiares. Al intentar una caracterización de los aspectos más relevantes del proceso de las ideas en la región durante ese período, lo consideramos como “siglo cultural”, es decir, que no coincide necesariamente con sus límites cronológicos. Podemos decir que se inicia culturalmente con las primeras manifestaciones de la Ilustración, en la segunda mitad del siglo XVIII, que incidieron en el pensamiento del proceso independentista haitiano, y se prolonga hasta la finalización del dominio español en la región a fines del XIX. El año 1898 marca, como lo señala Roberto Fernández Retamar, el fin de un ciclo y el comienzo de otro. (Fernández Retamar, 1978).

Dicha caracterización tiene que ver con la constitución de los sujetos inmersos en relaciones sociales y políticas conflictivas, que participan de hábitos, prácticas culturales y creencias variados.

El Caribe fue “cabeza de puente para la conquista del continente” y más tarde, como lo definiera Juan Boch, “frontera imperial” (Boch, 1970). En el siglo XIX, la lucha por la hegemonía tuvo lugar en una sociedad multiforme, con marcadas diferencias sociales, culturales, raciales, e incluso lingüísticas. Sociedad que carga con la pesada organización jurídico-política española; donde los esfuerzos por lograr la independencia de la metrópolis y la constitución de los Estados nacionales se hallan profundamente condicionados por el pasaje de la situación de colonia hispánica a la de dominio imperial estadounidense. Tal multiformidad social produce una visión del mundo en la que se mezclan y combinan las marcas impresas por el conquistador ibérico, reformuladas y/o modificadas por los herederos criollos, con las prefiguraciones de las “burguesías” emergentes y las pautas introducidas por los partidarios del nuevo imperio. De modo que el desarrollo de las ideas filosóficas presenta una pluralidad de conexiones a partir de las relaciones económicas, de los objetivos políticos y sociales y de las posiciones adoptadas frente a la invasión imperialista. El cultivo de la filosofía no constituyó un fin en sí mismo, sino que estuvo fuertemente ligado con objetivos prácticos. Así por ejemplo los esfuerzos de Eugenio María de Hostos (1839-1903) por elaborar obras sistemáticas en torno a la Sociología, la Moral y el Derecho Constitucional obedecieron a la necesidad de renovar las prácticas sociales, los principios de la organización jurídica y las estructuras políticas de pueblos largamente sometidos al yugo colonial, en los que la dominación duplicaba sus formas: “Esclavos azotadores de esclavos [dice Hostos], todo, absolutamente todo cuanto constituye la dignidad del ser humano lo perdimos en la tarea secular de vengar en la espalda de nuestro siervo los latigazos con que nuestro amo nos mortificaba

el alma” (Hostos, 1939, vol. IX: *Temas cubanos*, 216. Hostos y Bonilla, *Obras Completas, Edición Crítica*, vol. VII, tomo I: *Tratado de Sociología*, 1989; vol. IX, tomo I: *Tratado de Moral*, 2000; *Obras Completas*, 1939, vol. XV: *Lecciones de Derechos Constitucional*; López, 1995; Arpini, 2002, 2007a, 2007b).

La reflexión filosófica forma parte de un programa vasto de transformación de sí mismos y de la sociedad en sentido emancipatorio, apelando para ello a todas las formas del ejercicio de la palabra a través de la educación, la prensa, la arenga política, la propaganda, la poesía, el teatro, la novela, la literatura infantil. Considérese, a título de ejemplo, *La Edad de Oro*, periódico elaborado por José Martí (1853-1895) destinado a los niños y las niñas de América “para llenar nuestras tierras de hombres originales, criados para ser felices en la tierra en que viven, y vivir conforme a ella, sin divorciarse de ella, ni vivir infecundamente en ella”, como lo declara en “Carta a Manuel Mercado” del 3 de agosto de 1889 (Martí, *Obras Completas*, vol. 20, p. 147).

Por otra parte, resultaría incompleta una consideración de las ideas filosóficas que actuaron en el Caribe hispánico durante el siglo XIX sin tener en cuenta el proceso histórico de emancipación que se inicia en la última década del siglo XVIII, con la Revolución haitiana (1791-1804) y que si bien no puede considerarse concluido, tiene un momento importante de inflexión en las últimas década del siglo XIX, con los acontecimientos que se suceden en Puerto Rico y Cuba. Nos referimos, por una parte, al proceso que en Puerto Rico dio lugar al Grito de Lares (23 de setiembre de 1868) y que tuvo entre sus principales actores a Ramón Emeterio Betances (1827-1898) y Segundo Ruiz Belvis (1828-1867); y por otra parte, a los sucesos que van desde la primera guerra de independencia cubana, gestada por Carlos Manuel de Céspedes (1819-1874) con el Grito de Yara (10 de octubre de 1868), proseguida por José Martí, con la fundación del Partido Revolucionario Cubano en 1892, en New York, donde preparó la segunda guerra de independencia, iniciada en 1895, con el apoyo de los generales Antonio

Maceo (1845-1896) y Máximo Gómez (1836-1905), los tres firmantes del Manifiesto de Montecristi (25 de marzo de 1895). El desenlace de esta guerra significó el fin del dominio español sobre el continente, pero al mismo tiempo, el comienzo de una forma desembozada y agresiva de expansión neocolonial, ejercida principalmente por Estados Unidos, que no buscó necesariamente el dominio territorial, sino el control de las economías y los mercados.

En los siglos precedentes, España, más preocupada por la conquista del continente, descuidó el valor estratégico de las Antillas. El archipiélago se convirtió rápidamente en sosegada retaguardia imperial y fue objeto de la codicia de las nuevas potencias en pleno proceso de expansión: Holanda, Francia, Inglaterra, potencias que, junto a la penetración progresiva de las islas, introducen la economía de plantación. (Halperin Donghi, 1985). La plantación colonial constituyó un sistema de explotación agrícola, destinado principalmente a la producción de azúcar y café, y basado en un régimen de explotación de mano de obra barata como era la esclavitud. Su eficacia como sistema de producción se extiende en las Antillas desde 1750 hasta 1860. Se trata de lo que Manuel Moreno Fraginals llama “plantación con base de trabajo esclavo”, en la que los esclavos trabajan indistintamente en el cultivo de la caña y en el sector de procesamiento (habitualmente un ingenio semimecanizado de tracción animal, que produce azúcar mascabado). Así, la trata de negros y la esclavitud coadyuvaron a la acumulación de bienes del capitalismo naciente.

Toda la historia futura del Caribe quedó marcada por esta ignominiosa práctica de explotación del hombre por el hombre [...] las explosiones anticolonialistas que empezaron a producirse desde el siglo XVIII bajo la forma de insurrecciones, movimientos mesiánicos y cimarronaje de larga tradición, tuvieron desde siempre un doble carácter de confrontación racial (negros contra blancos) y de enfrentamiento económico (esclavos contra amos). La gran Revolución haitiana (1791-1804), que estalló en la más próspera colonia

azucarera antillana, además de dar lugar a la primera república en América Latina, representó la culminación de esta resistencia contra la esclavitud racial y colonial. (Pierre-Charles, 1985, p. 13).

La Revolución haitiana constituye el primer proyecto independentista, anticolonialista y nacional que se da en el Caribe y en el conjunto del subcontinente. Las corrientes de pensamiento que la acompañaron evolucionaron desde expresiones separatistas defendidas por la burguesía blanca local hasta las demandas igualitarias de los libertos y las reivindicaciones antiesclavistas, anticolonialistas y antirracistas de las masas populares. Toussint Louverture (1746-1803), esclavo doméstico y uno de los principales líderes de la Revolución haitiana, conocía la obra de los enciclopedistas franceses, en particular la obra del teórico antiesclavista de ideas liberales y humanistas, el abate Raynal, titulado *Histoire philosophique et historique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*. Sin embargo Louverture, aún después de la Constitución de 1801, por la que se abolía para siempre la esclavitud en el territorio de Saint Domingue, no logró atraer a las masas de los antiguos esclavos. Arrestado por el General Leclerc, enviado de Napoleón para restablecer el poder colonial, fue deportado a Francia y encerrado en Fort de Joux, donde murió en 1804. El proceso revolucionario no se detuvo. Los campesinos libres de las montañas iniciaron la nueva etapa de la liberación del dominio francés mediante una guerra de guerrillas. Jean Jacques Dessalines (1758-1806), Henry Christophe (1767-1820) y Alexandre Pétion (1770-1818) continuaron la lucha y en noviembre de 1803 los franceses capitularon. El 1 de enero de 1804 fue proclamada la independencia del país, convirtiéndose en la primera república negra del mundo con el nombre indígena Haití. La ideología de la Revolución haitiana y el surgimiento del primer Estado de negros, constituía un hecho altamente irritante, contra el que reaccionaron los colonialistas y esclavistas

de la región. En Cuba, la oligarquía azucarera esclavista estableció todo un sistema de pensamiento racista y anti-haitiano, al que se sumaron los esclavistas del sur de EE. UU., cubriendo la totalidad del siglo XIX y se extendió hasta el siglo XX. Fue la causa de que Haití quedara excluida de la Conferencia de Panamá, convocada por Bolívar en 1815. Pero Haití no permaneció aislada, sus principios influyeron directa o indirectamente en todos los países del Nuevo Mundo. Francisco Miranda (1750-1816) visitó Haití en 1805 y Dessalines le proporcionó ayuda para una expedición libertadora en pro de la independencia de Venezuela, y también le ofreció algunas lecciones que se desprenden del proceso haitiano. También Simón Bolívar (1783-1830) se dirigió a Haití en 1815, solicitando apoyo revolucionario. Pétion ofreció el apoyo, exigiendo como contrapartida que la esclavitud quedase abolida en las tierras liberadas.

En las Antillas españolas, solo a partir de 1860 se aceleran las transformaciones de la secular estructura azucarera. Hacia 1890 se pueden diferenciar, sobre todo en Cuba, la “moderna plantación azucarera” destinada a producir la caña, del “central”, establecimiento industrial tecnificado, que supone inversión de capital y produce azúcar crudo estándar. La transición operada a lo largo de esos treinta años conlleva la desintegración del sistema esclavista. Sistema que, por otra parte, habría sido un obstáculo importante para el impulso independentista en la región. (Moreno Friginals, 1964 y 1983). En efecto, el fenómeno de la esclavitud fue una constante en el Caribe durante toda la etapa de la colonia y se prolonga “sin condena del trono ni de la Iglesia” hasta finales del siglo XIX (Ortiz, 1978, pp. 188-313).

Con frecuencia, la reivindicación de la identidad cultural y racial se integró, en la región, al proceso de confrontación con la dominación blanca, al movimiento de emancipación nacional y a la construcción del Estado-nación. René Depestre (1926), poeta haitiano radicado en Cuba, utiliza el término *negritud* para hacer referencia a la operación por medio de la cual los hombres de piel negra de América

toman conciencia de la validez de la herencia africana, del valor estético de la raza negra, de la especificidad de la alienación sufrida y de la necesidad de alcanzar, en forma solidaria con los oprimidos de otras razas, una sociedad nacional liberada. (Depestre, 1978). Eric Williams, por su parte, ha señalado que “la esclavitud en el Caribe se identificó muy estrechamente con el negro. De este modo, se dio un giro racial al fenómeno económico de la explotación del hombre por el hombre. La esclavitud no nació del racismo; por el contrario, el racismo fue la consecuencia de la esclavitud”. (Williams, 1975). Todo ello decantó en un *cimarronaje* cultural, ideológico y lingüístico que permitió a los hombres y mujeres del Caribe dar cuenta de heroica creatividad en la reelaboración de los modos de sentir, pensar y actuar, generando una *contracultura* como instrumento de autodefensa y perpetuación.

La plantación esclavista colonial no alcanzó un desarrollo homogéneo en todas las islas: en Puerto Rico creció a ritmo muy moderado, mientras que en Cuba llegó a producir transformaciones importantes en el corto lapso; Haití se convirtió, aunque solo por un tiempo y en medio de agitaciones socio-políticas, en la mayor colonia de plantación del nuevo mundo, extendiendo su influencia sobre Santo Domingo. El sistema de producción agrícola basado en la plantación se hallaba, sin embargo, fuertemente marcado por las modalidades de comercialización impuestas por las metrópolis, que procuraban fortalecer el vínculo colonial dominante. Desde el punto de vista del comercio internacional, Estados Unidos ejercía la hegemonía desde mucho antes de la *Sugar Act* en 1871. Este fue –así lo constata Moreno Fraginals– el primer instrumento legislativo de dominación neocolonialista forjado en Estados Unidos con la finalidad específica de dominar económicamente a Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo. En el decenio 1880-1890, las tres islas vendían su producción de azúcar a Estados Unidos y comercializaban con una sola empresa en el mercado, la American Sugar Refining Co.

La transición de las formas coloniales a las neocoloniales, es decir a la situación de capitalismo periférico, presentó en la región antillana características muy peculiares, ya que fue tardía y se encontró profundamente condicionada por la ocupación norteamericana. A título de ejemplo, recordemos que Puerto Rico pasa sin interrupción de una situación colonial a otra, por el Tratado de París (1898), en virtud del cual España cede la isla a Estados Unidos. La exportación de azúcar alcanzará mayor auge después de la anexión, por la extensión del monocultivo bajo patrones netamente capitalistas, que permitieron el control de la mayor parte de las tierras aptas para el cultivo por parte de unas pocas corporaciones norteamericanas. La evolución dominicana se encuentra envuelta en múltiples vicisitudes, entre las cuales no son excepción los intentos de anexión promovidos en vistas de los intereses, aparentemente en pugna, de distintos grupos dentro de la “clase” terrateniente –Pedro Santana solicita en 1861 la anexión a España y en 1868 Buenaventura Baez gestiona la anexión a Estados Unidos– hasta la definitiva implantación del monocultivo durante la dictadura de Ulises Heureaux (1879-1899). Los efectos de ocupación norteamericana en la zona, que se prolongan hasta la actualidad, redundaron en la modificación de la administración y las finanzas públicas, la implementación de ventajas para las inversiones extranjeras, la formación de cuerpos militares destinados a mantener el orden interno y a funcionar como base de sustentación de poder político.

La tonalidad general dada por la transición, tardía pero abrupta, del vínculo colonial hacia la situación de capitalismo periférico se manifestó, en el ámbito de las representaciones simbólicas, a través de formas discursivas capaces de expresar las tensiones sociales del momento. Tal es el caso del *ensayo*. A través de la producción ensayística de autores como Ramón Emeterio Betances, Eugenio María de Hostos, José Martí, es posible acceder a la problemática que caracterizó al siglo XIX en el Caribe de lengua española: la

preocupación puesta en la búsqueda de la identidad socio-cultural, los esfuerzos por lograr la constitución formal de los Estados nacionales mediante la instauración de prácticas republicanas, la temprana conciencia de los peligros del expansionismo estadounidense, la propuesta de un ideal utópico expresado como programa de integración antillana y continental.

Gérard Pierre-Charles sostiene que la secular balcanización del Caribe no ha favorecido el conocimiento mutuo entre los pueblos de la región. Sin embargo los hombres que vivieron, lucharon y crearon en esta parte del continente durante el siglo XIX hicieron

aportaciones connotadas sin las cuales la historia del Continente no sería lo que es [...] la producción intelectual ha enriquecido el patrimonio cultural continental, reflejando la inventiva de estos pueblos nuevos nacidos del Sol y del mar, del tumultuoso encuentro entre hombres y mujeres procedentes de cuatro continentes y, al fin, de la resistencia a la opresión [...] Basta recordar que en estas tierras, *tan alejadas de Dios*, empezaron a darse fenómenos significativos para la historia de América como fueron la conquista, la colonización, la encomienda, el racismo, la esclavitud, el dominio imperialista, la ocupación de los *marines*, y otros como la independencia, la república y el socialismo". (Pierre-Charles, 1985, pp. 7-8).

Antillanismo y construcción de la nación

Los nombres de los puertorriqueños Ramón Emeterio Betances, Segundo Ruiz Belvis, Eugenio María de Hostos, de los dominicanos Federico y Francisco Henríquez y Carvajal (1848-1952 y 1859-1935, respectivamente), Gregorio Luperón (1838-1897), Américo Lugo (1870-1952), Pedro Bonó (1828-1906), del haitiano Anténor Firmin (1850-1911), de los cubanos Francisco Vicente Aguilera (1821-1877), Antonio Maceo, Máximo Gómez y José Martí,

entre otros, pertenecen a una etapa peculiar en la historia latinoamericana, que abarca la segunda mitad del siglo XIX y que suele ser caracterizada como el ciclo de la independencia tardía. La divisa utilizada por Betances, “las Antillas para los antillanos”, sintetiza el sentir de estos pensadores y hombres de acción, cuyo nacionalismo se expresa como rechazo de la presencia colonial y afirmación de la antillanidad proyectada hacia un esquema federativo. Sus pensamientos y acciones, aún con marcadas diferencias, tienen un denominador común: están orientados por un conjunto de ideales tales como el afán por la independencia de las Antillas, el ideal de la Confederación Antillana, el legado bolivariano de la unidad latinoamericana, las convicciones republicanas y federativas de organización política, la construcción de una identidad común respetuosa de las diferencias, los proyectos sociales vinculados al abolicionismo, a la educación común, a la justicia social. Todos estos ideales, expresados de formas diversas, quedan sintetizados en el término “Antillanismo”. En referencia a los grandes revolucionarios antillanos del siglo XIX, Manuel Maldonado-Denis ha dicho que “a todos les une una preocupación singular: la liquidación definitiva del colonialismo español con toda su secuela de males”. Pero al mismo tiempo advierten, anticipando futuros acontecimientos, el peligro que el expansionismo norteamericano representaría para la constitución y consolidación de las nuevas naciones, así como para las naciones latinoamericanas ya constituidas. Insisten en que “[...] el desideratum que se impone por la fuerza misma de la realidad social antillana y latinoamericana debe emanar de la entraña de la vida de nuestras sociedades y no de la mimesis de los modelos europeos o norteamericanos” (Maldonado-Denis, 1992, p. 61). Tanto la descripción de tan compleja problemática como los proyectos enderezados a solucionarla abrevaron en variadas fuentes ideológicas, desde los matices ilustrados del pensamiento betancino hasta el krauso-positivismo de Hostos y la singular visión del humanismo martiano (Giorgis, 2006; Rodríguez, 2002).

Por lo tanto, el Antillanismo se muestra como una realidad teórico-práctica sumamente compleja, que compendia los procesos históricos-sociales y los análisis que de ellos se hacen desde diversas posiciones teóricas. Sin embargo, ellos están atravesados por una misma voluntad política y social, que permite comprenderlos como una red orgánica de pensamiento y acción. Es factible, pues, hablar de *Antillanismo* como un conjunto orgánico de ideas políticas, sociales, jurídicas, pedagógicas y filosóficas estrechamente vinculadas al proceso independentista antillano y la necesidad de fortalecer la unión de las islas ante el peligro del expansionismo de Estados Unidos (De Armas, 1985, pp. 140-173; Dufour y Arpini, 2000, pp. 81-92). En relación con esto, sostiene Ricaurte Soler que el Grito de Lares (1868), conducido por Betances en Puerto Rico, aunque fue rápidamente sofocado, tuvo una importancia fundamental, ya que anuncia las características de la gesta que culminará con Martí en la última década del siglo. De este modo, es posible trazar entre Betances y Martí una línea sin cortes en el desarrollo del pensamiento político y social, y de su fundamentación filosófica. "No se trata [afirma Soler] de acudir aquí a la categoría de 'influencia'. Se trata sí de descubrir la importancia y definición social de pensamientos avanzados, homólogos precisamente por las urgencias del contexto histórico y analogías de su matriz social" (Soler, 1980, p. 191).

La incorporación de elementos teóricos positivistas comienza, a semejanza del resto de América Latina, en el último tercio del siglo XIX y se prolonga hasta aproximadamente la tercera década del XX. Sin embargo, no se produce una simple asimilación, al contrario, se incorporan críticamente ciertas tesis inspiradas ya sea en la concepción progresiva del espíritu humano de Augusto Comte o en el evolucionismo de Herbert Spencer. La selección temática estuvo motivada principalmente por razones de orden político, pues se trataba de construir la nación dentro de parámetros modernos. Ello implica: completar la

independencia, organizar el derecho y las instituciones de la vida pública, superar el atraso mediante la modernización de la producción, la industria y el comercio, llevar adelante la crítica del conservadurismo religioso, difundir el conocimiento científico y las prácticas republicanas mediante la reforma de la educación.

Los intereses y aspiraciones de los diferentes grupos sociales del Caribe se plasmaron en corrientes de pensamiento socio-político contradictorias: el republicanismo y constitucionalismo como filosofía política que sirve de base normativa para la vida ciudadana; el militarismo como concepción y práctica autoritaria que se desprende de las estructuras oligárquicas; el entreguismo de ciertos sectores que se pronunciaron por la continuidad, la reanudación o el reforzamiento de la dependencia, pugnando en ocasiones abiertamente a favor del anexionismo hacia la potencia dominante.

La cuestión nacional se vincula directamente con la problemática de la organización y constitución de los estados nacionales bajo la forma republicana que se inscribe dentro del ideario político de la ilustración. El republicanismo y la doctrina constitucionalista nacieron en el Caribe con la Constitución haitiana de 1801, promulgada por Toussaint Louverture. Documento inspirado por el impulso emancipador de la isla y por las ideas de la Revolución Francesa, expresa la tensión entre el sentido revolucionario del proceso de formación del Estado-nación, y el conservadurismo de la clase dominante que busca reconciliarse con los intereses coloniales franceses. Consagra la autonomía de la isla y la abolición de la esclavitud, pero también proclama la autoridad absoluta de Louverture, nombrado gobernador vitalicio con derecho a designar a su sucesor. En el caso de Haití, la brecha entre normas liberales y prácticas políticas se fue ensanchando de modo inconmensurable, haciendo sumamente frágil el orden constitucional.

En Santo Domingo, el proyecto independentista empieza a gestarse en forma desarticulada en 1817 con

Núñez de Cáceres (1772?-1846). El movimiento obtuvo su madurez en 1843 con Juan Pablo Duarte (1813-1876), quien promovió la gesta independentista y sentó las bases del Estado republicano. Fundó la sociedad secreta La Trinitaria, con el objetivo de lograr “una nación libre e independiente de toda dominación, protectorado, intervención e injerencia extranjera, jurando liberar a la patria o morir en su demanda”. Con el triunfo de la insurrección en 1844, Duarte busca asegurar la soberanía e independencia nacional, redacta un proyecto de Constitución con vocación nacionalista y democrática. Pero el proyecto independiente con bases socioeconómicas más sólidas e inspirado en el ideario nacionalista, solo llegó a cuajar en los años sesenta con Gregorio Luperón. Una de las figuras del entreguismo en República Dominicana es Pedro Santana, quien siendo presidente con poderes absolutos solicita, mediante misiva del 27 de abril de 1860 dirigida a Su Majestad, la Reina Isabel II, la anexión del país a España. Por su parte, Buenaventura Báez en 1870 quiso ceder el país al presidente Grant de Estados Unidos. Todavía a fines del siglo XIX, la vertiente anexionista se manifiesta en el intento de Heureaux de ceder la península y la bahía de Samaná al presidente norteamericano Benjamín Harrison. La amalgama de ideas y prejuicios en que se sustenta el entreguismo comprende: la afirmación de que los valores que caracterizan al dominicano tienen raíces raciales y étnicas españolas; la negación del componente africano en la constitución cultural dominicana; el desprecio hacia los pueblos criollos y cierto complejo de inferioridad de las clases dominantes que llevan a pensar que la civilización, la cultura y, en última instancia, la salvación solo podían venir de una potencia dominante. Frente a ellos, surge la figura de Luperón como representante de la voluntad popular y de los sectores democráticos que le dieron vida a la Trinitaria de Duarte, así como de la voluntad conjunta de los pueblos del Caribe que salen en defensa de su soberanía, rechazando el anexionismo. Su proyecto democrático recoge las concepciones de la democracia que

venían desarrollando pensadores como Betances y Hostos. Se proponía constituir “municipios libres en un pueblo libre, provincias autónomas en una nación autónoma, hombres de su derecho en una sociedad que vive por su propio derecho” (Rodríguez Demorizi, 1939; Tollentino Dipp, 1977a y b). Fue relevante la labor educativa de Hostos en República Dominicana, especialmente a partir de 1879, cuando retorna bajo la presidencia de Luperón para crear y dirigir la escuela normal, que comenzó sus actividades en 1880. Durante esta etapa, el puertorriqueño desarrolló su faceta de pedagogo y filósofo de la educación; además, redactó sus escritos sistemáticos más importantes, como el *Tratado de Moral*. Combatió el dogmatismo escolástico y los prejuicios patriarcales mediante la implementación de modernas técnicas pedagógicas, del método científico de educación positiva y de la defensa de la educación integral de la mujer. Predicó a favor de la educación como punto de partida del ejercicio democrático y del respeto de los derechos de los ciudadanos, mostrando las ventajas de los principios del gobierno civil. Estructuró su pensamiento educativo sobre los siguientes principios: educar la razón según las leyes de la razón, apelando a métodos y contenidos científicos, animar de principios morales la educación, cuyo fin es el pleno desarrollo de la personalidad humana; además, la educación debe servir a un propósito social y a un fin patriótico, formar y desarrollar la personalidad. (Rojas Osorio, 1997, p. 452). Discípulos y continuadores de su obra en Santo Domingo son los hermanos Francisco y Federico Henríquez y Carvajal; el primero, médico y político; el segundo, profesor universitario, escritor y periodista, estrecho colaborador en la tarea pedagógica de Hostos; Américo Lugo, ensayista, historiador, jurista de espíritu nacionalista, cuya obra y magisterio ilumina el primer tercio del siglo XX. Todos ellos participan de la vocación antillanista, aunque de maneras y en grados diferentes. Entre quienes sostienen posiciones francamente positivistas, aunque con variantes según se orienten las preferencias hacia

Spencer o hacia Comte, se encuentran José Ramón López (1866-1922) y Federico García Godoy (1857-1924) (Rojas Osorio, 1997 y Pimentel, 1985).

En Cuba, si bien la condición colonial se mantuvo hasta fines del XIX, el pensamiento independentista germina en contra de las tendencias de la oligarquía que persistía en mantener los lazos con España y de los sectores de la burguesía que querían entregar el país a Estados Unidos. José Antonio Saco (1797-1879), representante de los sectores reformistas de las clases dominantes, abogaba por rectificaciones en la política de España hacia sus colonias: abolición de la trata y mayor autonomía local, oponiéndose, por otra parte, a la vinculación con Estados Unidos. A mediados del siglo, Cuba experimentó un importante desarrollo de sus fuerzas productivas con base en la esclavitud, un creciente proceso de tecnificación e incorporación al mercado mundial. En ese contexto, una fracción de los hacendados encabezados por Carlos Manuel de Céspedes comenzaron a plantearse hacia 1868 la cuestión de la independencia. Otro sector abogó por convertir a la isla en un estado de la Unión. Sectores más conservadores, los autonomistas, buscaron una fórmula que pudiera neutralizar el movimiento popular y nacional, elevando a la isla a la condición de “provincia ultramarina” de España. Creían en la misión divina de la raza blanca y exigían que se promoviera la inmigración con vistas a mantener la supremacía de los blancos sobre los negros, considerados como raza inferior e incapacitada para gobernarse a sí misma. Aunque no tuvieron una presencia significativa en la gesta independentista, su ideología constituyó el trasfondo del posterior avance de los intereses norteamericanos en Cuba. Quien mejor pudo captar el desarrollo de las ideas libertarias, tanto en la dimensión política como en la social y cultural, y concretarlas en el plano histórico fue José Martí. Su texto *Nuestra América*, que puede considerarse un clásico del pensamiento latinoamericano, publicado en *La Revista Ilustrada de New York*, el 1 de enero de 1891, y pocos días después, el 30 de enero, en

El Partido Liberal, de México. Mediante el recurso a diversas figuras, el cubano ejerce la sospecha sobre la realidad tal como se presenta y presiona sobre los límites de lo dado, mostrando la contingencia del presente y la posibilidad de una construcción alternativa. Tanto el “aldeano vanidoso”, satisfecho en la contemplación de su propia fortuna, como “los sietemesinos”, que han perdido la fe en sí mismos seducidos por la ilusión de experimentar una vida que no les pertenece, están desorientados, enajenados, sin poder hacer pie en su propia realidad. Frente a ello, dice Martí:

[...] lo que quede de aldea en América Latina debe despertar
 [...] Trincheras de ideas pueden más que trincheras de piedra
 [...] Es la hora del recuento, de la marcha unida, y hemos de
 andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de Los
 Andes. (Martí, 1975, vol. VI, p. 14).

Las palabras de Martí hacen referencia a un proceso cognitivo, reflexivo y crítico que posibilite la construcción de unas mediaciones más adecuadas para el conocimiento de la propia realidad. Aluden a una determinada manera de encarar la acción, uno *junto* a otro, incitando a deponer intereses particulares ante la necesidad de unirse frente al enemigo común y poderoso. Pero, además de su carácter defensivo, estas imágenes tienen peso propio cuando se trata de afirmar el valor y los derechos de los hombres en orden a la emancipación. En efecto, Martí señala la urgencia de superar los hábitos enquistados durante la colonia que negaron el derecho del hombre al ejercicio de su propia razón. “La razón de todos en las cosas de todos” (Martí, 1975, vol. VI, p. 19). Se trata del recuento de lo diverso en cuanto tal, es decir, del reconocimiento de la existencia de experiencias vitales diferentes y de formas diferentes de organización racional de la vida. Alude a la participación directa, de todos y cada uno a partir de sus diferencias, en las decisiones que afectan a todos. La ceguera epistemológica y axiológica frente a las diferencias es para el cubano

una “incapacidad” aun cuando se oculte bajo gruesas capas de erudición. No se trata de copiar, sino de crear. Frente a las figuras enajenadas del “aldeano vanidoso” y de “los siete mesinos”, Martí propone la del “hombre natural”, que es el sujeto que sabe de sí a partir de su propia experiencia, que afirma su propia historicidad en el mismo gesto de ponerse como valioso para sí. Este acto de autoafirmación cognitiva y axiológica constituye el punto de partida para el diálogo y la unión de las Antillas.

Las tres islas que, en lo esencial de su independencia y en la aspiración del porvenir, se tienden los brazos por sobre los mares, y se estrechan ante el mundo, como tres tajos de un mismo corazón sangriento, como tres guardianes de la América cordial y verdadera, que sobrepujará al fin a la América codiciosa. (Martí, 1975, vol. IV, p. 405).

En 1894, al iniciarse el tercer año del Partido Revolucionario Cubano, Martí se refiere al deber de Cuba en América con las siguientes palabras que, aunque centenarias, no han perdido vigencia:

En el fiel de América están las Antillas, que serían, si esclavas, mero pontón de la guerra de una república imperial contra el mundo celoso y superior que se prepara ya a negarle el poder [...]; y si libres, [...] serían en el continente la garantía del equilibrio, la de la independencia para la América española aún amenazada y la del honor para la gran república del Norte, que en el desarrollo de su territorio [...] hallará más segura grandeza que en la innoble conquista de sus vecinos menores, y en la pelea inhumana que con la posesión de ellas abriría contra las potencias del orbe por el predominio del mundo.—No a mano ligera, sino como con conciencia de siglos, se ha de componer la vida nueva de las Antillas redimidas. Con augusto temor se ha de entrar en esa grande responsabilidad humana. Se llegará muy alto por la nobleza del fin; o se caerá muy bajo, por no haber sabido comprenderlo. Es un mundo lo que estamos equilibrando: no son sólo dos islas las que vamos a libertar. (Martí, 1975, vol. III, p. 142).

En Puerto Rico, después de las asonadas de 1835 y 1838, ambas duramente reprimidas, se impuso un régimen militar que resultó eficaz para impedir todo intento separatista y frenar el avance de los autonomistas, manteniendo la institución de la esclavitud y la rentabilidad del sistema económico basado en la plantación tradicional. La más ligera protesta inspirada en ideales de libertad y democracia fue motivo para la persecución y la deportación por causas políticas, de la cual fueron víctimas, entre otros, Segundo Ruiz Belvis y Emeterio Betances. Este último fundó en Santo Domingo el Comité Revolucionario de Puerto Rico en 1867, generando así un movimiento francamente independentista que culminó en la sublevación de Lares en 1868, cruentamente reprimida. Mientras los conservadores extremaron su posición de incondicionalidad a España, los liberales, fortalecidos por los logros obtenidos en la Cortes del 72-73 –entre ellos el triunfo de la tesis abolicionista– y por la incorporación de jóvenes progresistas defensores de la teoría del autogobierno, evolucionaron hasta producir en su propio seno una escisión. Una minoría intelectualizada y progresista, radicalizó su posición reclamando a la España republicana la libertad completa de las Antillas. Un testimonio de esto ha quedado plasmado en las páginas del diario de Eugenio María de Hostos, en las que da cuenta del discurso pronunciado en el Ateneo de Madrid la noche del 20 de diciembre de 1868, en el que se pronuncia a favor de la república como forma de gobierno y reclama para las Antillas la misma libertad que los republicanos han conquistado para España. Dado que el reclamo chocó con los intereses españoles, la alternativa fue, para Hostos, la de poner a cada habitante de las Antillas, y en particular del suelo borinqueño, en condiciones de luchar por su libertad, de vivir democráticamente y laborar por el progreso de las islas. A este fin obedece su esfuerzo de sistematizar y fundamentar un programa de acción para la independencia.

Los escritos hostosianos contienen una interpretación y una valoración de la situación histórica, y a la vez, ofrecen

una anticipación del futuro posible, dando lugar a la formulación de pautas orientadoras del obrar. La tensión entre descripción y proyecto, entre ser y deber ser, da lugar a la formulación de una eticidad antillana y latinoamericana. El *Programa de los Independientes*, que apareció en *La Voz de la Patria*, semanario de la emigración cubana editado en Nueva York, en siete artículos sucesivos entre el 14 de octubre y el 24 de noviembre de 1876, además de evidenciar un impulso enérgicamente orientado a la modificación de la realidad, ofrece los contenidos constitutivos del núcleo filosófico fundamentador de su pensamiento, particularmente de su filosofía política, y permite reconocer la dimensión utópica de su propuesta, que horadando los condicionamientos del presente, se juega como anticipación de lo históricamente posible. El contenido del *Programa* está formalmente organizado como formulación y fundamentación de seis principios, los cuales, considerados en conjunto, pueden ser vistos como un verdadero proyecto de Constitución nacional, basado en la democracia representativa y la defensa de los derechos humanos. Esos principios son: de Libertad, de Autoridad, de Igualdad, de Separación de poderes, de Nacionalidad y de Expansión –ahondamos en ellos más adelante en este volumen–. En política, aclara Hostos, los principios han de ser formulados atendiendo tanto a la vida histórica de la humanidad como a la naturaleza propia del hombre y la sociedad. Si se atiende solo a lo primero, surge “una porción de errores sobre los que se fabrican artificios tan antihumanos como la monarquía, la dictadura, la democracia privilegiada”. Por ello, los principios de un programa tienen que ser deducidos de la naturaleza humana y de las condiciones naturales de la vida social. En este caso, “la deducción es tan fecunda que da luz a la verdadera democracia, que engendra la libertad ordenadora, que produce una política científica” (Hostos, O.C. 1939, vol. II, pp. 224-225). Al señalar el fundamento de los principios, Hostos alude tanto a la naturaleza humana como a las condiciones naturales de la vida social. Esta doble referencia se

halla íntimamente vinculada a su concepción de la antropogénesis social del hombre. Si bien Hostos habla de “individuo”, este se concibe solo en relación con la sociedad, como “célula social”, o como “hombre social”; al mismo tiempo que la sociedad surge de la necesidad que los hombres tienen unos de otros para el logro de los fines de la vida. Su *Tratado de Sociología*, publicado en 1904, marca el momento fundacional de la Sociología latinoamericana (Arpini, 2007).

A semejanza de Martí, el núcleo filosófico político del pensamiento antillanista de Hostos está constituido por el reconocimiento de la importancia que la independencia de las Antillas tiene para el equilibrio del continente y del mundo. En 1896, Hostos expresa en este sentido a Francisco Sellén:

Los Estados Unidos, por su fuerza y su potencia, forman un miembro natural de la oligarquía de naciones. Nacer bajo su égida es nacer bajo su dependencia: a Cuba, a las Antillas, a América, al porvenir de la civilización no conviene que Cuba y las Antillas pasen del lado del poder más positivo que habrá pronto en el mundo. A todos y a todo conviene que el noble archipiélago, haciéndose digno de su destino, sea el fiel de la balanza: ni norte ni sudamericanos, *antillanos*: esa nuestra divisa, y sea ese el propósito de nuestra lucha, tanto de la de hoy por la independencia, cuanto la de mañana por la libertad. (Hostos, O. C. 1939, vol. IV, p. 172).

La idea de que las Antillas constituyen el fiel de la balanza y que de ellas depende el equilibrio del continente, en vistas de la integración de América –especialmente de la América Latina–, se presenta reiteradamente entre los pensadores que tuvieron más decidida actuación en la empresa independentista, tal como puede apreciarse a través de la correspondencia que mantuvieron. En 1895, en carta dirigida por Luperón a Hostos, se lee: “Yo creo que debemos trabajar por una Confederación política de todas las Repúblicas Latinas Americanas” (Luperón, en: Quiles Calderín, 1994, p. 16). Para ello es necesario recuperar y

revitalizar el ideal bolivariano de integración latinoamericana. En este sentido le escribe Betances a A. H. Rochefort, quien desde Francia apoyaba la unión latina, en carta del 9 de marzo de 1896:

La lucha de Gómez y de Maceo en Cuba no es más que la continuación de la gran guerra de liberación de la América Latina sostenida por Hidalgo y Morelos, por Bolívar y Santander, por Sucre, Flores, San Martín, O'Higgins y tantos otros desde México hasta Chile. El Aquiles venezolano, el general Páez, me decía un día (1868) que ya hacia 1820 Bolívar le había puesto a la cabeza de 12.000 hombres para invadir Cuba y Puerto Rico y 'echar a los españoles al mar' (sic). (Betances, 1975, p. 167).

Pero, la unión de Repúblicas Latinas Americanas –como gustaba llamarlas Luperón–, dependía también del ejercicio de autoafirmación de todos los pueblos latinoamericanos. Y dado que la guerra entre países hermanos es una forma de autonegación del ideal bolivariano, el prócer dominicano, en carta a Hostos del 12 de noviembre de 1895, le recomendaba:

Dígale usted a los chilenos y a los argentinos, que ahoguen para siempre en un abismo profundo todo espíritu de guerra, porque una guerra entre aquellas dos repúblicas sería un retroceso fatal para la soberanía de las Repúblicas Latinas Americanas y una victoria para los filibusteros Yankees y los piratas ingleses. (Luperón, en: Quiles Calderín, 1994, p. 16).

Podemos, en síntesis, caracterizar el Antillanismo como un conjunto de ideas entrelazadas, cuyo hilo conductor es la idea reguladora de las Antillas como fiel de la balanza, es decir, el reconocimiento de la importancia que tienen las islas en el equilibrio del continente. Importancia que radica no solo en su geografía, sino en su situación política, social, cultural; pues de todo ello resulta el equilibrio buscado y querido. De ahí la voluntad de autoafirmación, independentista y ant imperialista, que permite trazar una

línea desde Betances a Martí, sustentada en la posibilidad de la Confederación Antillana. Por otra parte, esa voluntad de autoafirmación propone la organización republicana de los estados, que haga efectiva la unidad en la variedad. Ello implica, además, recuperar y revitalizar el ideal bolivariano de unidad latinoamericana. Desde el punto de vista social, se perfila como proyecto superador de la situación colonial y de toda forma de dominación social, económica, cultural; es decir, superador de la barbarie de la esclavitud y de las formas de vida que oprimen al “hombre natural” e impiden el “progreso material, intelectual y moral”. Si es posible encontrar un conjunto de ideas que, aun discurriendo por carriles diferentes, prestan unidad el desarrollo de la filosofía en el Caribe hispano del siglo XIX, podemos afirmar que esas ideas entretejen –no sin tensiones– la trama del Antillanismo impulsadas por las urgencias de la hora y el proyecto de construcción de las naciones hispanas del Caribe.

Bibliografía

- Arpini, A. M. (2007). “El krausismo como núcleo filosófico fundante del pensamiento social y político de Eugenio María de Hostos”, en: *Pensares y quehaceres, Revista de Políticas de la Filosofía*, n.º 4. México, Asociación Iberoamericana de Filosofía Política y Sociedad de estudios Culturales de Nuestra América, pp. 83-96.
- Arpini, A. M. (2007). *Eugenio María de Hostos y su época. Categorías sociales y fundamentación filosófica*. Río Piedras, La Editorial Universidad de Puerto Rico.
- Betances, R. E. (1975). *Las Antillas para los antillanos*. Selección, traducciones y notas de Carlos M. Rama. San Juan de Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Boch, J. (1970). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro, el Caribe, Frontera Imperial*. Barcelona, Alfaguara.

- De Armas, R. (1984-1985). "La idea de unión antillana en algunos revolucionarios cubanos del siglo XIX", en: *Anales del Caribe*, n.º 4-5. La Habana, Centro de estudios del Caribe, Casa de las Américas, pp. 140-173.
- De Hostos, E. M. (1939). *Obras Completas*, Edición Conmemorativa del Gobierno de Puerto Rico. La Habana, Cultural S.A.
- De Hostos, E. M. (1954), *Obras Completas*, vol. XXI: *España y América*. Prólogo de Francisco Elías de Tejada. Recopilación y arreglos de Eugenio Carlos de Hostos. París, Ediciones literarias y artísticas.
- De Hostos, E. M. (1988-2011), *Obras Completas Edición Crítica*. Río Piedras, Instituto de Estudios Hostosianos.
- Depestre, R. (1978). "Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas", en: *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, vol. 14. México, UNAM.
- Dufour, A. y Arpini, A. (2000), "El antillanismo como teoría y como compromiso", en: Arpini, A. (ed.), *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El pensamiento fuerte de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte*. Buenos Aires, Biblos, pp. 81-92.
- Fernández Retamar, R. (1978). *Nuestra América y Occidente*. México, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, CCy-DEL, UNAM.
- Ferrer Canales, J. (1990). *Martí y Hostos*. San Juan de Puerto Rico, IFH-Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.
- Giorgis, L. (2006), *José Martí. El humanismo como filosofía de la dignidad*. Río Cuarto, Ediciones del ICALA.
- Guadarrama, P. (2001). *Positivismo en América*. Bogotá, Universidad Nacional Abierta a Distancia.
- Halperin Donghi, T. (1985). "Las Antillas, un mundo aparte", en: *Reforma y disolución de los imperios ibéricos. 1750-1850*. Madrid, Alianza América.
- López, J. C. (1995). *Hostos: Sentido y proyección de su obra en América*. San Juan de Puerto Rico, UPR.

- López, J. C. (1996). *La dimensión antillanista en el epistolario de Eugenio María de Hostos*. Río Piedras, Instituto de Estudios Hostosianos.
- Maldonado Denis, M. (1992), "Martí y Hostos: paralelismos en la lucha por la independencia", en: *Eugenio María de Hostos y el pensamiento social iberoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme).
- Martí, J. (1975), *Obras Completas*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Monegal, I. y Miranda, O. (2002), *Pensamiento cubano. Siglo XIX*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Moreno Fragonal, M. (1964). *El ingenio, el complejo económico-social cubano del azúcar*, Tomo I: 1760-1860. La Habana, UNESCO.
- Moreno Fragonal, M. (1977). *África en América*. México, Siglo XXI-UNESCO.
- Moreno Fragonal, M. (1983), "Plantaciones en el Caribe: el caso de Cuba-Puerto Rico-Santo Domingo. (1860-1940)", en: *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona, Crítica.
- Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Pierre-Charles, G. (1985). *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Quiles Calderin, V. (1994). "Gregorio Luperón aconseja a Hostos", en: *Bayoán. Nueva Época*, Año 2, n.o 2, Universidad de Puerto Rico.
- Quiles Calderin, V. (2001). *República Dominicana y Puerto Rico. Hermandad en la lucha emancipadora. Correspondencia 1876 – 1902 (E. M. De Hostos, F. Henríquez y Carvajal, G. Luperón, F. Despradel)*, Río Piedra, IEH.
- Rodríguez, P. P. (2002). *De las dos Américas: Aproximaciones al pensamiento martiano*. La Habana, Centro de Estudios Martianos. (2.a edición, 2010).
- Rojas Osorio, C. (1997). *Filosofía moderna en el Caribe hispano*. México, Porrúa.

- Rojas Osorio, C (2002). *Pensamiento filosófico puertorriqueño*. Humacao, Isla Negra Editores.
- Soler, R. (1980). *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*. México, Siglo XXI.
- Tollentino Dipp, H. (1977). *Gregorio Luperón. Biografía política*. La Habana, Casa de las Américas.
- Tollentino Dipp, H. (1977). "Apuntes acerca de la formación de la nación dominicana", en II Encuentro de Historiadores Latinoamericanos, Universidad Central de Venezuela.
- Vitier, M. (1970). *Las ideas y la filosofía en Cuba*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Williams, E. (1975). *Capitalismo y esclavitud*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Otra concepción de la historia

*Las posiciones críticas de
R. E. Betances y J-A. Firmin*

En medio de acontecimientos de una tal magnitud, que rebasaba los poderes de la información, medida y valoración del hombre corriente, era prodigiosamente divertido, de pronto, observar las transformaciones de un insecto mimético, los manejos nupciales de un escarabajo, una súbita multiplicación de mariposas. Nunca percibió tanto Esteban el interés de lo muy pequeño... como en esos tiempos llevados a lo universal y desmedido.

(Carpentier, 1979, p. 156)

El ciclo de las luchas por la independencia en los territorios de lo que José Martí llamó “nuestra América” puede quedar demarcado entre dos fechas claves: 1791, comienzo de una revuelta de esclavos que culminó en la independencia de Saint Domingue (Haití), y 1898, fin de la Guerra hispano-cubana-norteamericana. Diferentes “episodios” se anudan en el entramado histórico de esas luchas. Si bien el término “episodio” designa una acción secundaria respecto de una acción principal, aquellos a los que nos referimos están cargados de profunda significación, pues como afirmó Antonio Gramsci “[l]a historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica”. Esta afirmación es tomada por Arturo Roig para hablar de una “historia episódica” del pensamiento de nuestra América, en contraposición a la “historia periódica” u “oficial” (Roig, 2008, p. 138).

Por nuestra parte, procuramos revisar acontecimientos y discursos que tuvieron lugar en las islas bañadas por

las aguas del mar Caribe, en la segunda mitad del siglo XIX, especialmente en Puerto Rico y La Española, los cuales constituyen una inflexión importante en el proceso de emancipación del Caribe y de nuestra América. Considerados desde la perspectiva de una historia unitaria y progresiva, tales sucesos quedarían enmarcados en una secuencia abarcadora, dejando en la penumbra del olvido su significación singular. El desconocimiento, como dice Boaventura de Sousa Santos (2003), no siempre es indicador de una ignorancia; en muchas ocasiones, es consecuencia de un olvido que hace invisibles a los acontecimientos y a sus protagonistas.

Aníbal Quijano, por su parte, ha puesto de relieve que la expansión del colonialismo europeo sobre América Latina y sobre el resto del mundo, llevó a la “elaboración de una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación”. (Quijano, 2000, p. 123) Las regiones que cayeron bajo el dominio colonial sufrieron un proceso de “reidentificación” histórica que implicó diversas formas de olvido, favorecido por estrictos controles en varios niveles sobre el desarrollo económico, político y cultural. Europa concentró, desde su hegemonía, todas las formas de control de la subjetividad, de la producción de conocimiento, de la ubicación de los pueblos colonizados en la historia, de su comprensión del presente, el pasado y el futuro, según el plan de una historia pretendidamente universal. Pero la resistencia intelectual y política de tal perspectiva histórica emergió desde distintos ámbitos.

Desde la perspectiva de la historia de las ideas, teórica y metodológicamente renovada (Roig, 1981 y 2008), deseamos contribuir al conocimiento del complejo entramado del pensamiento filosófico en la región. Para ello, abordamos textos del puertorriqueño Ramón Emeterio Betances (1827-1898) y el haitiano Joseph-Anténor Firmin (1850-1911), pues representan la posibilidad de apreciar

críticamente una parte importante de nuestro legado, tanto material como simbólico, en relación con asuntos de importancia vital como son el sentido histórico —para nuestro subcontinente y para el mundo— del proceso revolucionario del Caribe.

Los hechos que allí sucedieron llevan a nuestros autores a discutir con las ideas imperantes en su época acerca del sentido de la historia, de las relaciones de reconocimiento y subordinación, de la diversidad de las razas. Ideas que fueron pergeñadas durante la modernidad “eurocentrada” y que en el siglo XIX encontraron sustento y legitimación a través de diversos recursos ideológicos, ofrecidos principalmente por G. W. F. Hegel y por el Conde de Gobineau. Al problematizar tales ideas, Betances y Firmin, cada uno a su modo, desarrollan una concepción filosófica acerca de la igualdad de las razas, una visión política continental emergente, elaborada desde una posición de resistencia, en consonancia con otros pensadores del Caribe —como José Martí y Eugenio María de Hostos— y de una original interpretación de la historia a partir de los “pequeños gestos” de las “historias singulares”.

Organizamos la exposición en tres momentos: en el primero, examinamos la construcción europea y moderna de la noción de «historia universal» y la función que en ella desempeña el concepto de “raza”; en el segundo, abordamos la práctica de relatar “historias singulares”, tal como surge de la pluma de Ramón Emeterio Betances, a la manera de la técnica biográfica que desafía los supuestos de la filosofía de la historia universal, al mismo tiempo que impulsa una práctica política revolucionaria basada en la “fraternidad”, y en el tercero, consideramos la respuesta disruptiva de Joseph-Anténor Firmin, quien, al desmentir la tesis de Gobineau de la desigualdad de las razas, introduce un criterio de interpretación histórica que anticipa la noción de “acontecimiento” —tanto en el sentido de Alain Badiou como en el de Michel Foucault.

Racialismo y colonialidad en la articulación de la “historia universal”

Las lecciones sobre la filosofía de la historia universal —publicadas en el libro homónimo— fueron impartidas por Hegel en la Universidad de Berlín durante los años previos a su muerte —acaecida en 1831— y publicada en forma póstuma. Allí sostiene que “la historia universal se desenvuelve en el terreno del espíritu [...] lo sustancial es el espíritu y el curso de su evolución” (Hegel, 1986, p. 59). Si bien la naturaleza física interviene en la historia universal, no constituye por sí misma un sistema de razón, sino relativamente al espíritu. El hombre emerge del mundo natural y se eleva al mundo del espíritu, haciéndose consciente de ambos y actuando en el reino del espíritu. A diferencia de la materia, que tiene su centro fuera de sí y es dependiente, el espíritu tiene su centro en sí, esto es la libertad, a cuyo perfeccionamiento tiende. En la historia, el espíritu “es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo” (*id.*, p. 65). La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo y, en última instancia, de la conciencia de que el hombre es libre y se realiza en el mundo, toma forma en él. Ahora bien, el espíritu de un pueblo es particular, pero a la vez universal y absoluto, es uno solo: “El *espíritu universal* es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana” (*id.*, p. 66). Por ello, el contenido de la historia universal “es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora para llegar a *saber lo que es en sí*” (*id.*, p. 67).

El desarrollo de la historia avanza de Oriente a Occidente: entre los orientales, la libertad se manifiesta como capricho, barbarie y hosquedad de la pasión, a veces, accidentalmente, como mansedumbre y dulzura. Esto es así pues ellos no saben que el espíritu es libre. Saben que solo uno es libre y que es un déspota. Entre los griegos surgió la conciencia de libertad. Junto a los romanos, supieron que algunos eran libres. Su libertad estuvo vinculada a la

esclavitud y a la servidumbre de lo humano, razón por la cual fue un producto accidental e imperfecto. Solo las naciones germánicas, con el triunfo del cristianismo,¹ se han hecho conscientes de que la libertad constituye la más propia naturaleza del espíritu. Difundir este principio en el mundo, y que domine en los Estados, los gobiernos y las constituciones, exige del difícil trabajo de la educación y del largo proceso de desenvolvimiento de la historia.

El discernimiento utilizado por Hegel para diferenciar los modos de conocer la libertad —de uno, de algunos y de todos— le proporciona asimismo el criterio de división de la historia universal. Afirma que:

La historia universal es [...] la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo. Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos, las determinaciones de su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia. (Hegel, 1986, p. 76).

Siguiendo este impulso irresistible, el espíritu alcanza su concepto. Es decir, deviene universal y concreto. Ahora bien, este proceso de universalización que plantea Hegel solo es posible mediante la peculiar operación de reducir la existencia —que siempre es plural y diferenciada— a la esencia —que subsume lo múltiple en lo uno—. Tal proceso elimina la diferencia, reduce la alteridad, solo deja ver la superficie lisa de la historia, porque ha ocultado —“olvidado”— las contradicciones que pululan en el anverso de la misma, las cuales se manifiestan cuando se usa el cepillo a contrapelo.

Los cambios de la vida histórica requieren, según Hegel, de una materia en que producirse. Esta toma forma concreta en el Estado: “En el Estado [dice] la libertad se hace

¹ Habría que recordar el luteranismo de Hegel y su profundo sentido de la inmanencia de la trascendencia, a cuyas manifestaciones acceden los hombres a la vez por la revelación y por la razón.

objetiva y se realiza positivamente”. (*Id.*, p. 100). Un Estado constituido es independiente y sustantivo, y como tal, entra en relación con otros Estados. ¿Cuál es el principio que rige las relaciones entre los Estados en la historia universal? Es una cuestión de principal importancia para Hegel, pues en ésta “sólo vale el derecho del espíritu absoluto, y sólo pueden existir aquí las relaciones que hacen prevalecer un principio superior del espíritu” (*id.*, p. 126), lo cual se verifica entre los pueblos cultos y las hordas bárbaras; en las guerras religiosas y en la relación de un Estado de derecho con otro que todavía no se ha constituido como tal.

Recordemos que Hegel dictó sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* alrededor de 1830, cuando ya había tenido lugar el proceso de independencia en el norte y en la parte continental del sur de América, y se estaban gestando las constituciones de las nuevas repúblicas. Y, aunque la independencia del Caribe estaba inconclusa, ya habían tenido lugar episodios trascendentales, como la sublevación de los esclavos de Haití, que Hegel conocía –como bien ha demostrado Susan Buck-Morss (2005). No obstante, desde la perspectiva de la historia universal “eurocentrada”, Hegel sostiene una visión descalificatoria respecto de América. Esta, dice, “se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo intelectual. [...] Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación” (Hegel, 1986, pp. 170-171).

América es un anejo que recoge la población sobrante de Europa. América, al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formar. Por consiguiente, América es el país del porvenir. [...] Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa [...] lo que hasta ahora acontece allí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Más como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo

que ha sido y con lo que es. En filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta. (*Id.*, p. 177).

Esta concepción, que desvaloriza lo americano, se complejiza con los prejuicios “racialistas”² de muchos intelectuales europeos, entre ellos el Conde de Gobineau (1816-1882). Su pensamiento sobre las razas se inscribe en la línea que va de Bufón y Voltaire hasta Renan y Le Bon. Ve una diferencia cualitativa entre hombres y animales, la que consiste en la presencia o ausencia de razón. No son menos radicales las diferencias que observa entre los diversos grupos de seres humanos. En contraste con el pensamiento ilustrado, no encuentra en la idea de “hombre” otro sentido que no sea biológico. Sostiene, además, que hay razas que son perfectibles y otras que no. En consecuencia, no hay una verdadera unidad del género humano. Las razas diferentes se identifican por el color de la piel, las características del cabello, la forma de la cabeza (cráneo y cara) y se ordenan jerárquicamente: en el estrato inferior, la raza negra (“melanoderma”); por encima de ella, la amarilla (finesa), y en el vértice superior, la blanca (caucásica). Son evaluadas según tres criterios: belleza, fuerza física y capacidades intelectuales. La belleza, entendida como idea absoluta y necesaria, le cabe solo a la raza blanca. En cuanto a la fuerza física, no es atributo de la raza amarilla, y los negros tienen menos vigor muscular que los blancos. En cuanto a las capacidades intelectuales, son mediocres o nulas en amarillos y negros, solo los blancos poseen el dominio entero de la inteligencia.

El interés de las especulaciones de Gobineau se encuentra no tanto en la descripción y clasificación de las razas, que por lo demás no difiere demasiado del pensa-

² Seguimos a Tzvetan Todorov (1991) en el uso de los términos “racialismo” y “racialista” para referirnos a una ideología que sostiene la existencia de diferentes razas y su ordenamiento jerárquico, sustentado en la correlación entre lo biológico y lo moral, así como en la determinación del grupo racial sobre la persona.

miento “racialista” frecuente en su época, sino en la relación que establece entre estas y lo que denomina “civilización”, que conlleva la posibilidad de devenir pueblos con historia. En otras palabras, la historia se teje siguiendo el hilo de los pueblos que han tenido el poder de absorber o dominar a otros, lo cual ha sido privativo de la raza blanca, o de grupos humanos que han recibido, por la mezcla de sangres, la impronta de los arios (Gobineau, 1937, p. 116).

Por otra parte, solo los hombres de piel blanca son capaces de proponer un ideal en la vida de una sociedad. En el grado más bajo —la raza negra—, el ideal no se separa de la realidad inmediata, por lo que la formación social queda condenada a la inmovilidad. Solo cuando el ideal se eleva sobre inmensas regiones y las une —mediante vínculos asimétricos y de subordinación—, se llega a constituir una civilización.

Gobineau propone una teoría de la historia según el criterio por el cual se juzga la calidad de un pueblo por la capacidad de absorber y someter a otro. Además, la civilización es un efecto de la raza y, correlativamente, la jerarquía de las civilizaciones es paralela a la de las razas. El axioma es, pues, que “la desigualdad de las razas [...] basta para explicar todo el encadenamiento de los destinos de los pueblos”. Así, ante la evidencia histórica de que otras razas han logrado imponerse, sostiene que eso solo es posible como resultado de un antiguo contacto con la raza blanca. Esto se aplicaría al caso de la civilización egipcia que, de lo contrario, habría que declarar sin historia y en salvaje estado de naturaleza, pues, como enuncia en el título y lo desarrolla en el capítulo primero del libro cuarto: “La Historia no existe más que entre las naciones blancas”.

El libro de Gobineau, *Ensayo sobre la desigualdad de las razas* fue publicado por primera vez entre 1853 y 1855, y fue reeditado en 1884 para servir como marco ideológico de la Conferencia de Berlín, reunida en ese mismo año, con la participación de 14 países europeos y Estados Unidos, para tratar el reparto de África y asegurar el equilibrio

colonial. No está de más señalar que los representantes de los pueblos africanos no fueron convocados al cónclave. Las razones aducidas por Gobineau justifican tanto la relación colonial como la esclavitud.

En el Caribe, el color de la piel constituyó una frontera mucho más impenetrable que aquellas que separaban a las potencias coloniales que se disputaban la posesión de las islas. *Le Code Noir*, redactado en 1685, firmado por Luis XIV, se aplicó a los esclavos en las colonias hasta 1848 (Sala-Molins, 1987). No solo legalizaba la esclavitud, el tratamiento de seres humanos como propiedad mudable (como bienes muebles), sino la marcación, la tortura, la mutilación física y el asesinato de esclavos por intentar rebelarse contra un status inhumano.

Susan Buck-Morss (2005)³ sostiene que:

En el siglo XVIII, la esclavitud se había convertido en la metáfora principal de la filosofía política de Occidente para connotar todo lo negativo de las relaciones de poder. [...] comenzó a arraigarse en una época en que la práctica económica de la esclavitud –la sistemática y altamente sofisticada esclavitud capitalista de pueblos *no* europeos como fuerza de trabajo en las colonias– se iba incrementando cuantitativamente e intensificando cualitativamente, hasta el punto que a mediados del siglo todo el sistema económico de Occidente estaba basado en ella. (Buck-Morss, 2005, pp. 9-10).

La postulación de una historia universal articulada con base en criterios “racialista” y en la distribución colonial del poder, tal vez, convenció a una parte de la intelectualidad de América Latina, pero hubo quienes ofrecieron resistencia,

³ La autora sugiere que la famosa teoría hegeliana de la “lucha a muerte” entre el amo y el esclavo está vinculada al conocimiento que Hegel tenía, a través de la lectura de periódicos, especialmente del *Minerva*, de los acontecimientos que se sucedían a principios del siglo XIX en la colonia más rica de su tiempo, Saint Domingue, donde esclavos reales se rebelaban exitosamente contra amos reales, tomando en sus propias manos su liberación.

como los casos de Ramón Emeterio Betances y Joseph-Anténor Firmin.

Ramón Emeterio Betances: significación de las historias singulares

La defensa de la raza negra y la abolición de la esclavitud son asuntos de los que se ocupa Betances desde sus primeros escritos e intervenciones públicas. A finales de 1870, radicado por un tiempo en la ciudad de Jacmel (Haiti), Betances terminó de redactar e imprimió un ensayo sobre "Alejandro Pétion" (Betances, 1975, pp. 41-69 y 1983, pp. 105-123). Un año antes había traducido al español y al francés un texto sobre "Toussaint L'Ouverture", escrito por el liberal norteamericano Wendell Phillips, quien era considerado como un orador extraordinario, adversario de la esclavitud de los negros y precursor del socialismo en Estados Unidos (Betances, 1975, pp. 10-40).

¿Qué razones mueven al puertorriqueño a traducir y difundir en español y en francés el texto de W. Phillips? ¿Cuál es el interés que lo empuja a ocuparse de las biografías de Toussaint y Pétion? ¿Por qué ocuparse en traducir y escribir tales biografías?

Suele caracterizarse a la biografía como un género literario que aúna el valor testimonial con el estilo artístico y se ofrece en formas variadas de escritura. Pueden distinguirse narraciones biográficas de carácter histórico, político, crítico, científico, entre otros posibles. Las hay profusamente documentadas y de intensa subjetividad novelada. En cualquier caso, se trata de la narración de una vida, una interpretación que no escapa a la intencionalidad del biógrafo y al momento histórico en que este describe el pasado vivido por su biografiado. La interpretación del pasado se realiza desde el presente y lleva la impronta de sus aflicciones. En momentos de crisis de los modelos interpretativos

del mundo socio-cultural, el discurso biográfico invita a la reflexión: ¿es posible escribir la vida de un individuo sin distorsionarla mediante la aplicación de un modelo de racionalidad predeterminado? ¿Hasta qué punto es posible o lícita la fidelidad al pasado? Pierre Bourdieu llama la atención acerca de la “ilusión biográfica”, esto es presuponer que la vida es una historia del conjunto de acontecimientos de una existencia individual, representada en el nombre propio, y que su relato describe esa vida como pasos sucesivos de un itinerario unidireccional. Ello implica “aceptar tácitamente la filosofía de la historia en el sentido de sucesión de acontecimientos históricos” (Bourdieu, 1997, p. 74). Pero resulta absurdo trazar la trayectoria de una vida sin tener en cuenta la red de relaciones objetivas —y sus modificaciones— en la que se producen de manera discontinua los movimientos que llevan de una posición a otra. “Sólo cabe comprender la trayectoria [...] a condición de haber elaborado previamente los estados sucesivos del campo en el que ésta se ha desarrollado” (*id.*, p. 82) Betances apela a la escritura biográfica en un momento de crisis social y política. Conocedor del poder configurador de la palabra, utiliza la narración de las vidas de Pétion y Toussaint como mediaciones adecuadas para llevar adelante una hermenéutica crítica del presente. En efecto, se trata de comprender y desmontar una estructura objetiva naturalizada para poner en evidencia su contingencia y la posibilidad de su transformación.

Cabe mencionar que el antillano consideraba a Pétion como el héroe de la Revolución haitiana. Sin embargo, acepta la valoración que hace Phillips de Toussaint como soldado de la independencia y estadista, quien establece una Constitución y pacifica al país, que nunca faltó a su palabra y que no estaba movido por la sed de riqueza o de venganza racial. La acentuación de este último rasgo, en el entramado socio-político betancino, podría considerarse como una respuesta a la “cuestión haitiana”, la cual estuvo profundamente ligada al tema racial entre los intelectuales

del siglo XIX, fueran liberales o conservadores. En efecto, la Revolución haitiana cuestionó los supuestos sobre los que se organizaba el orden colonial, especialmente en lo referente a la relación entre los grupos étnicos, que implicaba una concepción jerárquica de la sociedad, según la cual a los blancos les correspondía gobernar y dirigir los negocios, y a los negros –y no blancos en general– solo les cabía obedecer. Dicho orden estaba sustentado en una interpretación racial de la dicotomía civilización y barbarie. Esta interpretación constituía un argumento frecuente entre los conservadores que sostenían la enemistad entre haitianos y dominicanos. Al contrario, Betances se propone establecer lazos entre ambas partes de la isla en función de concretar los ideales de independencia y federación antillana.

Dos ideas surgen del texto traducido, que se reiteran en los propios escritos de Betances. Por una parte, que la situación de la isla en el momento que aparece Toussaint no es solo la de una guerra de razas, sino también de naciones interesadas en mantener y extender su dominio. El autor señala que estaban en disputa “la raza blanca contra la mulata y la negra; la negra contra ambas; el francés contra el inglés y el español; el español contra los dos. Era esta una guerra de razas y de naciones” (Betances, 1975, p. 18) Es decir que el conflicto no era local, sino que afectaba intereses económicos y políticos de las metrópolis coloniales, y provocaba un desequilibrio en las relaciones de poder mundial, justamente por el carácter de frontera imperial del Caribe, como bien apunta Gérard Pierre-Charles (1985).

Tanto el hecho singular, episódico, de autoafirmación y emergencia del sector social más oprimido, como su impacto en la esfera macro política internacional se constituyen como dimensiones de un proceso dialéctico, complejo y contradictorio. En reiteradas ocasiones, Betances utiliza este esquema de interpretación de la dinámica histórica.

En cuanto al ensayo sobre “Alejandro Pétion” –dedicado a los republicanos de Cuba y Puerto Rico–, se inscribe también en la campaña de la defensa de Haití frente a los

intentos de intervención norteamericana en La Española. En ese texto, señala los problemas de la raza negra y de la historia de la independencia haitiana, recomienda la fraternidad de los criollos de todas las razas frente al peligro de una invasión norteamericana; considera que los grandes hombres de la Revolución haitiana son precursores de la independencia de las Antillas; alude al problema, no resuelto hasta ese momento, de la esclavitud en Cuba; destaca que España es el único país que insiste en mantener una política esclavista; da cuenta de las dificultades que debió enfrentar Pétion para lograr la unidad haitiana y construir una sociedad democrática. Finalmente, reflexiona sobre el porvenir de las Antillas:

¡Historia singular y llena de peripecias, la del pueblo de Haití! Estudio lleno de atractivo el de aquellos hombres ilustres: Pétion y Toussaint, Rigaud y Dessalines [...]. Hombres nuevos cuyos corazones animados apenas por aspiraciones vagas no habían tal vez osado soñar sino en los dolores de la servidumbre y en la libertad de la muerte, se despiertan al rugir del torrente revolucionario. El torrente pasa por su lado; y todas sus tristezas se convierten en indomable valor y en impetuosas esperanzas; y ellos se lanzan en ondas tumultuosas; y la corriente furiosa los sacude y los arrastra, los postra y los anima, los une y los dispersa, los sumerge a veces y a veces los eleva hasta dejarlos colocados para siempre en la galería inmortal, sobre el pedestal eterno de los Libertadores de la Humanidad. (*Id.*, p. 48).

Notemos que Betances utiliza la expresión “hombres nuevos”, refiriéndose no solo al hecho de ser hombres de América, por oposición al europeo –íbero o francés–, sino en cuanto sujetos que han emergido de una condición secular que los negaba como tales. Son “hombres [...] que despiertan”, es decir, que se ven a sí mismos y se reconocen en su justo valor. Ahora bien, no es el plácido despertar de un sueño, sino el trabajoso, doloroso, confuso despertar “al rugir del torrente revolucionario”, en medio del cual los

individuos a veces se encuentran y se reconocen, pero, a veces, también se pierden y se desconocen. No se les puede pedir más claridad que la voluntad de autoafirmación, que los orienta en la tarea cotidiana de conquistar la propia libertad. Pero no es tarea de un solo hombre, aunque haya alcanzado el pedestal de los Libertadores de la Humanidad, porque el héroe surge de la confluencia de voluntades, no del egoísmo. Por ello, frente a la “guerra de los siglos pasados”, Betances apela a la “fraternidad”, el concepto revolucionario por excelencia:

Y en verdad que el único medio de resistir a la guerra que nos ha declarado Europa y hasta una parte de América, guerra de los siglos pasados, guerra de hoy y guerra de siempre, a la cual sólo podemos sobrevivir por la unión más sincera y la más estrecha fraternidad. (*Id.*, pp. 55-56).

Para Betances, se trata no solo de la ruptura del lazo colonial, sino de invertir la dicotomía civilización y barbarie, denunciar la barbarie de la colonia, con todas sus formas de discriminación y jerarquías impuestas. Esto implica la descolonización política y cultural de las islas. Los personajes de que se ocupa el puertorriqueño en sus singulares biografías son, en reiteradas ocasiones, negros o mulatos, y esto es fundamental para los lectores cubanos y puertorriqueños, a quienes recomienda la fraternidad entre los criollos (sean blancos, negros o mulatos) como una manera de no ser dominados por sus enemigos. Como ha sostenido Carlos Rama (1975), Betances se anticipa a Frantz Fanon, pues hace “sociología del colonialismo”, mostrando cómo las situaciones vividas por cubanos y puertorriqueños en 1870 no derivaban del hecho de depender de España, sino de su condición colonial.

Joseph-Antenor Firmin: el sentido de los “pequeños gestos” en la historia

Hemos destacado que nociones como las de “espíritu universal” o “raza” sirven de sustento a una filosofía de la historia universal, para la cual los hechos se suceden conforme a un orden lógico único y en función de una intención totalizadora. Semejante concepción resulta desmentida cuando se produce una “intervención interpretante” que repara en el “acontecimiento”. Han sido Alain Badiou (2007) y Michel Foucault (1968, 1979, 2002), entre otros, quienes han llamado la atención acerca de la relevancia del “acontecimiento”. Para el primero, se trata de un quiebre en el campo del saber de una situación, que provoca la emergencia de una verdad no considerada –no simbolizada– por el saber de dicha situación. En otras palabras, el acontecimiento revela que ninguna simbolización de un campo del saber es completa y que aquello que permanece exterior a la simbolización –y por lo tanto excluido del saber–, sin embargo, existe y puede ser tematizado como denuncia de lo ignorado. Ello es posible mediante la “intervención interpretante” de un sujeto, cuyo compromiso con la verdad permite discernir los síntomas del “acontecimiento” y, con ello, subvertir el orden simbólico establecido.

Por su parte, Foucault señala que una tarea indispensable de la genealogía consiste en “percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido, por no tener nada de historia” (Foucault, 1979, p. 7). En efecto, si la historia tradicional disuelve el “acontecimiento” en la regularidad de un movimiento teleológico, la historia efectiva (*wirkliche Historie*), como la entiende Nietzsche, vuelve la mirada sobre la lucha de fuerzas que hace surgir el “acontecimiento” en lo que tiene de único. En este sentido, Foucault introduce el neologismo “acontecimentalización” (*événementialisation*) para hacer referencia a un modo de proceder en el análisis histórico que se

caracteriza por una ruptura, por hacer surgir la singularidad allí donde prevalecen las evidencias o las referencias a una constante extra-histórica –el espíritu, la raza– como principio de inteligibilidad de la historia.

Joseph-Anténor Firmin no teoriza sobre el “acontecimiento”; sin embargo, en su argumentación contra Gobineau, a favor de la identidad de las razas, pone en práctica esa “intervención interpretante” de la que habla Badiou para evidenciar el suplemento ignorado de la historia; o dicho en términos foucaultinos, “acontecimentaliza”, interviene la historia para hacer surgir un hecho singular. En efecto, el haitiano toma el ejemplo de los egipcios para invertir el argumento de Gobineau y postular otro criterio en relación con la consideración de la historia y la civilización. Ya no la historia del más fuerte, de la guerra y el sometimiento, sino la que presta atención a los pequeños hechos, a los acontecimientos capaces de torcer lo que parecía discurrir naturalmente.

En oposición al criterio de partición de la historia universal de Hegel, en contra de los partidarios de la desigualdad de las razas y en respuesta a la visión de la historia y la civilización desarrollada por Gobineau, Firmin afirma que la crítica histórica ha hecho posible conocer que los antiguos ribereños del Nilo, etíopes y egipcios, eran de piel negra –tesis que anticipa las demostraciones realizadas por Cheikh Anta Diop en el siglo XX⁴– y que la raza etíope ha tenido una participación activa en el desarrollo histórico y en la concreción de una gran civilización. Sus conquistas materiales han sido de la mayor utilidad para el desarrollo de las sociedades humanas ya que, siendo un

⁴ Cheikh Anta Diop (Senegal, 1923-1986) publica en 1954 *Nations nègres et culture* (*Naciones negras y cultura*), obra en la que intenta demostrar el origen negro de la civilización del Antiguo Egipto. Utilizó técnicas que permitían comprobar el contenido de melanina de las momias egipcias.

pueblo industrial, sus integrantes desarrollaron todos los oficios y profesiones.⁵

Sus monumentos desafían el tiempo para inmortalizar el recuerdo de esas poblaciones negras, dotadas de ideas artísticas excelentes. Allí la imaginación, surcando un océano de luz, ha engendrado lo más espléndido, lo más grandioso que se ha visto en el mundo. Es bien sabido que ninguna escuela escultórica o arquitectónica igualará jamás la audacia del antiguo canan egipcio. (Firmin, 2000, p. 349)⁶.

En cuanto al desarrollo intelectual, sostiene que todos los rudimentos de la ciencia moderna se los debemos a Egipto y, si bien la filosofía, como sustento de la moral, ha tenido su cuna entre los griegos, a medida que se devela el significado de los manuscritos cubiertos de jeroglíficos, salta a la vista el alto desarrollo moral que habían alcanzado las poblaciones del Nilo. Los mismos griegos, desde Tales a

⁵ Según la filosofía de la historia universal desarrollada por Hegel, Egipto es el país del enigma. La figura de la esfinge, “figura bifronte, mitad animal, mitad ser humano, con frecuencia mujer”, representa “lo espiritual que comienza a desprenderse de lo animal, de lo natural, y tender más lejos su mirada; pero aún no está libre de todo, sino que permanece preso de la contradicción [...]”. La forma egipcia significa precisamente el planteamiento del problema de la historia universal y el fracaso en su resolución” (Hegel, *op. cit.*, pp. 357-358).

⁶ Joseph-Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines (anthropologie positive)*, Paris, F. Pichon, 1885; existen ediciones en francés: Paris, L'Harmattan, 2003 présentée par Ghislaine Déloin; Montréal, Mémoire d'encrier, 2005, présentée par Jean Métellus. La paginación del párrafo citado corresponden al texto en inglés: *The Equality of the Human Races*, trad. by Asselin Charles, introd. by Carolyn Fluehr-Lobban, Nueva York, Garland, 2000, p. 349. Hay otra edición en inglés: Urbana, University of Illinois Press, 2002. Hay una edición reciente en español: *Igualdad de las razas humanas: antropología positiva*, trad. de Aurora Fibla, La Habana, Matiz Empresa Gráfica Juan Marinello, 2013. Para esta cita y las que continúan, salvo indicación contraria, se ha cotejado la traducción de Juan Vivanco, *De la igualdad de las razas humanas* (cap. XVII), con introd. de María Poumier (ambos miembros de los colectivos Rebelión y Tlaxcala, la red de traductores por la diversidad lingüística). En <https://bit.ly/2Td6EVA> (fecha de consulta: 12 de marzo, 2008); Anténor Firmin: dos extractos de su obra (1885). En <https://bit.ly/3dIx6jh> (fecha de consulta: 22 de julio, 2007).

Platón, habrían tomado de Egipto los principios más prácticos de su filosofía y de su ciencia.

Con este precedente, Firmin se hace una pregunta que desencadena el núcleo de su principal argumento: “aparte de la antigua raza etiópica-egipcia, ¿se puede mencionar alguna nación negra, grande o pequeña, que con sus hazañas haya influido directamente en la evolución social de los pueblos civilizados de Europa y América?”. Su respuesta traslada la atención sobre Haití:

Es interesante observar hasta qué punto este pequeño pueblo [dice], formado por hijos de africanos, ha influido desde su independencia en la historia general del mundo. Apenas una docena de años después de 1804, Haití estuvo llamado a desempeñar uno de los cometidos más notables en la historia moderna. (*Id.*, p. 395).

Reparemos en esto: Firmin está hablando de Haití, un “pequeño pueblo”, de una “pequeña república”, la primera que se gestó en América Latina, situada en medio de las tensiones entre todas las potencia coloniales de la época: Inglaterra, Holanda, España, Francia, esta última en particular, no se resignaba a la pérdida de su colonia más próspera. Formada “por hijos de africanos”, sus habitantes descendían de los hombres que habían sido capturados como animales en su propia tierra, para ser vendidos como mercancías y explotados en las condiciones impuestas por un sistema de producción que no conocían y no podían entender. Tal vez llegaron a entenderlo, pero no lo aceptaron; en su lugar prefirieron, siempre que fue posible, correr el riesgo de la “gran cimarronada”.

Pues bien, ¿cuáles son los acontecimientos a los que se refiere Firmin? ¿Cuáles son los criterios epistémicos que le permiten afirmar que ciertos acontecimientos son determinantes para la historia moderna? El haitiano sostiene que causas pequeñas, o que lo parecen –una palabra elocuente, un acto generoso y noble–, desatan grandes efectos en la sucesión de hechos políticos e internacionales que

deciden el destino de las naciones y de las instituciones. Esos pequeños actos pueden ser verdaderos *acontecimientos*, más importantes para la existencia de los pueblos y de la civilización que el perder o ganar una batalla y absorber la fuerza de los vencidos. Ello exige un punto de vista que permita calibrar el peso moral del acontecimiento, no según los códigos de la “ética del poder”, sino según las potencialidades de una “moral de la emergencia” (Roig, 2002).⁷ Desde tal perspectiva, es posible apreciar la importancia que el pueblo haitiano tuvo en la empresa bolivariana.

Después de 1811, ya iniciado el proceso de la independencia en la América Latina continental, Bolívar, al quedarse sin recursos, se refugia en Jamaica donde fracasa en su intento de obtener ayuda de Inglaterra, representada por el gobernador de la isla. Se traslada, entonces, a Haití para apelar a la generosidad de la joven república negra.

¡Nunca un momento había sido tan solemne para un hombre [dice Firmin], y ese hombre representaba el destino de toda América del Sur! ¿Podía esperar algún resultado? Si el inglés, que tanto interés tenía en socavar el poderío colonial de España, se había mostrado indiferente, ¿podía contar con que una nación naciente, débil, con un territorio microscópico, que aún tenía que bregar por el reconocimiento de su independencia, se embarcase en semejante aventura? (Firmin, 2000, p. 396).

Pétion, que gobernaba desde Port-au-Prince la parte occidental de Haití, puso a disposición de Bolívar hombres, armas, dinero y algunos consejos surgidos de la experiencia haitiana. “[Le prodigó] Todo, pues Bolívar no tenía nada!” —subraya Firmin para destacar que de no haber sido por ese gesto, la epopeya bolivariana hubiera tenido otro curso

⁷ Según Arturo Andrés Roig, la “moralidad de la emergencia” constituye una forma de autoafirmación y autovaloración de sujetos sociales largamente sometidos, e impulsa prácticas que cuestionan la estructura de poder vigente. Arturo Roig establece una tensión dialéctica entre “ética del poder” y “moralidad de la protesta”.

y, tal vez, otra significación en la historia de Occidente. Así, Bolívar pudo desembarcar en tierra firme venezolana y marchar de triunfo en triunfo, logrando la independencia de Venezuela, Nueva Granada, Bolivia y Perú, hasta acabar con el poderío colonial de España y consolidar la independencia. La importancia del gesto de Pétion para la historia de la América Latina es indiscutible. Más aún, según Firmin, su influencia en el régimen político de la península Ibérica es decisiva para Europa, pues de no ser por la emancipación de las colonias de América del Sur, la monarquía habría tenido fuerza suficiente para sofocar todas las protestas liberales. Por el contrario, las hazañas heroicas de Bolívar repercutían en las instituciones seculares de Europa y favorecían la propagación de ideas revolucionarias que, como una avalancha, quebrantaban los engranajes gastados del antiguo régimen.

Pues bien, si tomamos en consideración la influencia que Bolívar ha ejercido directamente sobre la historia de una parte considerable del Nuevo Mundo e indirectamente sobre el movimiento de la política europea, ¿no habrá que admitir al mismo tiempo que la acción de la república haitiana determinó moral y materialmente una serie de hechos destacados, al favorecer la empresa que debía realizar el genio del gran venezolano? (*Id.*, p. 398).

Para refutar a Gobineau, Firmin no solo pone en evidencia la falsedad de la interpretación “racialista” de la civilización egipcia, y de la concepción de civilización en general, sino que introduce otro criterio de interpretación histórica. Frente a la interpretación que coloca como fundamento un principio extra-histórico –que en el caso de Gobineau es la raza y en el de Hegel el espíritu universal–, Firmin llama la atención sobre el encadenamiento de los hechos singulares, los “pequeños gestos” como el que tuvo Petión con Bolívar. Es decir, atiende al acontecimiento que arruina la superficie lisa de la historia y desvía su curso en un sentido diferente, no previsto. Frente a la interpretación

de la civilización como el orden “natural” resultante de un violento proceso de conquista –por el que un grupo absorbe o asimila la fuerza de otro y perpetúa su dominio mediante la imposición de leyes e instituciones que legitiman la asimetría de las relaciones sociales, políticas y culturales–, Firmin, sin desconocer que los conflictos y las tensiones son propios de la historia, observa la necesidad de “no quedarse en la superficie de las cosas” y apreciar el encadenamiento de los hechos, para ver a dónde conducen, pues estos se encuentran articulados no por el interés de autoconocimiento del espíritu absoluto, sino por una racionalidad frágil, más ligada a la posibilidad que a la necesidad. En síntesis, el intento por comprender la historia implica preguntarse por el “acontecimiento” y por lo que este posibilita. En este sentido, Firmin reclama un punto de vista moral –desde una moralidad de la emergencia– para apreciar lo que la acción del pueblo haitiano posibilitó.

Para concluir

Hemos pretendido mostrar que el trabajo de interpretación contextualizado, llevado adelante por Betancés y Firmin, permite definir *otro modo de entender la historia*: el que se ocupa de las tensiones generadas por aquellas concepciones que se pretenden universales y que, al mismo tiempo, ocultan –“olvidan”– situaciones de colonialismo y “racialidad”. Frente a la postulación de una historia universal gobernada por el devenir “libre” del espíritu absoluto y de la interpretación de la civilización con base en una concepción “biologista” de la raza, nuestros pensadores del Caribe afirman el poder transformador del acontecimiento y la capacidad disruptiva de una experiencia singular, contenida en el discurso biográfico. Estas afirmaciones constituyen expresiones de un devenir histórico atravesado por contradicciones, desplazamientos, marchas y contramarchas, las que no se

explican por apelación a lo universal o a la imposición civilizadora del vencedor, sino prestando atención a los pequeños gestos, interviniendo el gran relato mediante una interpretación crítica que saca a la luz los fragmentos olvidados, y apelando a prácticas concretas de fraternidad.

Bibliografía

- Badiou, A. (2007). *El ser y el acontecimiento*. Trad. de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro Cerletti y Nilda Prados. Buenos Aires, Manantial.
- Betances, R. E. (1975). *Las Antillas para los antillanos*. Prólogo, selección, traducción y notas de Carlos M. Rama. San Juan de Puerto Rico, Instituto de Cultura Puerторriqueña.
- Betances, R. E. (1983). *Ramón Emeterio Betances*. Selección y prólogo de Haroldo Dilla Alfonso y Emilio Godínez Sosa. La Habana, Casa de las Américas, (Col. Pensamiento de Nuestra América).
- Bourdieu, P. (1997). "La ilusión biográfica", en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- Buck-Morss, S. (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, trad. de Fermín Rodríguez. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.
- Carpentier, A. (1979). *El siglo de las luces*. Barcelona, Bru-guera.
- De Gobineau, J. A. (1937). *Ensayo sobre la desigualdad de las razas*. Trad. de Francisco Susanna. Barcelona, Apolo.
- De Sousa Santos, B. (2003). *La caída del ángelus novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, Ilsa.
- Firmin, J-A. (1885). *De l'égalité des races humaines* (anthropologie positive). París, F. Pichon.

- Firmin, J-A. (2000). *The Equality of the Human Races*, trad. by Asselin Charles, introd. by Carolyn Fluehr-Lobban. Nueva York, Garland.
- Firmin, J-A (2004). *De l'égalité des races humaines: anthropologie positive*, prés. par Ghislaine Gélain. París, L'Harmattan.
- Firmin, J-A (2007). *De la igualdad de las razas humanas (cap. XVII)*, trad. de Juan Vivanco, introd. de María Poumier. Consultado el 19 de junio de 2007 en: <https://bit.ly/3j4pmtL>.
- Firmin, J-A. (2007). "Dos extractos de su obra (1885)". Consultado el 22 de julio de 2007 en: <https://bit.ly/33XLUGl>
- Firmin, J-A (2013). *Igualdad de las razas humanas: antropología positiva*, trad. de Aurora Fibla. La Habana, Matiz Empresa Gráfica Juan Marinello.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M. (1979). "Nietzsche, la genealogía, la historia", *Microfísica del poder*, 2.^a ed. Trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Madrid, La Piqueta.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Ed. de José Gaos. Pról. de José Ortega y Gasset. Madrid, Alianza Editorial.
- Pierre-Charles, G. (1985). *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". Lander, Eduardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, Clacso.
- Rama, C. (1975). "Prólogo" a Betances, Ramón Emeterio, *Las Antillas para los antillanos*. Pról., selec., trad. y notas

de Carlos M. Rama. San Juan de Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña.

Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica.

Roig, A. A. (2001). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza, Ediunc.

Roig, A. A. (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, 2.^a ed. Corregida. Buenos Aires, El Andariego.

Sala-Molins, L. (1987). *Le Code Noir, ou le calvaire de Canaan*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF).

Todorov, T. (1991), *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México, Siglo XXI.

América Latina / Nuestra América

El quehacer filosófico entre nosotros

La única síntesis posible, donde podemos compartir nuestras tradiciones, es aquella que sin olvidar los dramatismos de la historia ni domesticar el lenguaje cuando nos referimos a sus episodios más violentos, sin negar y desvalorizar las otras tradiciones, que forman por igual la identidad americana, valoriza lo común y, reconociendo la singularidad de nuestra historia y nuestra cultura, abre un diálogo sobre el futuro.

(Rojas Mix, 1991, p. 18)

“América Latina”: la lucha por la significación

Los nombres “América Latina” y “Latinoamérica” no figuran en el *Diccionario* de la Real Academia Española (vigésimo segunda edición). Sí figura el adjetivo “latinoamericano/na” con la siguiente descripción: “dícese del conjunto de los países de América colonizados por naciones latinas: España, Portugal o Francia”. Como puede apreciarse, el significado es delimitado mediante una escueta referencia histórico-geográfica que denota un punto de vista colonial en la construcción del conocimiento. Sin embargo, si realizamos un análisis desde la perspectiva del uso que se ha dado y damos en nuestros días a esos términos, advertimos que tanto sus formas sustantivas como adjetivas son el resultado de complejos y contradictorios procesos históricos, en los que la lucha por la significación ha sido un aspecto de las luchas por el auto y heterorreconocimiento, por la constitución

de subjetividades, personales y colectivas, es decir, por la configuración de identidades.

Las palabras con las que expresamos nuestra identidad son bienes culturales, y estos, como dice Arturo Roig: “no valen por sí mismos, sino que son profunda y radicalmente históricos”, y “valdrán humanamente en la medida en que los sepamos hacer valer por haberlos asumidos desde nosotros mismos como sujetos de nuestra propia Historia y con un espíritu liberador” (Roig, 2008, pp. 26-27). Por esta razón, una consideración de las implicancias de estos términos en la caracterización del quehacer filosófico entre nosotros, requiere una revisión, aunque sea sucinta, del surgimiento y los usos que se han dado a tales significantes en circunstancias histórica concretas. Tal revisión, si bien acentúa la dimensión histórica –en la perspectiva de una historia de las ideas–, no es ajena al ejercicio filosófico por dos razones fundamentales. Primero, porque se trata de una historia de conflictos por la significación en los cuales se configura y reconfigura nuestra identidad como latinoamericanos; historia que registra algunos momentos más o menos logrados de autoafirmación y otros en que esta resulta defectiva. Segundo, porque el problema mismo es planteado como cuestión filosófica especialmente en la segunda mitad del siglo XX, en ocasión de profundos debates acerca de la existencia misma de una filosofía latinoamericana, durante las décadas del los 60 y 70¹; y posteriormen-

¹ A fines de la década de 1960 y principios de los 70, al calor de un debate en que se cuestionó el sentido y la función de la filosofía tal como venía practicándose en los ámbitos académicos, tomó cuerpo el movimiento de la Filosofía de la Liberación. El cuestionamiento acerca de una filosofía latinoamericana cobró impulso a partir de la polémica sostenida entre Augusto Salazar Bondy (Perú, 1925-1974) y Leopoldo Zea (México, 1912-2004), a través de sus respectivas obras *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) y *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), en las que se ponía en cuestión y al mismo tiempo se buscaba respuesta a los problemas de la existencia y el carácter normativo de una filosofía latinoamericana propia. Estos problemas se sumaron a otros relativos a la cuestión de la ideología, a la función social y crítica de la filosofía, a los vínculos entre filosofía y teología,

te, desde los 80 y 90 hasta nuestros días, a propósito de las discusiones en torno al quinto centenario del desembarco de Colón en estas tierras. Discusiones atravesadas por la necesidad de reinterpretar la cuestión colonial en la tensión globalización-localización. A los efectos de esta presentación, que no pretende ser exhaustiva, hemos seleccionado un *corpus* que pertenece a la segunda de las etapas mencionadas. Tomamos como referencias obras de cuatro autores, de indiscutible valor sobre el tema, con quienes dialogamos. Ellos son: Arturo Ardao (1980, 1991, 1992, reunidos en edición de 1993), Arturo Andrés Roig (1981 [segunda edición 2009], 1994 [segunda edición 2008]), Miguel Rojas Mix (1991) y Walter Mignolo (2007). Los escritos escogidos salen a la luz con posterioridad a 1980.

En su estudio *Génesis de la idea y el nombre América Latina*, Arturo Ardao reconoce tres momentos en el proceso de gestación tanto de la idea como del nombre propio América Latina. El primero corresponde a la etapa de la independencia, desde sus inicios en el siglo XVIII hasta el segundo tercio del siglo XIX. Para referirse a los territorios al sur de Estados Unidos, los precursores y protagonistas de la independencia utilizaron distintos nombres: América, América del Sur, América Meridional, Hispoanoamérica, América Española, o bien Colombia –siguiendo la idea inspirada por Francisco de Miranda de la Magna Colombia–. Estos términos se ensanchaban para incluir a México y Centro América, pero se estrechaban excluyendo a la América bajo dominio de Portugal. El segundo momento, entre los años 30 y 50 del siglo XIX, aparece y crece en la pluma de escritores franceses la idea de la latinidad. En un principio, se buscaba diferenciar dentro de Europa la matriz latina de la germánica. Se trataba de una categoría histórico-geográfica que fungía, a la vez, en la filosofía de la historia, la filosofía de la cultura y la filosofía política. Su uso se amplía para

filosofía y política, a la historia de nuestras ideas filosóficas y a las cuestiones de método de un filosofar auténtico. (Cf. Arpini, 2010 a).

distinguir las regiones del Nuevo Mundo en que se han extendido respectivamente la civilización latina y la sajona. Según Ardao, durante esta etapa se desarrolla la idea pero no aparece todavía la forma sustantiva América Latina. En la tercera etapa, a partir de la década del 50 del siglo XIX, por obra de publicistas hispanoamericanos radicados en Europa, principalmente en París, el uso frecuente de la adjetivación –América latina–, termina por sustantivarse, resultando el término compuesto América Latina, utilizado como denominación de la totalidad de la América de lengua española, portuguesa y francesa.

Dos personajes son rescatados por Arturo Ardao como figuras centrales en este proceso: Michel Chevalier² y José María Torres Caicedo. El primero había recorrido Estados Unidos, México y Cuba entre 1833 y 1835, en misión especial encargada por el entonces Ministro Thiers, para estudiar el sistema de comunicaciones del país del norte. Publicó en 1836 dos tomos de *Cartas sobre la América del Norte*. En la última de las *Cartas*, fechada en octubre de 1835, describe a los “Anglo-Americanos” como pueblo llamado a

² Michel Chevalier (Limoges, 1806-Montpellier, 1879), partidario del sansimonismo, fue seguidor de Enfantin. En 1833 viajó a Estados Unidos en misión encargada por Thiers, visitó también México y Cuba. A su regreso, difundió el librecambismo desde la cátedra de Economía Política del Colegio de Francia, que ocupó desde 1840. En 1845 se incorpora activamente a la política como diputado. Combatió el radicalismo social de Blanc cuando la Revolución del 48 y aceptó el golpe de Estado de Luis Napoleón. Miembro del Instituto de Francia, Consejero de Estado, ingresó en el Senado en 1860. Hombre de confianza de Napoleón III, tuvo un papel destacado en cuestiones internacionales, especialmente en ocasión de la invasión a México entre 1861 y 1867. Durante su accionar, mantuvo la aspiración sansimoniana de colonización industrial del globo por la apertura de vías de comunicación, preconizó la construcción de un canal a través del istmo de Panamá y de un túnel submarino entre Francia e Inglaterra. Fue prolífico escritor sobre temas económicos y políticos: *Cartas sobre la América del Norte* (1836), *Historia y descripción sobre las vías de comunicación en los Estados Unidos* (1840), *El Istmo de Panamá* (1844), *Carta sobre la organización del trabajo* (1848), *Examen del sistema comercial conocido bajo el nombre de sistema protector* (1851), *La expedición de México* (1862), *México antiguo y moderno* (1863), *El monopolio y la libertad* (1867).

“continuar directamente, sin ninguna intervención exterior, la serie de los progresos que la civilización a la cual pertenecemos ha cumplido siempre desde que dejó el viejo Oriente, su cuna”. En cambio, los “Hispano-Americanos” son a sus ojos “una raza impotente que no dejará posteridad, a menos que, por uno de esos desbordes que se llama conquistas, una ola de sangre más rica, venida del Septentrión o del Levante, llene sus venas empobrecidas” (citado por Ardao, 1993, p. 45). Ardao marca un giro conceptual y terminológico entre lo expresado en la última carta y el contenido de la “Introducción”³ a las mismas, escrita poco después en la atmósfera intelectual francesa, en que predominaba el historicismo romántico y una peculiar sensibilidad sansimoniana para las cuestiones de la nacionalidad y las razas. En dicha “Introducción”, Chevalier traza un plan general de la civilización cuyo fin es la unidad de la humanidad y la explotación industrial del mundo. Diferencia entre germanos (o teutones) –en cuyo seno distingue al grupo sajón y al eslavo– y latinos. Al mismo tiempo señala el rol que a estos pueblos tocaría en la consecución del “equilibrio del mundo”. Si hasta el momento el papel preponderante había sido de los pueblos de origen sajón, los de “cepa latina”, con Francia a la cabeza, no podían quedar atrás. Por otra parte, América es vista como el puente de enlace entre Occidente y Oriente:

México y América del Sur están cubiertos de retoños de la civilización occidental, tanto sobre vertiente que mira al Asia, como sobre la que está frente a nosotros [...] es claro que la América, colocada entre las dos civilizaciones, está reservada a altos destinos. (Chevalier, en: Ardao, 1993, p. 113).

En el marco de semejante programa civilizatorio universal es que aparece el adjetivo “latina” para calificar tanto

³ La “Introduction” a las *Lettres sur l'Amérique du Nord* es ofrecida por Arturo Ardao, en versión española, como “Apéndice A” de su libro *Génesis de la idea y el nombre América Latina* (1980).

a Europa como a América, marcando una diferencia con relación a las que denomina sajona o teutónica.

Así, hay la Europa latina y la Europa teutónica; la primera comprende los pueblos del Mediodía; la segunda los pueblos continentales del norte de Inglaterra. Ésta es protestante, la otra católica. Una se sirve de idiomas en los que predomina el latín, la otra habla lenguas germanas.

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 procede de una población protestante y anglosajona. (*Id.*, p. 116).

De esta manera, según Ardao, queda establecida la idea de una América latina, con el correlativo ensanche de su filiación histórica, en el juego de nuevos valores a escala universal, sin que haya cuajado todavía el nombre América Latina, para lo cual habrá que esperar hasta los años 50 del siglo XIX. Ahora bien, más relevante que la cuestión terminológica es, a nuestro juicio, constatar que la ideología civilizatoria de Chevalier, en la que se enmarca su uso del término “latina” para calificar a Europa y América, desconoce las formas de vida existentes en el continente y legitima en los hechos la invasión francesa a México entre 1861 y 1867. Se evidencia de este modo que la significación del término es fruto de una mentalidad europea moderna, agresivamente colonial, sostenida en argumentos pretendidamente universales que invocan al progreso de la civilización, así como a la diferencia y jerarquía de las razas.⁴

⁴ La *Revista española de ambos mundos*, fundada en Madrid en 1853, publicó en su primer número la traducción española de la “Introducción” de Chevalier a sus *Cartas*, el mismo año que se editó el volumen de Gobineau *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. No fue una casualidad. El racismo de Gobineau (Francia, 1816-1882) se apoya en una concepción puramente biológica de los seres humanos, susceptibles de ser agrupados y jerarquizados de acuerdo con rasgos comunes como el color de la piel, la fuerza física, la capacidad intelectual. Distingue en orden decreciente entre la raza blanca, la amarilla y la negra. Solo la primera ha sido capaz de dejar marca en la historia por su capacidad de absorber y dominar a los otros grupos. Vale recordar

Según Walter Mignolo, todas las reacciones contra el régimen colonial, desde la revolución haitiana, fueron reacciones contra el “colonialismo” como ideología imperial proyectada en las colonias, pero al igual que los movimientos descolonizadores posteriores a la Segunda Guerra Mundial, tuvieron una impronta política, y secundariamente económica, pero no epistémica. Esta es, según el autor, la principal diferencia con las luchas que iniciaron Aimé Césaire y Frantz Fanon y adquirieron visibilidad en la década de 1990. Aquellas estuvieron conducidas por criollos de ascendencia española, portuguesa, inglesa o africana “en cuyos horizontes no estaba la idea de que existían otras posibilidades más allá de las que ofrecía la tradición europea”; es decir que el poder cambió de manos, “pero la *lógica de la colonialidad* siguió siendo la misma. [...] [L]os criollos de «América Latina» tuvieron que rearticular la diferencia colonial y darle una nueva forma; se convirtieron así en colonizadores internos de los indios y los negros” (Mignolo, 2007, pp. 108-109). Para este autor, la idea de latinidad habría producido un efecto de totalidad, que invisibilizó a los indios y descendientes de africanos que vivían en América Latina. Ahora bien, la lectura que Mignolo realiza al hilo del concepto de “diferencia colonial”⁵, vale para una interpretación de la latinidad, la que surgió en el marco de los intereses imperialistas franceses reavivados durante el imperio de Luis Napoleón Bonaparte (Napoleón III), que tuvo en Chevalier uno de sus principales portavoces. Sin

que, a propósito de una reedición del libro de Gobineau en 1885, contemporáneamente al desarrollo de la Conferencia de Berlín –en la que se discutió el reparto de África como reaseguro del equilibrio del poder colonial–, el haitiano Joseph Anténor Firmin (1850-1911) publicó *De la igualdad de las razas humanas*, volumen en que no solo refuta las tesis de Gobineau, sino que, al hacerlo, propone una teoría de la historia que disloca la epistemología eurocéntrica (cf. Arpini, 2010 a, pp. 327-341 y 2011, pp. 65-88).

- ⁵ Alejandro de Oto señala que la política, como una demanda para la discusión de los procesos de subjetivación social, cultural, política e histórica no salió nunca del espacio de consideración teórico ni epistemológico (cf. De Oto, 2008, pp. 85-106).

embargo, es necesario introducir matices y complejizar las posibles lecturas acerca de la idea de América Latina y los usos que se hicieron del término. Tanto la expresión sustantiva “América Latina”, como el adjetivo “latinoamericano” son signos lingüísticos cuya significación no queda fijada de una vez y para siempre. Al contrario, las significaciones pueden cambiar y, de hecho sucede que resultan de complejos procesos de resistencia y lucha por la significación, que develan no menos agónicos procesos de afirmación, valoración y autorreconocimiento de subjetividades. Hemos sostenido que los procesos emancipatorios de nuestra América, desde sus inicios, ya sea como revueltas de esclavos o levantamientos de pueblos indígenas, han sido acompañados de diversas formas de afirmación y valoración de la propia subjetividad social y cultural. Así queda testimoniado en innumerables documentos del siglo XIX y anteriores.

El otro personaje en que se detiene Ardao es el colombiano José María Torres Caicedo⁶, en cuyos escritos se verifica el pasaje de la mera adjetivación a la sustantivación gentilicia “América Latina”, en 1956, según lo ha comprobado el filósofo uruguayo, quien sostiene que

⁶ José María Torres Caicedo (Bogotá, 1830-Auteuil, Francia, 1889), poeta y periodista político, colaboró en *El Progreso*, *La Sociedad Popular*, *La Civilización* y en periódico opositor *El Día*. En 1850 viajó a París y luego a Londres y Estados Unidos. Se radica en París en 1853 y desde entonces se dedica a labores de escritor y periodista, a la política y la diplomacia. Como Ministro Plenipotenciario, representó a su país ante París, Londres y la Santa Sede, también representó a Venezuela en Francia y Países Bajos, al Salvador en Francia y Bélgica. Autor de diversas obras literarias –*Ayes del corazón* (1853), *Religión, patria y amor* (1863), *Ensayos biográficos y de crítica literaria* (1863-1868, en tres volúmenes)–; políticas –*Los principios de 1789 en América* (1865), *Unión Latinoamericana* (1865), *Estudios sobre el gobierno inglés y sobre la influencia anglosajona* (1868), *Mis ideas y mis principios* (1875, en tres volúmenes)–; jurídicas –*De la pena de muerte* (1864)– y económicas. Defensor de los intereses latinoamericanos en el viejo continente, fue una figura reconocida y respetada en los centros europeos de la época. El mismo M. Chevalier le dedicó un estudio con motivo de su incorporación en la Academia de Ciencias Morales y Políticas de París en 1872 (cf. Olalla, 2010).

[...] en el caso de nuestra América la expresión fue asumida, desde sus orígenes, por la conciencia de una nacionalidad –o supranacionalidad– que desde tiempo atrás pugnaba confusamente por definirse para de ese modo identificarse”, razón por la cual América Latina es “el único continente cuyo nombre consagrado se lo forjó él mismo en el ejercicio de su voluntad histórica. (Ardao, 1993, p. 54).

En *Mis ideas y mis principios*, de 1875, Torres Caicedo declara: “desde 1851 empezamos a dar a la América española el calificativo de latina”. Su preocupación por establecer la diferencia con la otra América, obedece a su percepción y alarma ante el expansionismo norteamericano, evidenciado en las incursiones *filibusteras* de Walker en Centroamérica, hecho que denuncia en un artículo publicado en *El Correo de Ultramar*, del 15 de junio de 1856. Dichas incursiones estuvieron avaladas por el presidente Pierce, quien así proclamaba “el *derecho de conquista* como artículo esencial de la política norteamericana”.

Ardao corrige la fecha de 1851 pues, según su investigación, aunque la idea circula en los escritos del colombiano con anterioridad, la utilización del término “América latina” data del 26 de setiembre de 1856, fecha en que escribe el poema “Las dos Américas”, en el cual expresa: “La raza de la América latina / al frente tiene la sajona raza”⁷. Este y otros ejemplos de utilización del término, tanto por parte de Torres Caicedo como de Francisco Bilbao –de quien nos ocuparemos enseguida–, son recogidos por Ardao con el propósito de refutar la creencia de que la denominación habría surgido en la década del 60, por obra de los ideólogos de Napoleón III con el fin de justificar su aventura mexicana, como errónea e intencionadamente ha sostenido el investigador norteamericano John Phelan en un texto

⁷ El poema, fechado en Venecia el 26 de setiembre de 1856, fue publicado en *El Correo de Ultramar* el 15 de febrero de 1857. A fines de ese mismo año, no por casualidad, Francisco Bilbao lo reproduce en *La Revista del Nuevo Mundo*, que editó en Buenos Aires entre julio y diciembre.

publicado en 1968 con el título *Panlatinismo, la intervención francesa en México y el origen de la idea de Latinoamérica*. Dice Ardao:

Francesa en sus orígenes [en alusión a Chevalier] la primera idea de latinidad de nuestra América, fue, en cambio, hispanoamericana y antimperialista [en alusión a Torres Caicedo y Bilbao], también en sus orígenes, la *denominación* continental a la que ella condujo. (*Id*, p. 68).

En 1861, desde París, Torres Caicedo lanza *Bases para una liga Latinoamericana*, y posteriormente publica *Unión Latinoamericana* (1865) en que realiza una ferviente predica a favor de la idea expresada en el título del libro y en contra de la doctrina del “destino manifiesto” reactivada por el Presidente Buchanan. Se suma luego la publicación de su ensayo *La América Anglosajona y la América Latina* (1882), en el que sostiene:

Congresos para la Unión Latino-Americana, cuantos se quieran: la idea de la Unión será un hecho histórico; pero esos congresos deben reunirse en territorio latinoamericano, para buscar los medios de preservarse, de unirse y de hacer frente a cuantos en Europa o América tengan la pretensión de subyugarnos. Después de las teorías del “Destino Manifiesto” proclamadas con más energía en 1881, el Congreso de las dos Américas en Washington sería un error político y diplomático de los latino-americanos. Y sin embargo nada anhelamos tanto como la estrecha y cordial amistad entre la Unión Norteamericana y las repúblicas antes colonias de España; pero esa unión que sea en el seno de la igualdad, de la reciprocidad, de la lealtad, y después de haber sido retractadas las teorías de los Brown, Seward, Blaine. (Torres Caicedo, 1882, en Ardao, 1993, p. 152).

Posteriormente, en un discurso pronunciado en homenaje a José de San Martín, deja claro que su idea de América Latina se inscribe en la tradición de unidad continental e independencia abierta por los libertadores:

Para mí, colombiano, que amo con entusiasmo mi noble patria, existe una patria más grande: la América Latina [...]. Hay hombres que califican de utopía el pensamiento fecundo de Bolívar de formar una confederación latino-americana. Los que así hablan olvidan la historia de estos países [...]. (Torres Caicedo, 1886⁸, en Ardao, 1993, p. 153).

Aun cuando Ardao menciona a Francisco Bilbao⁹ como contemporáneo de Torres Caicedo en el uso del término “América Latina”, ha sido Manuel Rojas Mix quien siguiendo la pista de la utilización del término en los escritos bilbaínos, deja establecido que el chileno antecede al menos en tres meses al colombiano en su uso. Lo hace en una conferencia dada en París el 24 de junio de 1856, conocida con el título “Iniciativa de la América” (Bilbao, 1866, I, pp. 285-304). En ella retoma la propuesta de Bolívar de reunir un Congreso Federal de las Repúblicas del Sur, a las que también denomina “Estados Des-Unidos del Sur”, “mundo de Colón”, “América de Maipo, Carabobo y Ayacucho”,

⁸ Discurso en homenaje a José de San Martín (París, 26 de febrero de 1886), publicado en *Revue Sud-Américaine*, París, n.º 89, 1886, p. 390.

⁹ Francisco de Sales Bilbao (Santiago de Chile, 1823-Buenos Aires, 1865), fue escritor, filósofo y político chileno. De niño acompañó a su padre –político liberal enrolado en las filas de los “pipiolos”– durante su exilio en Lima. De regreso, vivió la efervescencia intelectual de los años ’40. Fue secretario de la Sociedad Literaria, en cuyo periódico, *El Crepúsculo*, publicó en 1844 su primer escrito famoso “Sociabilidad Chilena”, en el que criticaba agudamente el estado de postración social, miseria, postergación, pobreza de la mayoría de la población, haciendo cargo a la herencia española y a la Iglesia Católica, símbolos de barbarie enquistada en Chile. En 1845 emigró a Francia, donde vivió los episodios de la Revolución del ’48. En 1849 regresa a Chile y crea, junto a Santiago Arcos y Eusebio Lillo, en Santiago la Sociedad de la Igualdad, que fue quizás el primer antecedente de organización de movimientos proletarios en América latina. Nuevamente en el exilio, primero en Lima y luego, entre 1855 y 1857, en Inglaterra, Francia, Bélgica, Italia. De esta época datan sus escritos en los que insta a la unión de los pueblos de “nuestra América”: *Movimiento de los pueblos de la América meridional* y la conferencia “Iniciativa de las Américas”, ambas de 1856. En 1857 se dirige a Buenos Aires donde reside hasta su muerte. Se involucró a favor del movimiento federal. Colaboró con diversos periódicos. Publicó *La América en Peligro* (1862), *El evangelio americano* (1864) (cf. Jalif de Bertranou, 2003).

“nuestra América”. Aunque Bilbao fuera “un marginal de la historia”, silenciado por filósofos e historiadores, y aunque cayera sobre él la acusación de “agitador, blasfemo e inmoral”¹⁰, no se justifica –sostiene Rojas Mix– minimizar su papel en la formación del término con que hoy reconocemos nuestra identidad. No solo porque fue el primero en utilizarlo, sino porque le dio su sentido actual, diferente de la noción de latinidad que entonces era más frecuente –la difundida por Chevalier–. Bilbao utilizó el nombre “América Latina” como paradigma de identidad anticolonial y antiimperialista. Cuando advierte que se usa para legitimar el colonialismo francés, comienza a desconfiar del vocablo y prácticamente lo abandona. Desde el periódico argentino *La Tribuna*, el único de ese país que se manifestó en oposición a la invasión, advertía sobre el peligro que se cernía sobre América con las ideas imperiales de Maximiliano. El libro *La América en peligro*, que recoge sus artículos sobre el tema, fue prohibido por el Obispo de Buenos Aires (Rojas Mix, 1991, pp. 343 y ss).

En su conferencia del 24 de junio de 1856, Bilbao descarta una idea falaz de unión que supone la centralización, la monarquía, la conquista, el sometimiento y el despotismo, todo lo cual viola la independencia de las razas “en obsequio a la codicia, vanidad u orgullo de las naciones fuertes”. “La unidad que buscamos [dice] es la asociación de las personalidades libres, hombres y pueblos, para conseguir la fraternidad universal” (Bilbao, 1866, I, 289). Frente al peligro de los imperios que pretenden la dominación del mundo –el Imperio ruso, a cuya pretensión hegemónica llama “barbarie absolutista”, y los Estados Unidos, cuyo individualismo y expansionismo califica de “barbarie

¹⁰ Clara Alicia Jalif de Bertranou recuerda que con motivo de la publicación de su escrito “Sociabilidad chilena”, en 1844, en el periódico mensual de la Sociedad Literaria *El crepúsculo*, Bilbao fue expulsado del Instituto Nacional de Chile acusado de “agitador, blasfemo e inmoral” (cf. Jalif de Bertranou, 2010, pp. 255-261).

demagógica”—, Bilbao invoca a la “raza Latino-Americana para que lleve adelante su propia iniciativa:

Ha llegado el momento histórico de la unidad de la América del Sur, se abre la segunda campaña, que a la independencia conquistada, agregue la asociación de nuestros pueblos. (*Id.*, p. 290).

Tenemos que desarrollar la independencia, que conservar las fronteras naturales y morales de nuestra patria, tenemos que perpetuar *nuestra raza Americana y Latina*, que desarrollar la República, desvanecer las pequeñeces nacionales para elevar la gran nación Americana, la Confederación del Sur. Tenemos que preparar el campo con nuestras instituciones y libros a las generaciones futuras. Debemos preparar esa revelación de la libertad que debe producir la nación más homogénea, más nueva, más pura, extendida en las pampas, llanos y sabanas, regadas por el Amazonas y el Plata y sombreadas por Los Andes. Y nada de esto se puede conseguir sin la unión, sin la unidad, sin la asociación. (*Id.*, p. 291, cursiva nuestra).

Bilbao critica las nociones de progreso y civilización, pues considera que el progreso es vulgarmente tomado como un sofisma que hace desaparecer bienes, pueblos y verdades, y hace retroceder la dignidad, la fraternidad y la prosperidad de las naciones. Ambas ideas —progreso y civilización— son falaces cuando lejos de perseguir el bien universal, se utilizan para legitimar una política imperial. Frente a esto, ¿qué es lo que la raza Latino-Americana puede colocar en la balanza para contrapesar el expansionismo del norte y el estancamiento de Europa?

Vive en nuestras regiones algo de esa antigua humanidad y hospitalidad divinas; en nuestros pechos hay espacio para el amor del género humano. No hemos perdido la tradición de la espiritualidad del destino del hombre. Creemos y amamos todo lo que une; preferimos lo social a lo individual, la belleza a la riqueza, la justicia al poder, el arte al comercio, la poesía a la industria, la filosofía a los textos, el espíritu puro al cálculo, el deber al interés, [...] y *el negro, el indio, el desheredado, el*

infeliz, el débil, encuentra en nosotros el respeto que se debe al título y la dignidad del ser humano. (Id., p. 296, cursivas nuestras).

La América libre es un programa, que incluye: formar un congreso americano, conceder la ciudadanía universal, un código internacional, un pacto de alianza federal y comercial, la abolición de las aduanas, uniformización del sistema de pesos y medidas, creación de un tribunal internacional, un sistema de colonización de las grandes áreas desiertas, educación universal y civilización para los bárbaros (aborígenes)¹¹, la formación del libro americano y la creación de una universidad, de un diario y de fuerzas armadas comunes, etc. (cf. *Id.*, pp. 300-302).

A diferencia de Ardao, cuyo hilo argumentativo está centrado en el interés por datar el uso del término “América Latina”, en su forma adjetiva o sustantiva, para Rojas Mix el problema gira en torno de “una incertidumbre de identidad” que vive nuestra América:

Diversos sectores se identifican con distintas imágenes culturales. La identidad está asociada a una iconografía que expresa los conflictos coloniales y las estructuras sociales y de poder. En este conflicto de identidades se enfrentan

¹¹ ¿Cómo interpretar la expresión “civilización para los bárbaros” en el texto bilbaíno? Una lectura superficial lo pondría en línea con una consideración jerarquizante e incluso racialista de la dicotomía “civilización – barbarie”, a la manera de Sarmiento. Sin embargo, es posible otra lectura más acorde con el pensamiento de Bilbao. Según entendemos, Bilbao considera que es necesario colocar a todos –indios, negros, desheredados– en condiciones de utilizar los medios de la civilización para la defensa de lo propio y de lo común. En sentido semejante se expresan Simón Rodríguez, Manuel de Salas, Eugenio María de Hostos, entre varios más. Otro tanto cabe decir de la iniciativa de crear una Universidad Continental. Estas ideas responden al llamado bolivariano de unidad de nuestra América ante los peligros de quedar sometida a los imperialismos. La creación de una Universidad Latinoamericana Continental, cuyo objetivo debía ser el conocimiento de la realidad latinoamericana cobró fuerza a fines del siglo XIX y durante el primer tercio del XX. Además de Bilbao, que anticipa la idea, se refieren a ella, entre otros, el cubano José Martí y el argentino Julio Ricardo Barcos. (Cf. Roig, 1979).

los latinoamericanos al desprecio racial, a la discriminación social e, incluso, al imperialismo cultural, que a fines del siglo pasado [XIX] les sustrajo el derecho a un nombre genérico, el de llamarse simplemente América, obligándolos a subdeterminarse. [...] Por ello, para no confundir las americanías [...] [u]tilizamos [...] neologismos como el de estadounidenses, usamericanos o el adjetivo usaico, porque el gentilicio americano nos pertenece a todos, a los del norte y a los del sur. (Rojas Mix, 1991, p. 24).

A partir de los textos de Bilbao, Rojas Mix determina que América latina es una idea que se define, más que por la lengua, por el sentimiento anticolonial y antiimperialista; idea que ha sido retenida por los latinoamericanos en el sentido de detener el avance del mundo sajón en «nuestra América» (cf. Rojas Mix, 1991, p. 356).

Por su parte, Mignolo considera que las tesis de Bilbao constituyen una excepción dentro de la lógica de la modernidad/colonialidad en la que se inscribe el concepto de la “latinidad”. Acerca del cubano José Martí, de quien nos ocuparemos más adelante, sostiene que defendió una visión de la latinidad que se contrapone a la de Torres Caicedo y a la de Juan Bautista Alberdi. En línea con Martí estarían, según Mignolo, José Carlos Mariátegui, en la década de 1920 y Enrique Dussel a partir de 1960. Como quedó señalado, esta breve genealogía es una posible lectura de las disputas por la significación. Existe, al menos, otra lectura posible, que se inscribe en la tradición abierta por Bolívar de unión latinoamericana, en la que Bilbao no es una excepción, y en la que Martí, Torres Caicedo y Alberdi, si bien sostienen posiciones diferentes, no se contraponen necesariamente en todos los puntos. En el reverso del signifiante “América Latina”, los hilos del entramado presentan matices que vale la pena considerar y que permite reconstruir una genealogía más rica y mucho más poblada de nombres. Además, los términos “América Latina” y “Latinoamérica” no expresaron en las voces de Bilbao y Torres Caicedo un proyecto totalmente nuevo de unidad e identidad continental. Tal

idea estuvo presente en Francisco Miranda, Simón Bolívar y José de San Martín, quienes no concebían patrias chicas que no estuvieran integradas en la Patria Grande.

Cabe recordar algunos pasajes de *Carta de Jamaica* (Kingston, 1815), donde Bolívar expresa: “Yo deseo más que otro alguno ver formarse en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria”. Más adelante:

Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos. Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto Congreso de los representantes de las Repúblicas, reinos, imperios, para tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra con las naciones de otras partes del mundo. Esta especie de corporación tendría que tener lugar en alguna época dichosa de nuestra regeneración.

La convocatoria para el Congreso la realizó Bolívar desde Lima, en diciembre de 1824, y en ella se especifican las funciones que debía cumplir el mismo: servir de consejo a los grandes conflictos, de punto de contacto con los peligros comunes, de intérprete de los tratados públicos ante posibles dificultades, de conciliación de las diferencias. Bolívar estaba pensando una reunión que dejara en funciones un organismo permanente, una liga de naciones hispanoamericanas independientes, a la que denominó “Liga Anfictiónica”. (Cf. Roig, 2008). Con el nombre “América Meridional”, Bolívar se diferenciaba de la América del Norte. En este argumento se apoya Rojas Mix para denunciar, como también lo hace Arturo Roig, cierta versión tergiversada del ideario bolivariano, que busca hacerlo compatible con los intereses expansionistas de Estados Unidos e incorporarlo como antecedente del “panamericanismo”.

El panamericanismo tuvo su origen al mismo tiempo que se gestaba el hispanoamericanismo bolivariano, pero tiene sus raíces en el monrroismo. En 1823, el presidente James Monroe declaró ante el Congreso de los Estados

Unidos, que el continente americano no sería lugar de colonización de las grandes potencias europeas nucleadas en la Santa Alianza. Su posición quedó sintetizada en la fórmula “América para los americanos”, cuya ambigüedad no tardó en ponerse de manifiesto con las ocupaciones y despojos sufridos por México, Cuba, Puerto Rico y Panamá durante el siglo XIX.

En la convocatoria para la Conferencia Internacional Americana que se reunió en Washington entre octubre de 1889 y abril de 1890, el senador James Blaine la designa como “Primera Reunión Panamericana”. Desde que Blaine ocupó la Secretaría de Estado bajo la presidencia de James A. Garfield, en 1881, se adoptó una política agresiva con relación a las repúblicas de Centro y Sur América, sostenida por una interpretación de la Doctrina Monroe, que proponía un sistema hemisférico basado en el intercambio pacífico, procedimientos de arbitraje y conferencias para tratar los problemas interamericanos en general. En realidad, su objetivo fue la expansión para satisfacer las necesidades comerciales de los Estados Unidos, urgido de mercados exteriores donde colocar los excedentes de su industria en crecimiento. Expansionismo, surgido de una alianza oscura entre la política y los negocios, que justificó la ocupación, anexión y absorción territorial.

Un testigo privilegiado de la reunión de Washington fue José Martí (La Habana, 1853-Dos Ríos, 1895), quien escribió las crónicas del Congreso para el diario argentino *La Nación*, desde noviembre de 1889 hasta agosto de 1890, a las que se suma su informe “La conferencia monetaria de las Repúblicas de América”, publicado en *La Revista Ilustrada* de New York, en mayo de 1891. En sus escritos, el cubano puso de manifiesto las contradicciones entre las declaraciones, las intenciones y los hechos:

[...] congreso que llaman aquí de Panamérica, aunque ya no será de toda, porque Haití, como que el gobierno de Washington exige que le den en dominio la península estratégica de

San Nicolás, no muestra deseos de enviar sus negros elocuentes [...]; ni Santo Domingo ha aceptado el convite porque dice que no puede venir a sentarse a la mesa de los que le piden a mano armada su bahía de Samaná. [...] Las entrañas del congreso están como todas las entrañas, donde no se las ve. (Martí, 2005, pp. 50-51).

En el informe sobre “La Conferencia monetaria de las Repúblicas de América”, advierte Martí acerca de los peligros de una unión espuria:

En la vida común, las ideas y los hábitos han de ser comunes. [...] Los países que no tienen métodos comunes, aun cuando tuviesen idénticos fines, no pueden unirse para realizar su fin común [...] [En Estados Unidos] creen en la necesidad, en el derecho bárbaro, como único derecho: «esto será nuestro porque lo necesitamos». Creen en la superioridad incontrastable de la raza anglosajona contra la raza latina. Creen en la bajeza de la raza negra, que esclavizaron ayer y vejan hoy, y de la india, que exterminan. [...] ¿pueden los Estados Unidos convidar a Hispanoamérica a una unión sincera y útil para Hispanoamérica? ¿Conviene a Hispanoamérica la unión política y económica con los Estados Unidos?

Quien dice unión económica, dice unión política. El pueblo que compra, manda. El pueblo que vende, sirve. Hay que equilibrar el comercio para asegurar la libertad. El pueblo que quiere morir, vende a un solo pueblo, y el que quiere salvarse, vende a más de uno. (Martí, 2005, p. 59).

Como consecuencia de la Conferencia se creó, en la órbita del gobierno de Washington, la Oficina Comercial de las Repúblicas de América el 14 de abril de 1890, la que posteriormente fue bautizada “Unión Panamericana”. Con ello quedó oficializado el uso del término y el 14 de abril fue incorporado como día Panamericano en el calendario de festejos escolares de muchos países latinoamericanos durante buena parte del siglo XX. Rojas Mix recuerda la experiencia en un relato autobiográfico, en el que narra que siendo niño asistía a la escuela de la Compañía minera

donde trabajaba su padre, en Potrerillos, un pueblo del norte de Chile. Allí se festejaba el 14 de abril:

Era –nos explicaban en la escuela de la Compañía– un día de unidad de las Américas. «Pan» quería decir «todos»: de unidad con los Estados Unidos, de donde venían aquellos niños rubios. Eso era el «panamericanismo». Solo más tarde supe, por un chiste, que lo malo del «panamericanismo» es que para la América española «pan» significa algo muy distinto que para los ingleses. Pan es la comida que hay que ganar todos los días, mientras que en inglés, «pan» es la sartén, que ellos tienen por el mango. (Rojas Mix, 1991, p. 14).

No cabe la confusión entre “panamericanismo” y “latinoamericanismo”. Cada uno de estos términos tiene una historia que los diferencia y señala proyectos antagónicos. Sostiene Roig que:

El latinoamericanismo es un ideario cosmopolita y ecuménico, ejercido desde una realidad histórica, que es la de nuestros pueblos con sus derechos tan inalienables como los de los demás, [...] pretende ser un ideario de liberación que abra puertas para formas integrativas más elevadas. (Roig, 2008, p. 42).

Y con relación a la palabra “Latinoamérica” enfatiza que:

[...] nació en la primera mitad del siglo XIX dentro de dos movimientos ideológicos incompatibles. Fue acuñado el término en 1851 (sic)¹² por el chileno Francisco Bilbao y el bogotano José María Torres Caicedo, en quienes pesaba de un modo muy fuerte el enfrentamiento de nuestros países hispanoamericanos con los Estados Unidos. (Roig, 2008, p. 35).

¹² Como quedó demostrado por Arturo Ardao y Miguel Rojas Mix, el año correcto es 1856.

No escapaba a sus mentes lúcidas los intentos de ocupación y despojo que asomaban tras el fomento de los separatismos de Panamá y Texas (esta quedó anexada a los EE. UU. en 1845, y en 1847 se produce el asalto a la ciudad de México y la sesión forzosa de la mitad de su territorio a los EE.UU.). Entre 1861 y 1867, se produce la invasión francesa a México. Bilbao y Torres Caicedo usaron el término en contra de la presencia de franceses, austriacos y españoles en tierras mexicanas (Roig, 2008).

El suelo del que se nutre el ideario latinoamericano incluye un programa de independencia cultural, el cual constituye uno de los movimientos de identidad más ricos y diversificados del mundo contemporáneo. Sus inicios datan de la segunda mitad del siglo XVIII, época en que surge la noción de “patria”. Era un programa difuso y complejo que buscaba un autoconocimiento, una autoafirmación dentro del autonomismo. Los sabios Mutis y Caldas, los jesuitas expulsos y escritores del siglo XVIII dieron forma a ese primer programa que Roig denomina de “autonomía cultural”; programa que fue reformulado de conformidad con las transformaciones del entramado socio-histórico. Finalizadas las guerras de independencia, el programa ilustrado se convirtió en exigencia de “emancipación mental”, es decir, de liberación de la mentalidad y las costumbres de la vida colonial. Fue el proyecto romántico, que se debatió en la tensión entre la búsqueda de la modernización y una toma de distancia, para evitar ingresar a ella de prestado. Aquel ideario incluye también un importante movimiento de “americanismo literario”, que constituye otra línea de desarrollo de la afirmación de nuestra identidad (cf. Roig, 2008; Rojas Mix, 1991).

Nuestra América

Tal vez haya sido Francisco Bilbao el primero en utilizar la expresión “Nuestra América”, lo que es seguro es que quedó definitivamente inscrita como sello de identidad desde que José Martí la utilizó para titular su breve pero contundente ensayo publicado en *La Revista Ilustrada de New York*, el 10 de enero de 1891, y luego, el 30 de enero del mismo año en *El Partido Liberal* de México. Por su capacidad para enfrentar una serie compleja de tensiones situadas geográfica y epocalmente en América Latina pero con alcance mundial, el escrito de Martí “Nuestra América” ha recibido diversas caracterizaciones. Ha sido considerado como un tratado del buen gobierno, en cuanto señala las características que ha de reunir el gobernante de los países nuevos de América (cf. Ramos, J., 1989); como un proyecto de sociedad, de identidad y de unidad, con raíces en el pasado y en el futuro, y fundador del concepto moderno de América Latina porque supera la visión de comunidad lingüística o puramente cultural (cf. Rojas Mix, 1991); también se ha dicho que en él es posible encontrar una base capaz de equilibrar los factores conflictivos del procesos de modernización y frenar el expansionismo yankee, en la medida que instala discursivamente un nuevo sujeto cultural, un “nosotros latinoamericano” (cf. Ossandón Buljevik, 2003); se lo ha calificado de manifiesto, por su potencial movilizador de voluntades políticas (cf. Santos, 2004); ha sido, en fin, considerado como uno de los textos fundantes del pensamiento filosófico latinoamericano, porque constituye una afirmación de la propia valía de ese “nosotros latinoamericano”, que estima valioso reflexionar sobre sí mismo (cf. Roig, A., 2000).

En efecto, se trata de un texto clásico del pensamiento latinoamericano. Mediante el recurso a diversas figuras, el cubano ejerce la sospecha sobre la racionalidad de la existencia colonial tal como se presenta y presiona sobre los límites de lo dado, mostrando, por un lado, la contingencia

de las relaciones sociales presentes y la arbitrariedad de la legitimación filosófica y política de las mismas; y por otro lado, la posibilidad de una construcción alternativa. Tanto el “aldeano vanidoso”, satisfecho en la contemplación de su propia fortuna, como “los sietemesinos”, que han perdido la fe en sí mismos seducidos por la ilusión de experimentar una vida que no les pertenece, y el “criollo exótico”, que tiene la ilusión de adaptar las formas de vida de nuestra América a modelos tomados de Francia o Estados Unidos, como son los casos de Sarmiento o Alberdi –en la etapa de las *Bases* (1852)– (cf. Rojas Mix, 1991, pp. 155-165), todos ellos están desorientados, enajenados, sin poder hacer pie en su propia realidad. Frente a ello, dice Martí:

[...] Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo, para, como la bandera mística del juicio final, a un escuadrón de acorazados. Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse [...] ¡Los árboles han de ponerse en fila para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de Los Andes. (Martí, 2005, p. 8).

Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país. [...] Conocerlos basta, sin vendas ni ambages: porque el que pone de lado por voluntad u olvido, una parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó... Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros porque no se la administra de acuerdo con las necesidades patentes del país. (*Ibid.*, 10).

En esta imagen se puede apreciar, como lo ha señalado Arturo Roig, una forma específica de ejercicio dialéctico: la dialéctica de la emergencia, cuyo punto de partida está dado por el reconocimiento de las propias necesidades. La primera necesidad es precisamente la de afirmarse como valiosos y el considerar valioso el propio conocimiento (Roig, A., 2002, pp. 107-130). Se trata, en otras palabras, del reconocimiento de la propia dignidad; pero este solo es

posible sobre la base del mutuo reconocimiento, es decir del reconocimiento del otro en su diferencia, en virtud de que la dignidad humana es un fin. Lo dicho vale tanto para las relaciones entre individuos como entre pueblos y culturas. La determinación de las propias necesidades y su objetivación, especialmente a través del lenguaje, contribuyen a definir los criterios para su satisfacción, los que están siempre culturalmente modelados.

Sin abandonar los nombres “América Latina” y “Latinoamérica”, es creciente el número de estudiosos de problemas y temas latinoamericanos que, en los últimos tiempos, han inclinado su preferencia hacia la expresión martiana “Nuestra América”. El posesivo utilizado por Martí incorpora marcas semánticas específicas del concepto que expresa, abarcador de la complejidad étnica, social y cultural, atravesada por luchas y conflictos de los cuales emerge el “hombre real”.

En la escritura martiana de “Nuestra América” no opera la lógica binaria de la modernidad –verdadero/falso, bueno/malo, blanco/de color, civilizado/bárbaro–, que entiende la historia como progreso y está montada sobre un criterio epistemológico que privilegia las sucesiones antes que las simultaneidades, el tiempo antes que el espacio. Al contrario, el texto sintetiza –“hermana”– elementos característicos de otras experiencias del mundo y de la historia, que conllevan formas diferentes de conocer, valorar y actuar. En este sentido, constituye una transformación de la matriz colonial del poder, al mismo tiempo que niega creadoramente experiencias anteriores, a través de las cuales venía abriéndose camino desde mediados del siglo XVIII una afirmación de “nosotros los latinoamericanos”. Afirmación que registra avances y retrocesos, que no siempre alcanzó formas plenas de autovaloración y que todavía no se ha completado. Podríamos decir, utilizando la expresión de Mignolo, que José Martí realiza de manera anticipada el “giro descolonial”, al desligarse de las categorías políticas y epistémicas de la “modernidad occidental”.

En su libro *La idea de América Latina*, Walter Mignolo se propone “excavar en los cimientos imperiales/coloniales de la idea de América Latina para desentrañar la geopolítica del conocimiento desde la perspectiva de la colonialidad” (Mignolo, 2007: 16). Sitúa su reflexión en el paradigma del conocimiento decolonial presente en Guaman Poma de Ayala (San Cristóbal de Suntiuntu, 1534-Lima, 1615) y de manera acentuadamente crítica en las obras de Franz Fanon (Fort-de-France, 1925-Nueva York, 1961) y Gloria Anzaldúa (Valle del Río Grande, 1942 – Santa Cruz, California, 2004). Desde la perspectiva de la modernidad, la historia puede contarse de muchas maneras. Así por ejemplo, la historia del “descubrimiento de América” tiene una versión cristiana y una marxista, pero aun cuando ellas son “interpretaciones en conflicto”, están ambas situadas en el marco epistémico de la modernidad. El semiólogo argentino-estadounidense introduce la idea de “Heterogeneidad histórico-estructural” para señalar la coexistencia y simultaneidad, como crítica a la idea del progreso histórico. Desde la perspectiva fanoniana, habría que considerar la memoria de la trata y explotación de los esclavos, sus consecuencias psicológicas, éticas e históricas. Sería “una perspectiva afrocaribeña centrada en la colonialidad”. Dice Mignolo:

Desde Bartolomé de las Casas, en el siglo XVI, hasta Hegel, en el siglo XIX, y desde Marx hasta Toymbee, en el siglo XX, los textos que se han escrito y los mapas que se han trazado sobre el lugar que ocupa América en el orden mundial no se apartan de una perspectiva europea que se presenta como universal. Es cierto que los autores reconocen que hay un mundo y unos pueblos fuera de Europa, pero también es cierto que ven a esos pueblos y a los continentes en que habitan como «objetos», no como sujetos y, en cierta medida, los dejan fuera de la historia. Dicho de otra forma, se trata de sujetos cuyas perspectivas no cuentan. [...] la historia es un privilegio de la modernidad, y para tener una historia hay que dejarse colonizar”. (*Id.*, p. 17).

La colonialidad es parte de la modernidad, es su “lado oscuro”. El «descubrimiento de América» y el genocidio de esclavos africanos e indios constituyen los cimientos de la modernidad. Excavar en ellos permite comprender cómo nació Occidente y el orden mundial moderno. En este proceso, Mignolo diferencia tres momentos histórico-estructurales hegemónicos: el primero es la entrada de América en la conciencia europea (Renacimiento); el segundo coincide con la aparición de la latinidad como identidad imperial-colonial (Ilustración); el tercero, posterior a la Guerra Fría, presenta transformaciones radicales en la geografía del conocimiento, que cuestionan la ontología y la ideología de la división entre América Latina y América Sajona. Esta última sería la contrapartida de la modernidad, no contada ni reconocida hasta el momento, según afirma el autor.

Sin embargo una mirada detenida sobre la historia de nuestras ideas permite apreciar que la crítica a la modernidad y a la noción de progreso estuvo presente en nuestros pensadores y hombres de acción desde época temprana. Sus prácticas y sus discursos estuvieron vinculados a la afirmación de la propia historicidad. Para Arturo Roig, lo que importa “respecto de todo hombre, de cualquier cultura, nación o clase social [...] no es si ha entrado en la «historia mundial», [...] sino tan solo si es «ente histórico», dicho de otro modo, si posee historicidad” (Roig, 1981, p. 122). Distingue entre un nivel elemental y primario de conciencia histórica que es el centro de una praxis concreta y un nivel de conciencia histórica como aparato teórico que busca interpretar y reorientar aquella praxis. Es en el primer nivel donde tienen lugar las prácticas, los conflictos, las tensiones, las luchas en que arraigan las significaciones, las cuales no siempre son el resultado de una teoría previamente elaborada; antes bien, pueden presentar un alto grado de ambigüedad. Así por ejemplo, lo que para Toussaint Louverture, Pétion o Bolívar fue sobre todo una práctica histórica de autoafirmación y ruptura de una totalidad

opresiva –plasmada con diverso grado de autoconciencia histórica–, en la reflexión de Joseph-Anténor Firmin (Haití, 1850-1911), por mencionar solo un caso, deviene una teoría de la historia que invierte los términos en los que se sostenía la Historia Universal (cf. Arpini, 2011 y 2010 b y c).

En trazos gruesos, sin hilar suficientemente fino en las relaciones agónicas en que se produce la significación, Mignolo señala que la «latinidad» es la identidad reivindicada por franceses y adoptada por las elites criollas, que operó una relación de subordinación con relación a los angloamericanos y degradó o borró la identidad de indios y afroamericanos. Según su punto de vista, la lógica de la colonialidad a la que pertenece la idea de “América Latina” sigue vigente en la actualidad mientras se produce una peculiar reestructuración imperial/colonial. Sacar a la luz la perspectiva de quienes han sido silenciados por ella puede producir cambios radicales. En esta perspectiva, los nuevos proyectos de conocimiento y los movimientos socio-políticos de los pueblos indígenas y de los descendientes de africanos en América Latina, así como de los latinos de Estados Unidos, vuelven obsoleta la «idea de América Latina». La lógica que opera en la comprensión del mundo de los pueblos andinos, ejemplifica Mignolo, se apoya sobre dualismos complementarios. Esta diferencia sería crucial para la transformación decolonial del conocimiento, pues permite desarticular dicotomías categoriales tales como “civilización-barbarie” y otras afines.

La transformación decolonial es imprescindible si vamos a dejar de pensar en la «modernidad» como un objetivo para verla como una construcción europea de la historia a favor de los intereses de Europa. El diálogo sólo se iniciará cuando la «modernidad» sea decolonizada y despojada de su mítica marcha hacia el futuro, [...] cuando deje de imponerse el «monólogo» de la única civilización, la occidental. (*Id.*, p. 24).

Las luchas por la significación constituyen momentos en la afirmación de la propia identidad e historicidad. En

nuestra América esa afirmación emerge de una relación agónica, de negación de otra concepción del hombre y de la historia, la europea, moderna, organizada sobre las nociones de progreso y civilización. Tiene razón Mignolo, no obstante, hay que señalar que esa “transformación decolonial” tiene una historia larga entre nosotros. No se trata de que “ahora vamos a dejar de pensar en la modernidad como objetivo”, por la misma razón por la que tampoco está obsoleta la idea de “América Latina” en el sentido bilbaíno o martiano. El relato de la historia es una trama tejida con muchos hilos. En el anverso, prevalecen los discursos que lograron imponerse como hegemónicos, pero por el reverso, en tensa relación, es posible encontrar los *otros* discursos, que narran otras historias entreveradas con las anteriores en el orden de la simultaneidad. Cuando no se las ve, o directamente se las oculta, se produce aquella ceguera epistémica y política, muchas veces culposa, que denunciaba Martí en “Nuestra América” cuando hablaba del “criollo exótico” y de “los letrados artificiales”.

Para completar el panorama en el terreno de las ideas políticas diremos, siguiendo a Rojas Mix, que durante el siglo XX, especialmente durante la Guerra Fría, el término América Latina fue utilizado por las izquierdas de la región en sus esfuerzos por “detener el imperialismo” –Ernesto “Che” Guevara, Salvador Allende, Julio Cortázar, Pablo Neruda y muchos políticos, intelectuales y militantes. Los dictadores, por su complicidad con las políticas “usamericanas”, preferían el término “Panamérica”; mientras las derechas conservadoras usaron “Hispanoamérica”.

Vivir y filosofar en América Latina

Veamos las siguientes expresiones:

Conversando un día con un colega francés [...] se puso violento cuando empezamos a hablar del pensamiento y la

filosofía latinoamericanos, para afirmarme con una sonrisa sobradora que en América no había ni podía haber filosofía. [...] No ha faltado incluso quien me afirmara que «los latinoamericanos no necesitan pensar». Inconscientemente, mis interlocutores reproducían un estereotipo interiorizado del eurocentrismo, que ha hecho la gran repartición entre la razón, patrimonio específico de occidente; y lo irracional o no-racional –que puede ser el «realismo mágico» o lo «real maravilloso», lo literario pero, jamás lo filosófico– como lo propio de las sociedades no-occidentales. Desgraciadamente, y más que a menudo, es ésta la óptica con que se estudia América. (Rojas Mix, 1991, p. 22).

La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se reconoce y se autoafirma como tal. Esos modos de objetivación son, por cierto históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena. [...] Aquella afirmación de subjetividad es condicionante, pero también e inevitablemente, condicionada. Hacemos nuestras circunstancias, más, también ellas nos hacen. Debido a esto la historia de aquel acto de afirmación nos muestra un elevado grado de contingencia y el desarrollo del proceso de autorreconocimiento y de autoposición muestra comienzos y recomienzos. (Roig, 2011, p. 113).

Los párrafos transcriptos dejan ver uno de los desafíos teóricos más persistentes del quehacer filosófico latinoamericano, el de la afirmación crítica de ese mismo quehacer y del sujeto que lo lleva adelante como problema de la vida filosófica misma. Nos interesa mostrar la actualidad del problema recurriendo, aunque pueda parecer paradójico, a dos de nuestros filósofos del siglo XIX, Juan Bautista Alberdi en sus escritos tempranos, anteriores a 1852 (cf. Ramaglia, 2010) y José Martí, a través de escritos poco elaborados como los de sus cuadernos de apuntes.

Es generalizada la afirmación de que el primero en plantear la necesidad de una filosofía americana fue Juan Bautista Alberdi (Tucumán, 1810-Nueilly-Sur-Seine, 1884)

en sus “Ideas para presidir la confección del curso de Filosofía Contemporánea en el Colegio de Humanidades” (Montevideo, 1840). Dice Alberdi:

Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues, según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América [se refiere a la América Latina] está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede gozar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre en el suelo americano. (Alberdi, 1996, p. 98).

En el *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, exhorta:

Gobernémonos, pensemos, escribamos y procedamos en todo, no a imitación de pueblo alguno en la tierra, sea cual fuere su rango, sino como lo exige la combinación de las leyes generales del espíritu humano con las individuales de nuestra condición nacional. (Alberdi, 1996, p. 66).

Arturo Roig reflexiona, a partir de los textos alberdianos, acerca de la necesidad de un filosofar americano. Sostiene que el problema de la posibilidad de una filosofía americana tuvo su origen con la generación romántica de 1837, ante la necesidad de dar sentido a la experiencia histórica de la Independencia. Lo acontecido en el Río de La Plata, en mayo de 1810, en cuanto sustancia histórica “debía ser asumido por la idea, y a su vez la idea debía ser justificada si se pretendía que ella tuviera realmente eficacia histórica [...] [Así, Mayo] se integraba en un proceso de recreación, se convertía en una tarea filosófica” (Roig, 1970, pp. 117-118).

Alcanzar el sentido de Mayo implicaba consolidar la emancipación desde el pensamiento. De esta manera aparece en Alberdi enunciado por primera vez el tema de una filosofía americana. Según la interpretación roigeana, en

Fragmento preliminar al estudio del derecho, Alberdi propone hacer una “filosofía de la filosofía” y descubre que esta, como resultado de la propia actividad de filosofar, “se ha hincado en la temporalidad”. Gracias a tal hincamiento, es posible afirmar un *nosotros* diferenciado de los demás y un quehacer filosófico auténtico que no cae en el plagio o imitación servil de la exótico. No solo porque es un pensar de la propia situación histórica, sino de la propia praxis teórica. Se trata de una filosofía que no rehúye la tensión dialéctica con la propia situación socio-histórica, ni la no menos dialéctica relación teoría-praxis.

Cabe, entonces, preguntar como lo hace el filósofo mendocino, si la expresión alberdiana “filosofía americana” es sinónimo de “filosofía de América”. La respuesta es, desde luego, afirmativa atendiendo al sentido subjetivo y objetivo del *de*. Esto es, filosofía *de* tema americano y filosofía *del hombre* americano, o lo que es lo mismo: filosofía *sobre* América y *desde* América. Tal vez el mismo Alberdi, condicionado por su tiempo, no pensó la diferencia epistemológica que estaba instalando, ni tampoco consideró toda la diversidad involucrada en la idea del hombre americano; tal vez solo pensó en los criollos, pero esas limitaciones no invalidan el gesto con el que queda señalada una grieta en que se constituye –está constituyéndose permanentemente– la filosofía latinoamericana. Al poner en juego al sujeto, el filosofar no queda reducido al examen filosófico de la historia o la cultura de América, es decir, no queda determinado exclusivamente por el objeto, sino que cualquier asunto puede ser contenido de una reflexión realizada desde el propio horizonte de comprensión, “como una función de la existencia americana”.

Las declaraciones alberdianas de *Fragmento preliminar al estudio del derecho* y de las *Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades (Montevideo)* constituyen “el primer intento de sincronizar el pensar filosófico con la realidad histórica” (cf. Roig, 1970). El término “sincronizar” es utilizado por Roig para referirse

a un pensar que surge de un *estar puesto para sí* plenamente consciente, es decir del modo de relación entre el pensar con su realidad histórica. Si el momento de las guerras de independencia supuso el *ponerse para sí*, el momento sintetizado en los textos de Alberdi supuso además una exigencia de autoconciencia nacional explícita. Esto es la necesidad de considerar como valioso el *conocerse por sí mismo*, o dicho de otro modo, un ponerse en el orden del concepto. Se trata, según Roig, de sucesivos grados de desarrollo del *para sí*, ya que es una tarea permanente y dialéctica de enriquecimiento, que va promoviendo nuevos horizontes de autococonocimiento. Justamente porque se reconoce la historicidad propia, tanto del sujeto como del objeto del filosofar, quedan rechazadas todas aquellas teorías que de algún modo pretenden colocarse en el punto cero de la reflexión.

Otra experiencia de autorreconocimiento y autoafirmación es la que surge de los escritos martianos durante su estancia en Guatemala (1877-1878). Entre los apuntes de Martí, se encuentran un conjunto de fragmentos y de juicios relativos a la filosofía, que corresponden a la época en que fue catedrático en la Escuela Normal Central de Guatemala. A pesar de su brevedad, contienen todo un programa del quehacer filosófico, cuya vigencia llega hasta nuestros días. Vale el recuerdo de uno de los fragmentos –al que nos hemos referido más detenidamente en otro capítulo de este volumen–:

Puedo hacer dos libros: uno dando a entender que sé lo que han escrito los demás:

–placer a nadie útil, y no especial mío.

Otro, estudiándome a mí por mí, placer original e independiente. Redención mía por mí, que gustaría a los que quieran redimirse.

Prescindo, pues, de cuanto sé, y entro en mi Ser.

¿Que qué somos? ¿Que qué éramos? ¿Que qué podemos ser? (Martí, 1975, vol. 19, p. 360)

En efecto, la experiencia filosófica es portadora de singular riqueza y fecunda en posibilidades. No es solo un problema del conocimiento, sino que involucra también las dimensiones axiológica y estética. Conocimiento, valoración y goce se entreveran en ella, y se exterioriza en conceptos, pero no como meras palabras, sino como narración, como relato de sí de un sujeto –nunca singular– que ha sido atravesado y transformado –“redimido”, es decir “liberado”–, por la experiencia del filosofar.

Este programa filosófico esbozado por Martí exige una lectura crítica de la realidad, requiere un examen del pasado y del presente en vistas de su transformación, pero también un examen del examen, del propio y del ajeno:

Tenemos que para conocer es necesario examinar: que la fuente más creíble de verdad es nuestro propio examen; que el examen, medio seguro de conocer la aplicación de nuestra aptitud de conocer a la cosa cognoscible: [es] observación, –y el pensamiento sobre lo observado: reflexión– [...] ¿[Q]ué hemos de hacer para saber? Examinar con nuestro criterio el examen que ha hecho el criterio ajeno, o, lo que es más seguro, examinar por nosotros mismos. [...] Luego nosotros mismos somos el primer medio del conocimiento de las cosas, el medio natural de investigación, el medio natural filosófico. (*Id.*, pp. 362-364).

En este sentido cabe el ejercicio de la sospecha y la crítica: “La crítica no es la censura; es sencillamente y hasta en su acepción formal –en su etimología– es eso, el ejercicio del criterio” (*id.*, p. 366). Las nociones de examen propio y crítica dejan diseñado en el pensamiento de Martí un programa de Filosofía Crítica Latinoamericana.

Si ahora consideramos el desarrollo de la filosofía en nuestras escuelas y universidades, encontraremos una masa de producción teórica de escaso o nulo valor creativo, funcional a circunstancias determinadas. Esto no es razón para descalificar en bloque la producción académica. Antes bien, el problema no es tanto el ámbito –académico o no

académico— donde se propicia la práctica de pensamiento, sino el de su relación con la realidad y con su propia historia construida como referencia.

La dependencia económica y el colonialismo cultural marcan la cuestión de la identidad. Desde Andrés Bello en adelante, la mayoría de los intelectuales latinoamericanos han encarado la tarea de terminar con el colonialismo, el cual se reproduce a través de dos operaciones intelectuales: la incapacidad de construir el propio pensamiento como referencia y la reflexión mediatizada. Rojas Mix lo expresa de manera contundente: no se trata de dar la espalda al pensamiento universal, “debemos servirnos de él, pero no servir a”, “ver con ojos propios, no sólo lo nuestro, sino también lo impropio”, para evitar que “los árboles de la referencia ajena nos impidan ver el bosque de nuestro pensamiento”, “revisar el mundo y devolverlo latinoamericano como creación” (Rojas Mix, 1991, pp. 374 y 384). Para nuestro tiempo, como para el de Simón Rodríguez, el de Martí o de Mariátegui, la palabra de pase es “creación”.

Durante el siglo XX, y hasta el presente, la pregunta por la situación de nuestras naciones, renovó el potencial contenido en la idea de comienzos y recomienzos del filosofar, dando lugar a desarrollos diversos. Frente a los cambios globales y a la nueva faz del imperialismo, se impone un replanteo y renovación del quehacer filosófico, entre cuyas tareas ineludibles se cuentan:

- El problema del sujeto y la construcción de la identidad, una vez más las preguntas ¿qué somos?, ¿qué éramos?, ¿qué queremos ser?
- El hacerse cargo de la diferencia desde la que emerge nuestro filosofar, de sus condiciones de posibilidad, su especificidad y su potencialidad.
- El reconocimiento de las formas ensayísticas y narrativas propias de nuestra filosofía, es decir de los relatos a través de los cuales se articula la historia de

nuestras ideas, que implica también la crítica de las formas ideológicas.

- El examen de las tensiones antropológicas, epistemológicas, axiológicas y políticas implicadas en la tríada diversidad–integración–interculturalidad.
- La revisión crítica de los problemas de la formación filosófica y la filosofía de la educación, asumidos ambos como asuntos filosóficos.

Por cierto, no es un listado exhaustivo. En todo caso, se trata de tomar conciencia de la tarea de la filosofía dentro del sistema de conexiones de nuestra época, ya que la liberación y la integración de los pueblos latinoamericanos es un proceso histórico, social, político y culturalmente complejo, que exige tensar al máximo la cuerda de la creatividad. A dicho proceso, se suma la filosofía como una determinación histórica más.

Bibliografía

- Alberdi, J. B. (1955). *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837). Buenos Aires, Hachette.
- Alberdi, J. B. (1996). *Escritos de Juan Bautista Alberdi: el redactor de la ley*, Presentación y selección de textos por Oscar Terán. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Ardao, A. (1963). *Filosofía de lengua española*. Montevideo, Alfa.
- Ardao, A. (1980). *Génesis de la idea y el nombre América Latina*. Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Ministerio de la Secretaría de la Presidencia de la República de Venezuela.
- Ardao, A. (1991). *Romania y América Latina*. Montevideo, Biblioteca de Marcha, Universidad de la República.

- Ardao, A. (1992). *España en el origen del nombre América Latina*. Montevideo, Biblioteca de Marcha, Universidad de la República.
- Ardao, A. (1993). *América Latina y la latinidad*. México D.F., Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), UNAM, Colección "500 años después".
- Arpini, A. M. (1993). "El latinoamericanismo de los argentinos", en Roig, A. A.(comp.), *Argentina del 80 al 80. Balance social y cultural de un siglo*. México D.F., Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), UNAM.
- Arpini, A. M. (2010 a). "Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación", en *SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana*, n.º 6, año 6. Lima, Universidad Científica del Sur, pp. 125-150.
- Arpini, A. M. (2010 b). "Joseph-Anténor Firmin: vindicación de la raza negra y de la unión antillana", en: Arpini, A. y Jalif de Bertranou, C (eds.), (2010), *Diversidad e integración en Nuestra América*, volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*. Buenos Aires, Biblos, pp. 327-341.
- Arpini, A. M. (2010 c). "François Toussaint-Louverture y la independencia de Haití. Para una historia episódica del bicentenario", en: Arpini, A. y Jalif de Bertranou, C. (eds.), (2010), *Diversidad e integración en Nuestra América*, volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*. Buenos Aires, Biblos, pp. 27-44.
- Arpini, A. M. (2011). "Igualdad de razas e interpretación de la historia en un discurso del haitiano Joseph-Antenor Firmin", en: *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, año XIII, n.º 1, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, pp. 65-88.
- Arpini, A. M. y Jalif de Bertranou, C (eds.). (2010). *Diversidad e integración en Nuestra América*, volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*. Buenos Aires, Biblos.

- Bilbao, F. (1866), *Obras Completas*, editadas por Manuel Bilbao, Buenos Aires. Consultada el 15/01/2013 en *Proyecto Filosofía en Español*: <https://bit.ly/2Hyuqsl>.
- De Sousa Santos, B. (2003). *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, ILSA, Universidad Nacional de Colombia.
- De Oto, A. (2008). "Historia de la teoría. Crítica poscolonial y después", en: *Pasado por-venir. Revista de historia*, año 3, n.º 3, Trelew, Departamento de Historia, FHCS, UNPSJB, pp. 85-106.
- Díaz de Gamarra y Dávalos, J. B. (1947). "Errores del entendimiento humano", en *Tratados*, Edición y prólogo de José Gaos. México, UNAM.
- Foucault, M. (1999), *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales, volumen II*. Traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona, Paidós.
- Jalif de Bertranou, C. A. (2003). *Francisco Bilbao y la experiencia literaria de América. La propuesta de una filosofía americana*. Mendoza, Ediunc.
- Martí, J. (2005). *Nuestra América y otros escritos*, prólogo de Arturo Andrés Roig. Buenos Aires, El Andariego, Colección Leer Nuestra América.
- Martí, J. (1975), *Obras Completas*. La Habana, Editorial de Ciencia Sociales.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona, Gedisa.
- Olalla, M. (2010), "José María Torres Caicedo: sentido universalista del proyecto de unidad latinoamericana", en Arpini, A. y Jalif de Bertranou, C. (eds.), *Diversidad e integración en Nuestra América*, volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*, Buenos Aires, Biblos, pp. 267-280.
- Ossandón Buljevik, C. (2003), "Nuestra América", en: Salas Astrain, R. (coordinador académico), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, volumen II,

- Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 719-727.
- Ramaglia, D. (2010), "Juan Bautista Alberdi: los márgenes de la integración en el proyecto civilizatorio", en: Arpini, A. y Jalif de Bertranou, C. (eds.), (2010), *Diversidad e integración en Nuestra América*, volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*, Buenos Aires, Biblos, pp. 187-216.
- Ramos, J (1989), *Desencuentro de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. A. (1979). "Los ideales bolivarianos y la propuesta de una Universidad Latinoamericana Continental", en: *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, n.º 4, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM.
- Roig, A. A. (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme. (Segunda edición corregida y ampliada: Buenos Aires, Una ventana, 2009).
- Roig, A. A. (1993) *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza, Argentina, Ediunc. (Segunda edición corregida y aumentada, con el título *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires, Una Ventana, 2011).
- Roig, A. A. (2000), "Globalización y filosofía latinoamericana", en: Rico, A y Acosta, Y. (comps.), *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*. Montevideo, Nordan.
- Roig, A. A. (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza, Ediunc.
- Roig, A. A. (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires, El Andariego. [Primera edición: Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994].
- Roig, A. A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Segunda edición corregida y ampliada. Buenos Aires, Una Ventana.
- Roig, A. A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires, Una Ventana.

Rojas Mix, Miguel (1991), *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, Barcelona, Lumen.

Rojas Mix, M. (2009). "América Latina", en: Biagini, Hugo y Arturo Roig, *Diccionario del pensamiento alternativo* (Segunda Edición), Buenos Aires, Biblos, UNLa, pp. 36-38.

Torres Caicedo, J. M. (1882), *La América Anglosajona y la América Latina*, París, Imprimerie Nouvelle, en: Ardao, Arturo (1993), *Op. cit.*, pp. 146-152.

Ideas en la primera mitad del siglo XX

Del positivismo a la filosofía de la liberación

En su versión clásica, el positivismo fue un modo de comprender y de actuar sobre la realidad con bases en el conocimiento científico de la sociedad. En América Latina abarcó tanto a la filosofía como a la ciencia, la política, la economía, la ética y la estética. Presentó variaciones según los espacios en que se desarrolló, las preferencias de referentes europeos –Augusto Comte, Herbert Spencer, Charles Darwin, Ernesto Haeckel–, los usos que de ellos se hizo y las elaboraciones a las que dieron lugar. Aún con estos matices, quienes adscribieron al positivismo en América Latina tuvieron en común algunas tesis entre las que cabe señalar: el rechazo a la escolástica, el desplazamiento de la idea de Dios por la de Naturaleza, entendida como el conjunto de hechos regulados por leyes, susceptibles de ser sometidos a observación y experimentación, de modo tal que la ley natural se convirtió en la explicación de cualquier fenómeno físico, biológico, social o psicológico, hasta de la elaboración de una moral de base científica (v. gr. J. Ingenieros, *Hacia una moral sin dogmas*, 1917), y una comprensión de la libertad como cumplimiento de la ley (v. gr. G. Barreda, *Oración cívica*, 1967). El determinismo naturalista justificó en muchos casos manifestaciones racistas y explicaciones con base en el darwinismo social. Mientras pensadores como los hermanos Juan Enrique (1852-1927), Jorge (1854-1894) y Luis Lagarrigue (1864-1949) en Chile, Gabino Barreda (Puebla, 1819-Ciudad de México, 1881) en México fueron partidarios de un comtismo restaurador expresado en el lema “orden y progreso”; otros se

inclinaron por posiciones liberales, tuvieron su principal referente en Spencer y en el lema “orden político y libertad económica”. Entre estos se encontraron el chileno Valentín Letelier (Linares, 1852-Santiago, 1919), el mexicano Justo Sierra (Campeche, 1848-Madrid, 1912), el cubano Enrique José Varona (Camagüey, 1849-La Habana, 1933), el peruano Manuel González Prada (Lima, 1844-1918), el argentino Agustín Álvarez (Mendoza, 1857-Mar del Plata, 1914). No faltaron mujeres escritoras que difundieron las ideas positivistas, entre las que destacan las peruanas Mercedes Cabello (Moquegua, 1845-Lima, 1909) y Margarita Práxedes Muñoz (Lima, 1862?-1909). Por su parte, José Ingenieros (Palermo, 1877-Buenos Aires, 1925) elaboró una particular síntesis de darwinismo y socialismo, plasmada en su *Sociología argentina* (1913), donde se afirma que “la raza no es un factor abstracto: cada raza en función de su medio se traduce por costumbres e instituciones determinadas, cuyo exponente más inequívoco es una organización del trabajo humano reflejado en sus condiciones económicas” (Ingenieros, 1980, p. 31).

La valoración de la ciencia moderna y del correlativo progreso del bienestar social hizo del positivismo la corriente de ideas con mayor predicamento dentro de las élites ilustradas latinoamericanas. Hugo Biagini sostiene que “Salvo en el dominio de las cosmovisiones aborígenes, hasta la llegada del positivismo puede hablarse de un pensamiento entre especular y asimilativo, mientras que con la adopción de ese *ismo* empieza a producirse en ciertos países sudamericanos, considerables montos de innovación reflexiva” (Biagini, 2005, p. 788).

El siglo XX filosófico se abrió con el esfuerzo de superación del positivismo que había prevalecido en las últimas décadas del siglo anterior, fungiendo como medio intelectual, político y pedagógico de progreso y advenimiento a la modernidad. Bajo la impronta de ideas positivas se dinamizó el abandono del régimen colonial y el tránsito hacia una situación de “capitalismo periférico”, especialmente en

aquellos países donde la economía fue organizada por sectores sociales emergentes que fueron exitosos en su capacidad de responder a las demandas de productos primarios en el mercado mundial. Sin embargo, ese proyecto modernizador no terminó de cuajar y el positivismo dejó ver sus limitaciones para dar cuenta de procesos históricos, sociales, políticos y culturales emergentes en las primeras décadas del siglo XX.

En el ámbito de las ideas suele utilizarse la expresión “reacción antipositivista” para designar “a la batalla que, hacia fines del siglo XIX, comenzaron a librar una gran variedad de corrientes y tendencias contra ese poderoso enemigo común que estuvo encarnado por el naturalismo y el cientificismo” (Biagini, 2005, p. 792); batalla que se dio en el marco de un estilo de modernización que no representó una ruptura con el modelo anterior, basado en el “pacto neocolonial”. Antes bien, dicho modelo se afirmó conforme se modificaba de manera favorable a la metrópoli, añadiendo a la dependencia mercantil, la financiera; al mismo tiempo que se esbozaron, con diversos grados de intensidad según las regiones, formas de dependencia política y militar. Desde el punto de vista socio-político interno, se dio la emergencia de los sectores medios y trabajadores, los inicios de la democratización y de las políticas sociales (salud, educación). Los desajustes estructurales ocasionaron nuevas situaciones de injusticia social y recrudecieron aquellas que se arrastraban desde la colonia, las cuales no pasaron inadvertidas y fueron denunciadas desde posiciones alternativas. El texto del peruano José Carlos Mariátegui (Lima, 1895-1930) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) constituye un caso paradigmático de tales denuncias, como veremos más adelante.

Algunos acontecimientos mundiales –la Primera Guerra Mundial, la Revolución rusa– y latinoamericanos –el desenlace de la guerra hispano-cubana-norteamericana, que significó la expulsión de España y el fin del colonialismo clásico, al mismo tiempo que desembozó las pre-

tensiones expansionistas norteamericanas, la Revolución mexicana, la Reforma Universitaria– ofrecieron contexto al movimiento de reacción antipositivista, contribuyeron a poner en tela de juicio la creencia en el progreso material, gradual y pacífico de la humanidad, y permitieron comprender las variaciones que presentó en diferentes países. Así, mientras en México la reacción antipositivista expresó una ruptura violenta con el régimen precedente, en países como Brasil y Uruguay, se produjo una “superación” gradual de las tesis positivistas, en tanto que en Argentina la superación fue impulsada por cierta insatisfacción y escepticismo respecto de ellas.

Entre los rasgos que caracterizaron al antipositivismo pueden señalarse: la revalorización de la metafísica, la religiosidad, el espíritu y la conciencia; la diferenciación entre filosofía y ciencia, entre naturaleza y sociedad; la humanización de la experiencia y del universo; el rescate del desinterés y la heroicidad en las acciones humanas. Se retomaron categorías como: vida, espontaneidad, totalidad (frente al mecanicismo, el análisis y la descomposición), libertad y temporalidad (en cuanto posibilidades creadoras y de reconocimiento de múltiples dimensiones del tiempo).

Puede considerarse el *Ariel* del uruguayo José Enrique Rodó (Montevideo, 1971-Palermo, Italia, 1917), publicado en 1900, como intento de explicación del fracaso de la empresa positivista, de su insuficiente adecuación a las circunstancias iberoamericanas, y de la posibilidad de intentar una vía alternativa. En efecto, en la atmósfera política e intelectual generada a partir de los acontecimientos de la Guerra de Cuba (1898), la agresión de Estados Unidos sobre el Caribe y el Pacífico, al mismo tiempo que se produce un reordenamiento del poder mundial definitivamente evidenciado con el estallido de la Primera Guerra Mundial –de la que Rodó fue testigo en Europa-. En este contexto, decimos, el texto del uruguayo constituyó un ícono de enfrentamiento a la *nordomanía* utilitaria y al desmedido crecimiento material, al mismo tiempo que anunció un porvenir

venturoso a la juventud iberoamericana. Aunque Rodó no fue propiamente un filósofo, su obra, impregnada de esteticismo, eticismo, latinismo y americanismo, contiene una filosofía que en *Ariel* alcanza formulación como lo que Hegel llamó “pensamiento de su tiempo”. Se trataba, según muestra Yamandú Acosta, de un mensaje de idealismo práctico dirigido a los sectores letrados de América Latina, que traduce necesidades y expectativas vigentes críticamente tensadas en relación con la realidad dada (Acosta, 2005).

Ariel, junto a “Nuestra América” (1891) de José Martí, han sido señalados por Leonardo Tovar González (2009) como textos representativos de la “fundación latinoamericanista” de nuestra filosofía. Por su parte, Leopoldo Zea (1978) suma ambos textos a los escritos de José Vasconcelos, *La raza cósmica* (1925); de César Zumeta, *Continente enfermo* (1899); de Manuel González Prada, *Horas de lucha* (1908); de Alfonso Reyes, *Visión de Anahuac* (1917), *Última Tule* (1942), y de Manuel Ugarte, *Porvenir de América española* (1901), *La Patria Grande* (1924), entre otros, considerándolos expresión de un proyecto generacional que reclamó la vuelta a la realidad y a la historia propia. Proyecto que identifica como “asuntivo”, en la medida que buscó transformar un pasado y una realidad supuestamente negativos, a través de un mestizaje cultural capaz de sintetizar los valores del conquistador y del conquistado, originando una nueva cultura.

También Francisco Miró-Quesada Cantuarias (1974) sostiene que desde las primeras décadas del siglo XX se gestó un movimiento filosófico preocupado por pensar de manera auténtica, al que denomina “generación de los forjadores”. Esta se diferencia de la generación anterior -de “los patriarcas”- porque encaró la actividad filosófica como tarea organizada, como intento de repensar las ideas y los sistemas del pensamiento occidental clásico y moderno, contribuyendo a la marcha de nuestro pensamiento con aportes personales. A ella perteneció el grupo de filósofos que Francisco Romero denomina “los fundadores”, entre los que se encuentran el cubano Enrique José Varona (Cama-

güey, 1849-La Habana, 1933), los peruanos Alejandro Deus-tua (Huancayo, 1849-Lima, 1945) y Francisco García Calde-rón (Valparaíso, 1883-Lima, 1953), los mexicanos Antonio Caso (México D.F., 1883-1946) y José Vasconcelos (Oaxaca, 1882-Ciudad de México, 1959), el chileno Enrique Molina Garmendia (La Serena, 1871-Concepción 1964), los uru-guayos José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira (Montevi-deo, 1872-1958), el brasilero Silvio Romero (Vila de Iagarto, 1851-Río de Janeiro, 1914) y los argentinos Alejandro Korn (Buenos Aires, 1860 – La Plata, 1936) y Coriolano Alberini (Milán, 1886-Buenos Aires, 1960), entre otros.

Los autores mencionados emprendieron la tarea de pensar la propia realidad con afán de autenticidad y en oposición al positivismo, construyeron sus propias posicio-nes teóricas con impronta esteticista, voluntarista y emo-tivista, abrevando en diferentes fuentes de la filosofía uni-versal: el krausismo (K. Krause, E. Ahrens, G. Tiberghien), la fenomenología (E. Husserl, M. Scheler), el vitalismo (A. Schopenhauer, F. Nietzsche, H. Bergson, O. Spengler, M. de Unamuno, J. Ortega y Gasset), el pragmatismo (W. James, J. Dewey), el neokantismo y el neohegelianismo (B. Croce, G. Gentile), el neotomismo (J. Maritain), el marxismo y el existencialismo (M. Heidegger, J-P. Sartre).

A título de ejemplos cabe mencionar la labor de quienes en México se nuclearon en torno al Ateneo de la Juventud, fundado en 1909, con el propósito de debatir asuntos de la cultura y el arte, en vigorosa oposición al determinismo y mecanicismo promovido desde el gobierno por Porfirio Díaz y el partido de los “científicos”. Entre ellos, José Vasconcelos denunciaba el doble pecado de los positivistas hispanoamericanos que aceptaban como filosofía auténtica a una disciplina que solo fungía como auxiliar del proceso histórico del porfiriato y, de ese modo, favorecían la expan-sión del imperialismo anglosajón.

No podemos eximirnos –decía– de ir definiendo una filoso-fía, es decir una manera renovada y sincera de contemplar

el universo. De tal inevitable contemplación habrá de ir surgiendo, primero, el razonamiento que formula su metafísica; después, la práctica inspirada que consagra las leyes de la moral y enseguida la mística, en cuyo seno profundo germina el arte y se orienta la voluntad. Conviene precavernos, es claro, del peligro de formular un nacionalismo filosófico en vez de filosofar con los tesoros de la experiencia nacional. (Vasconcelos, 1932).

Otra acometida contra el positivismo se gestó en la Argentina, desde la ciudad de La Plata, cuya universidad había sido fundada en 1897 bajo un modelo de renovación académica. Hugo Biagini (2005) ha señalado que en ese espacio “se dieron cita algunas de las mejores plumas del antipositivismo continental”, las cuales tuvieron como vehículo de expresión la revista *Valoraciones*, que circuló entre setiembre de 1923 y abril de 1928 como órgano del grupo universitario Renovación, enmarcado en el movimiento de la Reforma Universitaria de 1918. Aunque su lugar de emergencia fue la provincia argentina de Córdoba, el movimiento de la Reforma Universitaria adquirió alcance americanista y considerable protagonismo juvenil, movilizado por un heterogéneo trasfondo ideológico en que prevalecen concepciones idealistas y espiritualistas. Por esta razón, dicho movimiento resulta asociado con la pugna antipositivista. En esa atmósfera universitaria platense, Alejandro Korn vaticina que el positivismo se encuentra en su etapa final de descomposición crítica y escéptica. La superación del positivismo requería, según su propuesta, remover el principio mecanicista que, al suprimir la libertad, suprimía la condición de la ética. La ciencia es insuficiente si no está subordinada a la ética y la identificación de lo bueno con lo útil justifica todos los egoísmos. “No somos la gota de agua obediente a la ley del declive, sino la energía, la voluntad soberana que rige el torrente. Si queremos un mundo mejor, lo crearemos” (Korn, 1944).

Con relación a la presencia del krausismo cabe señalar que se trató de una corriente de pensamiento que se

desarrolló durante la segunda mitad del siglo XIX y alcanzó hasta la tercera década del siglo XX. En el Río de la Plata formó parte de lo que Ardao denominó el “período espiritualista”; denominación que podría hacerse extensiva al resto de América Latina, si se tienen en cuenta ejemplos como la vigencia en Cuba de la obra del erudito Antonio Bachiller y Morales (La Habana, 1912-1889), o la labor desarrollada en Perú por Alejandro Deustua (Huancayo, 1849-Lima, 1945) a través de sus estudios de estética, ética, cultura y educación nacional. Si bien, por la expansión del positivismo fue perdiendo fuerza hacia finales del siglo XIX. En unos casos permaneció como corriente subterránea en tensión con el positivismo dominante y en otros alumbró una peculiar síntesis krausopositivista, tal como se expresó, entre otros, en la obra del puertorriqueño Eugenio María de Hostos (Mayegüez, 1839-Santo Domingo, 1903), quien fue autor de *Tratado de Sociología* (1904), que marcó la fase fundacional de la ciencia social latinoamericana, de *Tratado de Moral* y de *Lecciones de Derecho Constitucional*, además de numerosos ensayos sobre temas del Caribe y Suramérica, y cuestiones de educación y didáctica, en los que se advierten las notas características del krausopositivismo: el esfuerzo por conjugar filosóficamente el idealismo y el positivismo, mediante la articulación del método especulativo y el experimental, cuidándose de los excesos del idealismo, sin renunciar a la elaboración de una metafísica inductiva, que permitiera una concepción del mundo unitaria y una reflexión práctica que aspiraba a la transformación de la sociedad (cf. Arpini, 2007). También se inscribe en esta corriente de pensamiento la obra y la experiencia pedagógica del argentino Carlos Norberto Vergara (Mendoza, 1859 – 1929) (cf. Alvarado, 2011).

Igualmente importante fue la impronta del krausismo jurídico, especialmente a través del más importante discípulo de Krause, Enrique Ahrens, cuyo libro *Curso de Derecho Natural* era frecuentado en los centros de estudio del Derecho en diversos puntos de América Latina. Un ejemplo de

ello se encuentra en los análisis jurídicos realizados desde la perspectiva del racionalismo armónico por Julián Barraquero (Mendoza, 1856-1935), para quien el sistema republicano consiste en el gobierno de la sociedad por sí misma, de modo que la verdadera representación comprende a todas las partes del organismo social, a la vez que propende a una interpretación orgánica –no meramente mecanicista– de la división de poderes, con el propósito de alcanzar los fines de la vida humana (cf. Roig, 2006). Estas doctrinas sirvieron de trasfondo ideológico del movimiento yrigoyenista argentino.

Un comentario especial merece la labor desarrollada desde Perú por José Carlos Mariátegui (Lima, 1895-1930), quien formó parte de un sector de la intelectualidad que, entre 1920 y 1930, encarnó los problemas de la sociedad y la historia con actitud renovada, insertando el materialismo en el repertorio doctrinario de su país y de América Latina. A través de sus escritos y de su actividad política buscó transformar la realidad peruana, mediante la incorporación del indio y el reconocimiento de sus derechos económicos, políticos y culturales. Así se aprecia en su escrito más importante *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) y en los artículos publicados en la sección “Peruanicemos el Perú” de la revista *Mundial*, orientados a la prosecución de un socialismo indoamericano. No fue Mariátegui el único que antes de 1930 introdujo el marxismo para el análisis de la realidad social y política latinoamericana; entre otros, cabe mencionar al chileno Luis Emilio Recabarren (Valparaíso, 1876-Santiago, 1924), al argentino Aníbal Ponce (Buenos Aires, 1898-México, 1939), al dominicano Juan Bosch (Concepción de la Vega, 1909-Santo Domingo, 2001), cuyo pensamiento ha sido caracterizado como “marxismo criollo”, y a los cubanos Julio Antonio Mella (La Habana, 1903-México, 1929) y Juan Marinello (Jicotea, 1898-La Habana, 1977). La obra de éste último es considerara como ejemplo de articulación entre el pensamiento martiano y las concepciones marxistas.

Entre quienes se han ocupado del desarrollo de la filosofía latinoamericana del siglo XX, prevalece la opinión de que es posible identificar dos tendencias: por una parte, los que piensan que los temas a tratar son los clásicos de la filosofía occidental y su puesta al día; por otra parte, quienes consideran que sin menoscabo de la filosofía occidental, nuestra filosofía tiene como tema propio, aunque no exclusivo, el acontecer dramático de la realidad latinoamericana (cf. Villegas, 1963). Ello ha ocasionado no pocos debates acerca de si se trata de hacer filosofía *en* o *de* América Latina. Esta tensión ha recorrido buena parte del quehacer filosófico entre nosotros, especialmente en el período del que nos ocupamos, el cual se extiende, con variaciones nacionales, desde principios del siglo XX, hasta la primera mitad de la década de los 70.

La búsqueda de autenticidad, en unos casos fue entendida como esfuerzo de pensar genuinamente desde nuestra América los temas de la filosofía universal, y en otros casos se comprendió como reflexión acerca de los problemas de nuestra propia cultura e historia. El controvertido concepto de “normalización filosófica”, acuñado por Francisco Romero (1952), recoge la primera interpretación, mientras que la segunda se desarrolla paralelamente hasta dominar la escena a partir del debate plasmado en las obras de Augusto Salazar Bondy, entre ellas, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), y Leopoldo Zea *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969), a que nos referimos más adelante.

A diferencia de la escolástica, que divulgó una cosmovisión acorde con los intereses metropolitanos, y del positivismo, que fue mayormente expresión de sectores dominantes y se constituyó como filosofía oficial de las políticas públicas de educación, saneamiento y criminología. Los fundadores comprendieron que la filosofía no podía ser impuesta como un dogma religioso o laico, de ahí la apertura a la libertad de información, recepción y adopción de ideas de las más dispares corrientes filosóficas. Se nutrieron

del vitalismo de Henri Bergson, y de otros filósofos con ideas afines como Émile Boutroux, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, William James. También acogieron el “retorno a Kant” a través de la lectura de la *Crítica de la razón pura*, traducida por el cubano José del Perojo (Santiago de Cuba, 1850-Madrid, 1908). Acerca de la importancia de la lectura de Kant, ha dicho Antonio Caso que “nos extirpó las cataratas de los ojos, rompió nuestra virginidad filosófica y nos puso ante las ideas del siglo, apercebidos de la batalla del pensamiento, con la recia armadura de su crítica” (Caso, 1943). Todo ello contribuyó a la configuración de un peculiar humanismo que favoreció el cultivo de las humanidades clásicas -v. gr. Rodó y Vasconcelos-, y puso en crisis los ideales de la política y la pedagogía positiva al rescatar la vida humana del determinismo natural -v. gr. Alejandro Korn y su concepto de “libertad creadora”-. Según la interpretación de Francisco Romero (1952), la labor de los fundadores abrió paso a la “normalidad filosófica”, es decir, al ejercicio de la filosofía como función ordinaria, junto a otras manifestaciones de la cultura, por parte de profesionales que vocacionalmente se preparan para dicha labor en instituciones específicas, leen a los clásicos en sus lenguas originarias y los traducen con fines pedagógicos, dan a conocer su actividad a través de publicaciones y eventos especializados.

Las nuevas orientaciones del pensamiento, espiritualismo, vitalismo, idealismo, nihilismo, animaron polémicas que en muchos casos se entendieron como rupturas respecto del pasado positivista. Sin embargo, como ha señalado Berta Perelstein (1952), para el caso argentino –que puede aplicarse a América Latina en general–, consideradas como etapas en el desenvolvimiento de una misma burguesía liberal, esas diferencias, aunque significativas, resultan superficiales en relación con la estructura social vigente.

Si bien el paso del positivismo a las orientaciones de pensamiento que le sucedieron y las consideraciones acerca del papel que jugaron los representantes de la generación

de los fundadores en el proceso de institucionalización y “normalización” de la filosofía han ocupado el centro de la escena en la mayoría de las revisiones panorámicas de nuestro pasado filosófico, existen otras dimensiones del filosofar de nuestra América que, a nuestro juicio, merecen ser especialmente consideradas en relación con los criterios de originalidad y autenticidad. Nos referimos, por un lado, a los esfuerzos por reconstruir el propio pasado filosófico, que alumbró el campo de trabajo de la historia de las ideas latinoamericanas; por otro lado, al despertar de la preocupación por la cuestión colonial, especialmente entre los pensadores del Caribe, y finalmente, al surgimiento del complejo movimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación.

En cuanto a lo primero, Arturo Roig (1977) ha señalado que a diferencia de una historiografía de tipo tradicional, que se ocupa del estudio de los sistemas o corrientes de pensamiento como si estos estuvieran movidos por una especie de dialéctica autónoma –según se ha cultivado la historia de la filosofía en las universidades–, la historia de las ideas latinoamericanas, cuya práctica se ha consolidado entre nosotros desde los años 40 aproximadamente, no es ajena a una cierta intencionalidad surgida de la inquietud por una filosofía de la nacionalidad o de la americanidad hecha desde alguna de sus nacionalidades. De ello dan cuenta las obras de Leopoldo Zea, *El positivismo en México* (1943-1944); *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), de Arturo Ardao; *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950); *Batlle y Ordoñez y el positivismo filosófico* (1951), de Augusto Salazar Bondy; *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965), de Arturo Andrés Roig; *Los krausistas argentinos* (1969); *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972), y *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977). En otros casos se ha dado como una especie de filosofía de la cultura, tal como se anticipa en escritos de José Ingenieros, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina* (1914) y de Alejandro Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*

(1936), también en el libro de João Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en Brasil* (1957) donde las ideas son ocasión de alcanzar una caracterización cultural del pueblo brasileño. En trabajos como los de Francisco Miró-Quesada Cantuarias, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974) y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981) se avanza sobre una caracterización y periodización del discurso filosófico latinoamericano. Tampoco ha faltado una reflexión conectada con la filosofía política, como en el caso de Abelardo Villegas en su libro *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* (1972). Con todas sus variantes, la historia de las ideas se ha construido como una “imprescindible forma de autoconocimiento” (Roig, 1983, p. 153), que busca trascender los marcos del nacionalismo para enfocar la realidad latinoamericana como una forma de saber integrador heredero del mensaje bolivariano.

La constitución de la historia de las ideas se opera en el continente en la década de los 40, en el contexto de movimientos políticos de sentido nacional y popular como fueron la primera etapa de la Revolución mexicana y la emergencia del yrigoyenismo en Argentina. Se configuró como disciplina histórico-filosófica bajo la invocación del historicismo que, según ha señalado Ardao (1963), se caracteriza por la conexión del pensamiento con las estructuras espaciotemporales que lo encuadran. Cabe sin embargo rastrear antecedentes desde los siglos XVIII –en las polémicas de Eugenio Espejo contra el probabilismo– y XIX –con las disputas de Alberdi contra los ideólogos, con quienes también debatió el venezolano Fermín del Toro, así como en la célebre discusión del cubano José de la Luz y Caballero contra los escritores eclécticos–. Factores que favorecieron el desarrollo de la disciplina fueron por una parte la “normalización” de los estudios filosóficos¹ en

¹ La “normalización” de los estudios filosóficos tuvo su faceta positiva en cuanto permitió el ejercicio regular de la filosofía en la institución universitaria, pero tuvo también su costado negativo en cuanto propendió al acade-

espacios universitarios y la creación de instituciones específicas como el Colegio de México, el Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, el Instituto de Filosofía de la UBA, el Centro de Estudios Latinoamericano Rómulo Gallegos, El Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, y el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo, entre otros.

Cabe recordar la labor desarrollada por José Gaos (Gijón, 1900-México D.F., 1969) desde los Seminarios que comenzó a dictar en 1940 y que plasmó en su obra *En torno a la Filosofía mexicana* (1952), donde afirma que historiar las ideas es posible no en el sentido de las ideas abstractas, sino en el sentido de las efectivas ideas inmersas en el dinamismo de las acciones y reacciones de los hombres y de las comunidades en sus circunstancias. Ello conllevó un abandono del esencialismo y una radicalización de la historicidad de las ideas y de los sujetos que las sostienen. El filósofo transterrado aportó elementos teóricos y metodológicos para una renovación del estudio de las ideas: concibió el análisis de ellas como un diálogo entre sujetos diferentes, el autor y el lector, cada uno a partir de su propia circunstancia; señaló el fenómeno de la mediación como un procesos por el cual un sujeto histórico objetiva el mundo y lo expresa a través de palabras, que en el campo de la filosofía son las categorías; caracterizó la “comprensión conjetural” como una hermenéutica de los textos que admite ambigüedades y equívocos, en virtud de diversas circunstancias, al mismo tiempo que reconoció múltiples interpretaciones, superando la clausura del texto impuesta por la hermenéutica clásica (Arpini, 2003, p. 72).

El trabajo realizado durante buena parte del siglo XX por filósofos e historiadores de diversas procedencias nacionales, que colocan en el centro de las preocupaciones

micismo y a la exposición doctrinaria de las ideas, dejando de lado la función social de las mismas.

la más vasta realidad continental, ha permitido caracterizar a la historia de las ideas como un tipo de historiografía en la que interesan las ideas de un sujeto sobre sí mismo y su propia realidad socio-histórica, de modo que “se trata de las ideas de un sujeto que se implica como fundamental objeto de estudio” (Roig, 1983, p. 160).

Un momento particularmente intenso en el desarrollo de nuestra historia de las ideas estuvo marcado por la polémica suscitada a partir de la publicación del libro de Augusto Salazar Bondy (Lima, 1925-1974), *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). Allí, sin negar que pudiera existir en el futuro, el autor sostiene que “no hay hasta hoy un pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia sabia doctrinaria”, aun cuando puedan reconocerse rasgos peculiares en tal filosofar. La inautenticidad obedece al hecho de que el filósofo construye una imagen de sí mismo y del mundo mixtificada, ilusoria y episódica, motivada por proyectos existenciales que no son propios. De modo que la producción filosófica es una manifestación más de la cultura de la dominación, es decir de la situación estructural de subdesarrollo, dependencia y dominación en que se encuentran las sociedades latinoamericanas desde la colonia. Del ejercicio filosófico cabe esperar que profundice su función crítica y que la filosofía se convierta en “mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro”.

Entre las reacciones provocadas por las tesis de Salazar, se destaca la de Leopoldo Zea (Ciudad de México, 1912-2004), quien elabora su respuesta en *Filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Afirma que la existencia de una filosofía americana depende de que exista una cultura americana y aun cuando esta haya sido hasta el presente imitación y adaptación de la cultura europea, al sobrevenir la crisis de Europa como consecuencia de las guerras mundiales y de los movimientos de liberación acaecidos en el tercer mundo, aquel sentido de inferioridad se trueca en reconocimiento de la propia diferencia. De modo

que aquello que había sido considerado como “mala copia” constituye, en realidad, la forma propia en que nuestros pensadores han interpretado, utilizado y adaptado las ideas europeas a la circunstancia americana. Llamamos la atención acerca de los títulos de las obras de Salazar Bondy y Leopoldo Zea respectivamente: el del primero es una pregunta –propia de una actitud filosófica problematizadora–, que alude a la filosofía *de* –no *en*– “Nuestra América”. Esta denominación hace referencia al célebre texto de José Martí, donde, entre otras muchas cosas importantes, el cubano afirma que “crear es la palabra de pase de nuestro tiempo”. Por su parte, el título de Zea habla de filosofía americana y afirma con intención performativa que se practica *sin más*.

Aun cuando el problema de la originalidad y autenticidad de nuestra filosofía no queda saldado con las reflexiones de ambos pensadores, el solo hecho de haber suscitado una polémica permitió abrir nuevas posibilidades a la historia de las ideas para avanzar más allá de lo que permitían los marcos teóricos y metodológicos del historicismo y el circunstancialismo. Desde el punto de vista metodológico, la incorporación de elementos provenientes de la filosofía analítica y del lenguaje abrió las puertas para explorar las ricas posibilidades instrumentales de la lingüística, la teoría del texto y la semiótica. El haber asumido la problemática de la dependencia permitió colocar sobre reales bases materiales, históricas y socio-económicas, el tratamiento de las ideas, recogiendo los aportes de la teoría crítica de las ideologías y los desarrollos acerca de la crisis de la moderna subjetividad. Al mismo tiempo que se vio la necesidad de trascender los marcos académicos dentro de los cuales se cultivaba tradicionalmente la historia de las ideas y la conveniencia de no circunscribirla exclusivamente al ámbito de lo filosófico, reconociendo que las ideas no son más que el producto expresado de una praxis histórica previa (cf. Arpini, 2003). La tarea de llevar adelante una ampliación teórico-metodológica que diera renovado impulso a la historia de las ideas ha sido fecundada por Arturo Andrés Roig

y plasmada en obras como *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano* (1984), *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (1993), entre otras.

En cuanto al despertar de la cuestión colonial, en una revisión necesariamente incompleta, no es posible dejar de mencionar las expresiones del pensamiento afroamericano, cuyos antecedentes se remontan a la etapa colonial. Con relación al período que aquí nos ocupa, comenzamos por mencionar la publicación en 1885 del tratado *De la igualdad de las razas humanas*, del haitiano Joseph-Anténor Firmin (Cap-Haïtien, 1850-Saint Thomas, 1911). Dicho libro fue una respuesta al del Conde de Gobineau, *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, que fuera reeditado en 1884 como una forma de convalidación de la ideología racista que dominó en la Conferencia de Berlín, reunida en ese mismo año, con el propósito de tratar cuestiones comerciales y territoriales sobre el reparto de África y asegurar el equilibrio del poder colonial. A través de una original interpretación de la historia y de la civilización, el haitiano mostró la participación activa de la raza negra en la evolución social de los pueblos civilizados. Ejemplo de ello fue el gesto de Pétion de poner a disposición de Bolívar armas, hombres y todo lo necesario para llevar adelante la gesta independentista (cf. Arpini, 2010).

La obra de Firmin, junto a la de Luis Joseph Janvier (Port-au-Prince, 1855-París, 1911) y Hannibal Price (Jamel, 1841-Baltimore, 1893) constituyen las raíces de un movimiento intelectual de desalienación, rehabilitación y autoafirmación de las culturas afroamericanas. Una manifestación pública del mismo tuvo lugar en Francia, en el período de entre guerras, con la publicación del panfleto *Légitime Défense* (1932), redactado por estudiantes procedentes de la Martinica –Etienne Lero (Lamentin, 1909-París, 1929) y René Menil (Gros-Morne, 1907-2004)– en oposición al “mundo capitalista, cristiano, burgués

y contra la opresión colonial y el racismo". Dos años más tarde se publicó, también desde París, la revista *L' Etudiant Noir*, en la que Aime Césaire (Basse-Pointe, 1913-Fort-de-France, 2008), Léopold Sédar Senghor (Joal-Fadiouth, 1906-Verson, 2001) y Léon-Gontran Damas (Cayena, 1912-Washington, 1978) afirman que "los jóvenes negros de hoy no quieren ni esclavitud ni asimilación. Ellos quieren emancipación". Surgió así el movimiento de la "negritud", término utilizado por Aimé Césaire en *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) como expresión estética y política de la experiencia de la diáspora africana producida desde los inicios de la modernidad por la trata de esclavos. Césaire desplegó aguda crítica sobre el discurso racista europeo acerca de los africanos y de las sociedades coloniales. En *Discurso sobre el colonialismo* (1955) denunció las tácticas de dominación colonial y reclamó el derecho de un decir negro no alienado en la sociedad colonial. Este texto, junto a *Piel negra, máscaras blancas* de Franz Fanon (Fort-de-France, 1925-Nueva York, 1961) resumen "cierto atascamiento de la historia", producido por el universalismo abstracto en que queda atrapada la teoría europea, incluso en sus vertientes más críticas –como en el caso de Jean-Paul Sartre–, al despojarse de sus condiciones epistémicas de enunciación. Desde la memoria de la esclavitud, marcada en su propio cuerpo, Césaire afirma un universalismo concreto con capacidad de producir una ruptura, poética y política, con el orden colonial y con el orden moderno de la representación de la historia como proceso civilizatorio. Dicha ruptura, señala Alejandro De Oto, se expresa en la carta que escribió a René Depestre (Jacmel, 1926), "Le verbe «marronner»" ("El verbo «cimarronear»"), convocando a resistir el orden poético clásico y expresarse libremente por fuera de los formalismos (cf. De Oto, 2011).

Otro importante movimiento filosófico se produce en nuestra América entrada la segunda mitad del siglo XX. Se gesta durante los años 60 y alcanza mayor expresión pública durante los 70. Se trata de la emergencia de la Filosofía

Latinoamericana de la Liberación. Algunas interpretaciones poco matizadas consideran a este movimiento como un desprendimiento de la Teología de la Liberación, cuyo hito significativo es la publicación del libro del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez en 1971. Sin embargo, el movimiento comenzó a gestarse con anterioridad a esa fecha y es necesario reconstruir en su diversidad el conjunto de voces, muchas veces en disputa, que entonces se expresaron y que se volcaron especialmente en publicaciones colectivas –libros y revistas–, aunque también se editaron textos completos en formato de libro de algunos autores que animaron el debate².

La Filosofía de la liberación tuvo un espacio de emergencia en Argentina, a partir de las discusiones que se dieron en el marco de las “Semanas Académicas” de San Miguel (provincia de Buenos Aires), acerca de los problemas de la dependencia económica, social, política y cultural de los pueblos de América Latina, el análisis de las posibles alternativas de liberación y, más específicamente, el rol que la filosofía desempeña -o debiera desempeñar- en relación con el diagnóstico de la situación y sus proyecciones. Dichas reuniones fueron organizadas anualmente por la Universidad del Salvador de los Jesuitas entre 1970 y 1975. Los

² Entre las publicaciones colectivas se destacan la Revista *Nuevo Mundo*, los volúmenes 28 y 29 de la revista *Stromata*, de los años 1972 y 1973 respectivamente, así como en el volumen *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, Bonum, 1973). En 1975 aparecieron los dos primeros volúmenes de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. En ese mismo año, se publicó otro libro colectivo con el título *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana* (Buenos Aires, García Cambeiro, 1975). Algunas obras individuales de esta época son las de Arturo Roig, *Los krausistas argentinos* (Puebla, Cajica, 1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Puebla, Cajica, 1972); de Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, volúmenes I y II (Buenos Aires, Siglo XXI, 1973), *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca, Sígueme, 1974); de Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América Latina* (Buenos Aires, ICA, 1973); de Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca, Sígueme, 1976), y de Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos* (Buenos Aires, Castañeda, 1978), entre otras.

debates concitaron el interés de jóvenes profesores universitarios deseosos de transformaciones sociales y políticas, como así también de una renovación de las prácticas académicas, en particular, de las formas en que se entendía el cultivo y la enseñanza de la filosofía. Tales inquietudes tomaron estado público en 1971, en el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Alta Gracia, Córdoba. Hay que señalar, sin embargo, que interrogantes acerca de la existencia y el carácter normativo de una filosofía propia latinoamericana, así como de su función social, crítica y liberadora, el tratamiento de la cuestión de las ideologías, de los vínculos de la filosofía con la Teología de la liberación y con la Teoría de la dependencia -surgida en el ámbito de los estudios económicos y sociales-, entre otras cuestiones, venían desarrollándose en diversos centros académicos y grupos de estudio independientes, tanto en Argentina como en otros lugares de América Latina, durante la década de los 60, aún antes de la primera reunión de San Miguel. De modo que si bien pueden señalarse esos encuentros como momento de confluencia y disparador del movimiento, este venía gestándose con anterioridad no solo en el ámbito nacional sino latinoamericano.

Toda esta movilización de ideas tuvo lugar en el contexto nacional del gobierno de facto de la autodenominada “Revolución Argentina”, que accedió al poder mediante el golpe militar de 1966. Con el trasfondo del orden mundial bipolar, adhirió a la “Doctrina de la Seguridad Nacional”, fundada en la hipótesis de la guerra interna permanente con el fin de defender las “fronteras ideológicas” que separaban a los partidarios del “bloque occidental y cristiano” de los adherentes al “mundo comunista”. Mientras que en el contexto internacional se percibe el quiebre de la llamada “edad de oro del capitalismo”, por la crisis del petróleo y de la convertibilidad del dólar al patrón oro, que derivó en una nueva división internacional de trabajo. Todo ello en medio de transformaciones en el mapa político mundial, entre cuyos emergentes cabe señalar la Revolución

cubana, iniciada el 1 de enero de 1959, la guerra de Vietnam (1955-1975), la revolución cultural de la China comunista (1866), el asesinato del “Che” (1967), la Primavera de Praga (1968), la rebelión estudiantil de Francia (mayo de 1968) y sus repercusiones internacionales, y la llegada al gobierno socialista de Salvador Allende en Chile (1970)³.

A pesar de su denominación genérica, la Filosofía Latinoamericana de la Liberación no constituyó un conjunto homogéneo y orgánico de pensamiento. Desde sus orígenes presentó importantes diferencias que alentaron debates internos, atravesados por motivaciones y prácticas teóricas diversas, vinculadas a la militancia política y/o académica, que resultaron en posiciones bien diferenciadas entre sus participantes en la etapa inicial. Así lo ha señalado Horacio Cerutti Guldberg en *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983), donde realiza un detenido examen y sistematización de la diversidad de posicionamientos que se dieron, tomando como eje de análisis las formas de legitimación y/o crítica del discurso populista. Existen también otras diferencias de no poca monta tales como la interpretación del concepto mismo de liberación, así como el sentido y función de una filosofía de la liberación, la frecuencia y el modo en que se entablan vinculaciones con la Teoría de la dependencia, la Teología de la liberación, el movimiento de sacerdotes del Tercer Mundo, la historia de las ideas y sus cuestiones metodológicas, el discurso marxista y la problemática de lo ideológico, el modo de encarar la crítica a la dialéctica de Hegel y, en general, a todo su pensamiento como expresión acabada de la modernidad, la construcción de la propia posición como “posmoderna”, separándose con propósito superador de la filosofía del sujeto -o de la conciencia-

³ Nos hemos referido más extensamente al contexto nacional, internacional y latinoamericano del surgimiento de la Filosofía de la liberación latinoamericana en nuestro trabajo “La Filosofía de la Liberación en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, en: Clara Alicia Jalif de Bertranou (Editora), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, FFyL, UNCuyo, 2007, pp. 193-230.

característica de la modernidad, la mayor o menos proximidad a la tradición fenomenológico-hermenéutica (E. Husserl, M. Heidegger, P. Ricoeur), o a las tradiciones abiertas por Marx, Nietzsche, Freud y quienes en el siglo XX actualizaron sus cuestiones fundamentales (Escuela de Frankfurt, L. Althusser, diversas líneas del marxismo latinoamericano), la incorporación de la cuestión del otro (E. Levinas), la atención a los problemas relativos a las prácticas de enseñanza de la filosofía y a las instituciones donde se realizan mediante la incorporación del movimiento de renovación pedagógica (Escuela Nueva, Paulo Freire, Darcy Ribeiro), incluso el modo en que el boom de la novela latinoamericana impactó en las formas simbólicas de autoconocimiento socio-histórico.

Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig no permanecieron ajenos a los debates. El primero se involucró en el movimiento de la Filosofía de la liberación y por esos años comenzó a gestar su programa para una Ética de la liberación latinoamericana⁴, que continuó y profundizó desde su exilio en México, en debate con las expresiones filosóficas contemporáneas más relevantes, hasta la publicación de su obra fundamental: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998). El segundo comenzó a dictar en 1971 un Seminario de Pensamiento Latinoamericano destinado a los estudiantes del último año de la Licenciatura en Filosofía. A través de sus intervenciones en diversos foros académicos y de sus escritos, fue una de las voces críticas más potente y teóricamente consistente en las discusiones

⁴ Cf. Dussel, Enrique (1971), "Metafísica del sujeto y liberación", en *Temas de filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Sudamericana; (1973), *Para una destrucción de la historia de la ética*, Mendoza, Ser y tiempo; (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, vv. I y II; (1977), México, EDICOL, v. III; (1979 – 1980), Bogotá, UTSA, vv. IV y V; (1973), *América Latina. Dependencia y liberación*, Buenos Aires, García Cambeiro; (1974), *Método para una filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Guadalupe; (1977), *Filosofía de la liberación*, México, EDICOL.

acerca de la liberación⁵, aunque orientó sus investigaciones hacia la historia de las ideas latinoamericanas con sentido liberador, como se pone de manifiesto en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981).

Las posiciones de Roig y Dussel permiten dar cuenta de las diferencias que enriquecieron los debates iniciales de la filosofía de la liberación. Ambos compartían el diagnóstico -presentado por Augusto Salazar Bondy⁶- de la situación de dependencia económica, política y cultural que vivían los países de América Latina, aun cuando diferían, entre sí y con el filósofo peruano, con respecto a los criterios del análisis y las propuestas para la búsqueda de superación de tal situación. También compartía la denuncia del academicismo filosófico y de los límites de la filosofía de la conciencia -o metafísica del sujeto- para pensar la propia realidad, aunque también en este caso son diferentes los recorridos tanto

⁵ Cf. Roig, Arturo Andrés, Roig, Arturo Andrés (1970), "Necesidad de un filósofo americano. El concepto de 'filosofía americana' en Juan Bautista Alberdi", en: *Cuyo, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, Instituto de Filosofía, 6 (117-128). Reproducido en *Actas, Segundo Congreso Nacional de Filosofía*, Córdoba. Buenos Aires: Sudamericana, 1973. II (537-547); (1973), "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideología", en VVAA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum (217-244); (1975), "Un proceso de cambio en la Universidad Argentina actual. 1966-1973", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, N.º 1 (101-124); (1976), "Función actual de la filosofía en América Latina", en: VVAA., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo (135-152); (1977), "De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación", en: *Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos*, n.º 10, México (47-72); (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica; (1983), "La Historia de las Ideas y sus motivaciones fundamentales", en: *Revista de Historia de las Ideas*, N.º 4, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana (151-166); (1984), "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos", en: *Nuestra América*, año 4. N.º 11, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, (55-59).

⁶ En una de las reuniones de San Miguel, Augusto Salazar Bondy expuso sobre "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación", la presentación dio lugar a un "Diálogo sobre dominación y liberación", ambos recogidos en: Augusto Salazar Bondy, (1995), *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, Edición de Helen Orbig y David Sobrevilla, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM, pp. 152-177.

en lo que hace a la reconstrucción histórica como a la elaboración propositiva de una filosofía propia y liberadora.

Dos breves textos programáticos, publicados en el volumen colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973), cuya autoría se debe a Roig y a Dussel respectivamente, permiten apreciar las diferencias respecto de tal filosofía liberadora. En efecto, el libro está encabezado por un texto breve, titulado “Dos palabras”, presentado como una introducción al volumen realizada por la editorial, aunque, en nota manuscrita y firmada en su propio ejemplar, Arturo Roig declara su autoría. En la contratapa externa del volumen, puede leerse el otro texto, titulado “A manera de manifiesto”, cuya autoría es de Enrique Dussel según lo testimonia una anotación al margen, hecha en el mismo volumen perteneciente a Arturo Roig de su puño y letra. En este texto, Dussel afirma que el “nuevo estilo de filosofar latinoamericano” no parte del *ego*, yo conquisto, yo pienso, como voluntad de poder europeo imperial –que comprende a Estados Unidos y Rusia, prolongaciones del hombre europeo moderno–, sino “del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente”. Por su parte, Roig sostiene que

[l]a filosofía entendida tradicionalmente como una «teoría de la libertad», quiere ser ahora «saber de liberación», para lo cual se ha de entregar apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de «libertad», y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente «otro».

Para Dussel “La filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del Otro”. Si se toman en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia, tal filosofía tiene que encarar dos tareas: una destructiva de las formas de ocultamiento del oprimido; otra constructiva, mediante el esclarecimiento de las categorías que permitan

al pueblo acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional e interpersonal. La política desplaza a la ontología abstracta que se había consolidado en Europa al mismo tiempo que se perpetraba la conquista de América. La Filosofía de la liberación, que parte de la posición del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro, es “la única filosofía posible entre nosotros”. Todo lo demás es “pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario”.

Para Roig, con la crítica de las formas academicistas enajenadas de pensar, América Latina se llena de voces y signos que son objeto de un filosofar auténtico. Pero no se trata de partir de cero, otros han sentado ya las bases de la tarea crítica; menciona a Carlos Astrada, Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro, entre los argentinos⁷. Sostiene que el existencialismo como “crisis de la filosofía”, así como las relecturas de Hegel y del pensamiento social poshegeliano han ocurrido como devenir interno del pensamiento argentino y conduce al señalamiento de lo propio como alteridad. Se trata, para Roig, de desenmascarar el obsoleto saber de cátedra, nacido de la “normalización” filosófica, y rescatar el saber filosófico vivo que en él pueda haber, integrándolo constructivamente y con profunda vocación humana. No para caer una vez más en la “miseria de la filosofía”, sino para hacer una filosofía de la miseria auténtica, es decir, no para construir un nuevo “mundo de la filosofía”, sino una “filosofía del mundo” y de los hombres concretos.

⁷ La revisión de los antecedentes de la tarea crítica en pensadores del siglo XIX había sido trabajada por Roig en “Necesidad de un filosofar americano. El concepto de «filosofía americana» en Juan Bautista Alberdi” (1970). Allí sostiene que, para la generación de 1837, los acontecimientos de mayo de 1810 debían ser asumidos y justificados en cuanto idea, si se pretendía que esta tuviera eficacia histórica, convirtiéndose, así, en una tarea filosófica. Cf. Nuestro trabajo “La filosofía latinoamericana como saber de vida y sus formas de saber histórico en textos de Arturo Andrés Roig”, en: Rubinelli, María Luisa (Compiladora), *Nosotros los latinoamericanos: identidad y diversidad: homenaje a Arturo A. Roig*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, 2013.

En efecto, las publicaciones colectivas o individuales de quienes intervinieron en los debates iniciales de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación dan cuenta de una forma novedosa de practicar la filosofía, caracterizada por una voluntad de partir de la propia situación socio-histórica y por una crítica del academicismo, pero al mismo tiempo con profundas diferencias entre sus cultores.

Pronto, el movimiento adquirió presencia y matices propios en otros lugares de América. En México, en torno a las figuras de Leopoldo Zea y Abelardo Villegas⁸; en Bogotá, Colombia, desde la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás de Aquino (UTSA), se enfrentó una profunda crisis de las prácticas pedagógicas universitarias, reconociendo que el pensamiento academicista, aislado de la vida real, no podía satisfacer las demandas espirituales de la juventud⁹. También en Perú, a partir del camino que dejó abierto Salazar Bondy, se intensificó la búsqueda y recuperación de un pensamiento propio¹⁰. En Chile se destaca la

⁸ De esta época son las siguientes obras de Abelardo Villegas: *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, siglo XXI, 1972; *Cultura y política en América latina*, México, Extemporáneos, 1978. Además de la ya mencionada *La filosofía americana como filosofía sin más*, otras obras más influyentes de Leopoldo Zea correspondientes al período son: *Latinoamérica, emancipación o neocolonialismo*, Caracas, Tempo Nuevo, 1971; *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974; *Latinoamérica: Tercer Mundo*, México, Extemporáneos, 1977; *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

⁹ El planteamiento de la problemática puede apreciarse, entre otras, en las siguientes obras: Rubio Angulo, Jaime, *Introducción al filosofar*, Bogotá, UTSA, 1976; Rodríguez Albarracín, Eudoro, *Introducción a la filosofía: perspectiva latinoamericana*, Bogotá, UTSA, 1981; Marquinez Argote, Germán, *Metafísica desde Latinoamérica*, Bogotá, UTSA, 1970; González Álvarez, José Luis, *Ética latinoamericana*, Bogotá, UTSA, 1978.

¹⁰ De Salazar Bondy, además del polémico libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, cabe mencionar: *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Lima, Colección de Autores Peruanos, 1967; *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971; *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1973, *Bartolomé o la dominación*, Buenos Aires, Ciencia Nueva, 1974. También pueden mencionarse el libro de Rivara De Tuesta, María Luisa, *Ideólogos de la emancipación peruana* (1970), y los artículos:

figura señera de Félix Schwartzmann, cuya obra, *El sentimiento de lo humano en América. Ensayo de Antropología Filosófica*, publicada en 1950, constituye un importante antecedente del pensamiento filosófico liberador¹¹. En Uruguay es señera la obra filosófico-histórica de Arturo Ardao, que abre “un intenso y extenso capítulo afortunadamente no concluido” en la vida intelectual de su país, tanto por lo que aportó a través de sus libros, como por la tarea realizada a través del semanario *Marcha*, desde su fundación en 1939 hasta su clausura por la dictadura uruguaya de 1974¹².

Bibliografía

Acosta, Y. (2005). “Ariel de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción. Un panfleto civil en la perspectiva de la función utópica del discurso”, en: José

“Estudios latinoamericanos e integración latinoamericana”, en *Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos*, N.º 12, México, 1979; “Filosofía e ideología en Latinoamérica y en Perú”, en: *Actas del primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, 1981. Los estudios americanistas más importantes de Miró Quesada, Francisco son: *despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, 1974; *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, 1981; “Función actual de la filosofía en América latina”, en Ardao, Arturo, et al., *La filosofía actual en América latina*, México, Grijalbo, 1976; “Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana”, en *Revista Interamericana de Bibliografía*, vol. XXVII, N.º 4, octubre / diciembre 1977. Cf. Sobrerilla, David, *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*, Lima, Carlos Matta Editor, 1996.

¹¹ Schwartzmann fue director de la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile y redactor de la Declaración de Principios de esa universidad en el proceso de reforma universitaria. Cf. Ibarra Peña, Alex (Compilador), *Homenaje a Félix Schwartzmann. Pensar lo humano y sentir al prójimo desde Chile y América*, Santiago de Chile, Bravo y Allende Editores, 2012.

¹² El pensamiento uruguayo con vocación de liberación se vio enriquecido por aportes diversos tales como los de Mario Sambarino, Lucía Sala, José Luis Rebellato, entre otros. Cf. Acosta, Yamandú, *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Montevideo, Nordam, 2010.

Enrique Rodó, *Ariel*. Buenos Aires, Ediciones El Andariego, Colección Leer nuestra América, Biblioteca del pensamiento latinoamericano, pp. 5-30.

Alvarado, M. (2011). "Carlos Norberto Vergara: escuela de y para la libertad", en: Arpini A. M. y Jalif de Bertranou, C. A. (dirs.), Marcos Olalla (coord.), *Diversidad e integración en nuestra América*, volumen II: *De la modernización a la liberación (1880-1960)*. Buenos Aires, Biblos, pp. 43-58.

Ardao, A. (1963). *Filosofía de lengua española*. Montevideo, Alfa.

Arpini, A. M. (2003). *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*, Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 17-44.

Arpini, A. M. (2007). *Eugenio María de Hostos y su época. Categorías sociales y fundamentación filosófica*. Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Arpini, A. M. (2010). "Joseph Anténor Firmin: vindicación de la raza negra y de la unión antillana", en: Arpini, A. M. y Jalif de Bertranou, C. A. (dirs.), *Diversidad e integración en nuestra América*, volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804 - 1880)*. Buenos Aires, Biblos.

Barreda, G. (1867). *Oración cívica*, reproducida en *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*, n.º 72. México, UNAM, 1979.

Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto.

Biagini, H. E. (2005). "Positivismo - antipositivismo", en: Salas Astrain, R. (coordinador académico), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 787-798.

Caso, Antonio (1943). *Apuntamientos de cultura patria*. México, UNAM.

- De Oto, A. (2011). "Aime Césaire: poética y política de la descolonización", en: Arpini, A. M. y Jalif de Bertranou, C. A. (dirs.), Olalla, M. (coord.), *Diversidad e integración en nuestra América*, volumen II: *De la modernización a la liberación (1880 - 1960)*, Buenos Aires, Biblos, pp. 277-291.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Vols. 1 y 2, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, Sígueme.
- Dussel, E. (1979). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América.
- Fornet-Betancourt, R. (1992). *Estudios de Filosofía latinoamericana*. México, CCYDEL-UNAM.
- Ingenieros, J. (1980). *Sociología argentina*, en: *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, Centro Editor de América latina. [Primera edición: (1913), Madrid, Daniel Jorro editor].
- Ingenieros, J. (2010). *Hacia una moral sin dogmas*. Buenos Aires, Losada. [Primera edición: (1917)]
- Korn, A. (1963). *La libertad creadora*. Buenos Aires, Losada. [Primera edición en separata de la revista *Verbum*, Buenos Aires, 1920].
- Miró-Quesada Cantuarias, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme.
- Perelstein, B. (1952). *Positivismo y antipositivismo en la Argentina*. Buenos Aires, Procyon.
- Rodó, J. E. (2005). *Ariel*. Buenos Aires, Ediciones El Andariego, Colección Leer nuestra América, Biblioteca del pensamiento latinoamericano.
- Roig, A. A. (1977). "De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la liberación", *Latinoamérica, Anuario de estudios latinoamericanos*, n.º 10, pp. 45-72.
- Roig, A. A. (1983). "La Historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales". *Revista de Historia de las Ideas*, n.º 4, pp. 151-166.

- Roig, A. A. (1984). "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos". *Nuestra América*, año 2, n.º 11, pp. 55-59.
- Roig, A. A. (2006). *Los krausistas argentinos*, edición corregida y aumentada. Buenos Aires, El Andariego.
- Romero, F. (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Raigal.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México, Siglo XXI.
- Tovar González, L. (2009). "Excurso. Las fundaciones de la filosofía latinoamericana", en: Dussel, E, Mendieta, E y Bohórquez, C (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300 – 2000] Historia – Corrientes – Temas – Filósofos*, México, Siglo XXI, CRE-FAL, pp. 255-261.
- Vasconcelos, J. (1932). *Ética*. Madrid, Aguilar.
- Villegas, A. (1963). *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*. Buenos Aires, Eudeba.
- Zea, L. (1969). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México, siglo XXI.
- Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme.

Apuestas epistemológicas y metodológicas críticas

En los debates de la filosofía latinoamericana de la liberación

Al promediar el siglo XX, más precisamente en 1952, Francisco Romero publicó un volumen en el que expresa sus apreciaciones sobre la marcha de la filosofía en América. Utiliza la noción de “normalización filosófica” para referirse al “ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura”, es decir, al quehacer filosófico como un trabajo científico, que exige esfuerzo, aprendizaje y dedicación continuada por parte de sujetos que hacen de la filosofía su actividad profesional autónoma y buscan satisfacer la exigencia de “ponerse al día” con la filosofía universal, cultivada en los centros de producción intelectual, principalmente europeos. Si bien en América Latina la institucionalización convirtió a la filosofía en una actividad académica rigurosa y reconocida en el campo cultural, sin embargo, en muchos casos condujo a una desvinculación respecto de las condiciones socio-históricas de producción y a su consecuente despolitización, favoreciendo un academicismo abstracto (cf. Roig, 1998)¹.

Ya en la década de los 60 esta forma de entender el quehacer filosófico era seriamente cuestionada desde varios espacios de producción cultural con diversos grados y formas de institucionalización en toda América Latina. En la Argentina comenzó a gestarse un movimiento de renova-

¹ Ver también las observaciones de Cerutti a propósito de la “normalización filosófica” (Cerutti, 1986, pp. 87 y ss.).

ción filosófica del que participó un número considerable de jóvenes profesores de diversas universidades del país, que se dio a conocer desde comienzos de los 70 como *Filosofía latinoamericana de la liberación*, principalmente a través de publicaciones colectivas² y de la participación en el II Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, Córdoba, 1971).

Dicho movimiento no profesó un conjunto homogéneo de ideas. Al contrario, en su seno se debatieron problemas relativos a la función social y crítica de la filosofía, a la cuestión de la ideología, a la búsqueda de unos criterios epistemológicos y metodológicos adecuados para una filosofía que aspiraba a involucrarse en la comprensión de la realidad histórica, a los vínculos entre filosofía y teología, filosofía y política, filosofía y cultura popular, filosofía y educación, entre otros, que venían desarrollándose en diversos centros académicos y grupos de estudios independientes durante la década de los 60. Si bien el lugar de surgimiento de la Filosofía de la liberación fue la Argentina, se trataba de una preocupación compartida por intelectuales de diversas latitudes de nuestra América (cf. Arpini, 2013).

En efecto, las posiciones de quienes participaron de aquellos debates fueron diversas, incluso encontradas entre sí. Incursionamos en las obras de Enrique Dussel (La Paz, Mendoza, 1934), Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922-2012) y Horacio Cerutti Guldberg (Mendoza, 1950) con el propósito de despejar algunos interrogantes: ¿qué cuestionamiento movilizan la necesidad de una renovación teórico-metodológica de la praxis filosófica latinoamericana?, ¿cuáles son las apuestas epistemológicas y las propuestas de renovación metodológica que surgen de tales cuestionamientos?

No obstante, hay que aclarar que los tres autores seleccionados no fueron los únicos en realizar propuestas en torno a problemas epistemológicos y metodológicos. Son asimismo relevantes las reflexiones críticas sobre la

² Ver en el capítulo anterior nota 44.

dialéctica de Julio de Zan y Carlos Cullen, las elaboraciones realizadas desde el ámbito fenomenológico hermenéutico de Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, entre otros. Una cuestión recurrente, inescindible de la reflexión sobre el método, fue la revisión crítica de la tradición filosófica, la cual estuvo referida, en particular, a la necesidad de superar la filosofía moderna, montada sobre la relación sujeto/objeto, donde lo que determina la posibilidad de conocimiento es la posición del sujeto (*ego*, sujeto trascendental, consciencia). El pensamiento de Hegel aparecía como síntesis de la modernidad y, en particular, su versión de la dialéctica como “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Quienes participaron de los debates entendieron que era necesario caracterizar un método congruente con el objetivo de la liberación. Hubo quienes optaron por desarrollar una opción metodológica de raíz fenomenológico-hermenéutica, en la línea Husserl, Heidegger, Ricoeur. Otros entendieron que era posible aprovechar las potencialidades de la dialéctica a condición de llevar adelante una crítica de sus supuestos como expresión de una filosofía de la conciencia de la modernidad europea. En esta última línea se inscribe, entre otras, la reflexión de Julio de Zan, cuyas consideraciones acerca de “La dialéctica en el centro y en la periferia” resultan ejemplificadoras del entorno crítico del momento y nos permite introducir el problema de las opciones epistemológicas y metodológicas de nuestros autores.

Los usos de la dialéctica en la periferia

Julio de Zan (Buenos Aires, 1940-Santa Fe, 2017) se propone mostrar que la forma dialéctica tal como se encuentra en la experiencia de la cultura dominante –cuya fenomenología ha sido desarrollada magistralmente por Hegel– no se puede utilizar en nuestra situación periférica de dependen-

cia porque produce un efecto contrario. La crítica descubre una radical inversión del sentido de la dialéctica. Tal inversión se aparta de la debatida inversión de Marx; antes bien, ella exige un replanteo del método mismo en función de las diferencias de objeto y de las condiciones de marginalidad y dependencia de la totalidad latinoamericana.

A nosotros [dice] la dialéctica nos plantea un problema mucho más serio y profundo: cómo el arma del dominador, creada para dinamizar su propio mundo y suprimir sus contradicciones inmanentes manteniendo (*aufhebung*) su potencia imperial, puede ser utilizada creativamente en el ámbito periférico. (De Zan, 1973, p. 107).

La fenomenología es, según Hegel, la experiencia que la conciencia del individuo va haciendo a partir de la conciencia común y de la certeza sensible hasta elevarse a sí misma a la ciencia. Esta misma experiencia se presenta en el proceso histórico de autoelevación de los pueblos desde la esclavitud hacia la libertad. La verdad se encuentra en el todo, no solo en el resultado del proceso. El todo es inmanente a cada uno de sus momentos y está ya al comienzo, ya que la totalidad del proceso está dominada por una teleología inmanente. Resulta, entonces, que la dialéctica, en la versión hegeliana, solo puede funcionar sobre la base inmanente de la metafísica de la identidad, característica del idealismo alemán. En América Latina, en cambio, dado que esa filosofía contribuye a que se despierte la misma forma de autoconciencia histórica, sucede que en lugar de favorecer la autoproducción del sujeto (el sujeto de la historia que es el espíritu de un pueblo), dicha conciencia está bajo la dominación exterior, con lo cual, bajo la forma de autoconciencia, se cae en la enajenación más radical.

La crítica marxista a la dialéctica hegeliana echa las bases de una concepción materialista de la historia, que al superar el carácter especulativo de la dialéctica, deviene un método eficaz para la transformación de la existencia social. Sin embargo, al mantener la creencia en una

teleología inmanente a la totalidad del proceso histórico corre el riesgo de producir una mistificación de la dialéctica. Estos supuestos teóricos pueden llegar a tener las más funestas consecuencias, pues la confianza en “La Historia” puede ser una forma de enajenación por la cual los hombres políticos transfieren su iniciativa, su capacidad creadora, su responsabilidad y lucidez intelectual a una totalidad impersonal. Así, bajo abstracciones ideologizadas –“el pueblo, la clase, la historia”– se termina por reforzar a los agentes reales de la dominación (p. 115). Para De Zan cabe sospechar del principio de inmanencia, de la totalidad cerrada, de la circularidad del concepto. En su lugar emerge una multiplicidad irreductible, que articulada en una estructura de complejas y profundas relaciones, no puede ser disuelta por el método dialéctico. Se trata de una sospecha radical de dominación:

Nosotros [dice] que reflexionamos desde un mundo situado en la periferia, en una provincia marginal de la historia y la cultura universal, [...] no podemos confiar que la emersión de nuestro propio ser acontezca a nuestras espaldas, por una espontánea virtud dialéctica. A nosotros nos queda la sospecha de que detrás nuestro, lo que se esconde todavía es algún nuevo rostro del dominador, y el nuevo mundo que habrá de nacer por la pura y simple fecundidad de la negación determinada será también todavía una nueva forma de la misma dominación que nos mantiene en dependencia (p. 117).

Si es posible mantener la fecundidad de la dialéctica, han de tomarse recaudos que atiendan a razones históricas y prescindan del supuesto de la inmanencia (cf. Arpini, 2020).

Cuestionamientos de los modos convencionales de producción de conocimiento filosófico: Dussel, Roig, Cerutti Guldberg

Hay que señalar que, tras la advertencia de Julio de Zan, las propuestas más interesantes, que fueron configurándose desde principios de los 70, se elaboraron a partir de una crítica de la moderna filosofía de la conciencia y, en particular, de los supuestos de la dialéctica hegeliana. Tales los casos de los tres autores cuyas propuestas analizaremos a continuación. Arturo Roig y Horacio Cerutti Guldberg manifiestan común interés por renovar los estudios en el campo de la historia de las ideas latinoamericanas en base a la consideración de la función social de las ideas. Para el segundo, la investigación en el campo de la historia de las ideas es complementaria de una reformulación de la Filosofía política latinoamericana. De la misma manera, para Roig, el trabajo crítico sobre nuestra historia de las ideas impacta en las decisiones del presente y en las previsiones del futuro. También Enrique Dussel parte de la revisión crítica de la filosofía moderna y en especial de la concepción de la filosofía de la historia universal que se instala a partir de Hegel, y explora la posibilidad de articular dialéctica y hermenéutica a partir de la consideración del carácter analógico de la palabra. Ante las dificultades prácticas para ofrecer una visión amplia del conjunto de los debates y posicionamientos teórico-metodológicos surgidos en el marco de emergencia de la Filosofía latinoamericana de la liberación, hemos preferido hacer un recorte que nos permita trabajar con mayor profundidad los aportes de los tres filósofos mencionados. Tampoco abarcamos la totalidad de sus obras, sino aquellas que resultan relevantes para el tema, producidas al calor de los debates que dieron cuerpo al movimiento filosófico liberacionista.

Ahora bien, ¿cuáles son los cuestionamientos a partir de los cuales estos autores se plantean la necesidad de una renovación teórico-metodológica en relación con la

práctica de la filosofía? ¿En qué consisten las propuestas de renovación en el modo de entender la producción filosófica y su metodología específica? Intentamos explorar respuestas a estos interrogantes aproximándonos a sus producciones en el momento más álgido de los debates, en la década de los 70 y principios de los 80.

Enrique Dussel se pregunta si es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido, cultural y filosóficamente. Su respuesta es afirmativa, pero:

[...] con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, *piense dicha opresión, vaya pensando* junto, “desde dentro” de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, la filosofía que emerge de la praxis y que la piensa [...]. La función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible: ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar a la filosofía en su función esclarecedora y fundamental. (Dussel, 1971, p. 31).

Dussel diferencia entre una forma de hacer filosofía descomprometida, sostenida en el sistema de conocimiento elaborado por “el polo del dominador nordatlántico”, sobre la cual recae la desconfianza y la sospecha; y otra forma de filosofar crítico-liberadora, “que funda las mediaciones ónticas por un movimiento dialéctico que las remite al horizonte ontológico (en nuestro caso: como latinoamericano y como oprimido)”. El carácter programático de una filosofía que piensa desde dentro la praxis liberadora radica en acompañar al “pueblo puesto en movimiento”, lo Otro interpela siempre desde la exterioridad (*id.*, p. 32).

Entiende que una filosofía propia de América Latina debe plantearse en términos “posmodernos”. El pensar dialéctico –Hegel– y ontológico –Heidegger–, en cuanto “pensar qué piensa el pensamiento”, llega hasta el límite del mundo. Pero, más allá de este pensar se encuentra

un momento antropológico que permite pensar un nuevo ámbito filosófico, metafísico, ético o alterativo. Entre el pensar de la totalidad y la revelación de Dios, es posible describir el estatuto de la revelación del Otro. La filosofía no sería ya una ontología de la identidad ni una mera negación de la teología, sino “una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica” (Dussel, 1973, p. 118) Ello exige plantear la cuestión del método.

Otro es el planteo de Arturo Roig, quien sostiene que puede pensarse toda la historia de la filosofía como un esfuerzo por desenmascarar la ambigüedad del término “filosofía”, lo cual remite a cierta manera de entender el concepto. En contraposición a la moderna filosofía de la conciencia, que entiende lo ideológico como una realidad extraña al concepto, Roig lleva adelante una crítica, evidenciando que el mismo concepto cumple funciones de encubrimiento (Roig, 1973, pp. 217-244).

Como quedó señalado³, a diferencia de Hegel, Roig reconoce la imposibilidad de cancelar la conciencia sensible y la historicidad, siendo así que la constitución de una filosofía latinoamericana, y la ampliación metodológica que ella exige, es entendida formalmente como una especie de antimodelo, contrapuesto al de la filosofía del sujeto/conciencia. Para ello, Roig lleva adelante una denuncia del concepto, mediante el estudio de sus funciones intrínsecas, las de *integración* y de *ruptura*. No se trata de una “crítica del conocimiento” que desprenda al concepto de todos los acarreo sensibles propios de la representación, sino de una “autocrítica de la conciencia” que descubra los modos de “ocultar – manifestar” su enraizamiento en lo otro que la conciencia, es decir, en la compleja trama de la estructura socio-histórica. La filosofía será por tanto crítica en la medida que sea autocrítica. En otras palabras, en este nivel

³ Ver en este volumen el trabajo “Historia de las ideas en nuestra América. Genealogía de una disciplina. De José Gaos a Arturo Roig”, p. ...

de profundización, el problema de las funciones de ruptura e integración, en cuanto propias ambas del concepto, no es ya gnoseológico, sino moral, visible a partir del despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social (*id.*, p. 228).

Roig concluye para el pensamiento latinoamericano la necesidad de rehacer toda su historia, despojándola de su academicismo pretendidamente apolítico, proponiendo nuevos métodos de lectura del discurso filosófico, colocado en el ámbito de la comunicación, en relación con otros discursos, especialmente el político. Ello implica sustraerse al hiato epistemológico que asegura la autonomía del discurso filosófico, pues este forma parte de una estructura más amplia, dentro de la cual él es la respuesta filosófica. El trabajo de lectura consiste, entonces, en alcanzar la estructura completa del sistema de conexiones, denunciando aquella ruptura epistemológica en lo que tiene de falsa conciencia. Implica, también, superar el seudoproblema de si existe una filosofía latinoamericana.

En dirección semejante, Horacio Cerutti Guldberg propone sentar las bases de una “filosofía política latinoamericana”. Para ello, avanza sobre tres cuestiones: mostrar de qué manera lo ideológico afecta a la naturaleza del concepto, establecer la relación entre ideología y política, y esclarecer la noción de “filosofía política”; todo lo cual redunda en una redefinición de “filosofía” (Cerutti Guldberg, 1975, pp. 66-77). Toma como punto de partida las afirmaciones de Roig acerca de la necesidad, persistente en la historia de la filosofía, de desenmascarar la ambigüedad del término “filosofía”, en la medida que el concepto, estudiado en el acto mismo de comunicación, cumple –como hemos visto– no solo la función de integración, sino también de ruptura.

¿Cómo se juega en el acto de comunicación la ambigüedad de la filosofía? Cerutti lo sintetiza de la siguiente manera: El concepto transmite con pretensión de objetividad, ocultando la subjetividad que lleva ínsita. Conceptualizar es

ya una posición de la conciencia frente al objeto, posición que oculta relaciones preconceptuales y valoraciones que se “cuelan” en el concepto. Por ello es posible afirmar que todo concepto es también un *filosofema*. La trama crítica y autocrítica de la filosofía consiste en hacer conscientes esas relaciones, pues “el sujeto funda lo conceptual desde el seno mismo de la vida” (Cerutti, 1975, p. 68). Si se trata de la “vida de la conciencia”, lo que se oculta es la “voluntad de poder”, las “estructuras económicas”, el “inconsciente”; pero si se parte por afirmar de la facticidad de la vida, entonces cabe poner en marcha la tarea de develamiento.

Ahora bien, para deslindar lo propio del saber filosófico de la ideología, Cerutti distingue en el término ideología un sentido positivo, cuando es utilizado para referirse al conjunto de ideas que orientan una praxis política, y un sentido negativo, cuando alude a falsa conciencia. A su vez, diferencia entre una concepción de la filosofía como producto conceptual comunicable y como actividad –el filosofar–. Así, entiende que la filosofía puede superar el nivel de la ideología negativa si aspira a producir una ideología positiva que colabora en la transformación de la realidad. Esto es posible si como filosofar se decide por una actitud autocrítica para ser una “verdadera ciencia develadora (toma de conciencia) de la historia (*id.*, p. 69). A su vez, la política, entendida como “nivel decisional que se ejerce sobre los aspectos relativos al mantenimiento (sobrevivencia) y destino de los individuos integrantes de una estructura social”, o bien busca conservar un estado de cosas, o bien aspira a transformar la estructura para dar cabida a lo nuevo alternativo. La tarea de la filosofía políticas consiste, entonces, en “hacerse cargo autocríticamente del nivel decisional en constante revisión” (*id.*, p. 70).

Propuestas críticas

De la dialéctica a la *analéctica*

Enrique Dussel dedicó varios años al estudio de la dialéctica hegeliana. Dichos estudios se volcaron en sus cursos de Ética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y finalmente se plasmaron en los textos: *La dialéctica Hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar* (1972) y *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (1974).

En el primero de los libros mencionados, realiza un análisis detenido de la obra hegeliana, especialmente desde 1801, año en que Hegel llega a Jena invitado por Schelling, hasta 1817 en que publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Se dedica especialmente al estudio de la *Fenomenología del Espíritu* (1807) y a la *Ciencia de la lógica* (1812/17). La exposición de Dussel sigue un criterio histórico pues considera que “su biografía intelectual es la dialéctica expresión de su sistema, que es para él el camino de la historia de la humanidad” (Dussel, 1972, p. 66). Según la lectura de Dussel, Hegel parte del *factum* de la experiencia y desde allí comienza un proceso involutivo que rematará en el Absoluto. Desde éste partirá de-volutivamente el sistema. Lo primero se explica en la *Fenomenología* y lo segundo en la *Lógica*.

La *Fenomenología*, en cuanto “introducción a la filosofía”, o “inicio originario del filosofar”, o “mostración progresiva del absoluto” es un “camino que parte de la cotidianidad empírica, natural, del *factum*. El alma recorrerá diversos momentos, épocas, niveles hasta llegar al saber absoluto”. La conciencia “in-volutivamente” se eleva a modos cada vez más fundamentales del saber, hasta llegar a la filosofía, después de haber dado muerte a lo cotidiano y haber pasado por lo político, lo artístico y lo religioso (*id.*, p. 79). La desconfianza recae sobre la verdad de la cotidianidad, es un “escepticismo consumado” que opera como condición

de posibilidad del descubrimiento de la verdad. En este momento, la dialéctica es entendida como aniquilación de las determinaciones cristalizadas en la cotidianidad.

Según la interpretación de Dussel, el punto de partida es, para Hegel, la no coincidencia de la conciencia consigo misma. De ahí que está constantemente impulsada a ir más allá, pero esta trascendencia es aparente, se lleva a cabo en sí misma. La conciencia necesita hacer este camino hacia la plena coincidencia consigo misma en el Absoluto. Sensibilidad y entendimiento son momentos (figuras) de la conciencia, pero es la razón (*Vernunft*) la que alcanza positivamente sus objetos en coincidencia consigo misma. Concluye Dussel:

La identidad de la conciencia consigo misma, la supresión de la no-conciencia, el haber alcanzado el punto en que el movimiento dialéctico o la experiencia agotan la posibilidad de la novedad por encontrarse en la Totalidad totalizada, es la meta que finaliza el camino que describe como ciencia la *Fenomenología del Espíritu*. (*Id.*, p. 86).

Según Dussel, la diferencia ontológica se daría entre el concepto en sí o el ser y el ser-ahí o ente. El ser en cuanto se determina pro-duce el ente. Pero, al mismo tiempo, es un acto por el cual el ser se abisma en sí mismo. “El absoluto como ser, originariamente en sí, se despliega en su propia interioridad. Es una dialéctica in-volutiva sin real exterioridad”. El proceso evolutivo, de la naturaleza o de la historia, no es más que “el despliegue interno de la Totalidad, siempre total y sin embargo totalizándose” (Dussel, 1972, p. 97). Es decir que al ex-presarse el absoluto, se produce una escisión originaria por la que emergen “por emanación” la totalidad de los entes, y a la vez es negada la absoluta pertenencia del ser consigo mismo. El “para sí” es relegado al momento del re-encuentro donde el ser recupera la inmediatez consigo mismo.

Dussel llama la atención acerca de la utilización del término *explicatio* –despliegue de la esencia divina–, que

pertenece a la tradición neoplatónica, bajo cuya inspiración surgen el gnosticismo, neoplatonismo cristiano, que se continúa en la Edad Media a través de los cátaros y albigenses, hasta el Renacimiento con Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, luego estudiado por Schelling. Tradición milenaria que remataría en Hegel completando la historia de la ontología desde la perspectiva de la modernidad. O sea que “la subjetividad absoluta, cabalmente inmanente, no es sino el absoluto mismo en cuanto es actualidad conceptualizante como el total para sí de lo originariamente desplegado (la *Diremtion* o *Explikation* originaria) desde un en sí indeterminado como puro ser”. (*Id.*, p. 106). Además, señala que, tanto en la *Enciclopedia* como en la *Ciencia de la lógica*, Hegel insiste en que el método no es una forma exterior, sino el movimiento del concepto mismo. “En este sentido la dialéctica es la vida misma del espíritu, es el ser de la subjetividad absoluta, como pensar que piensa su propio pensar en un movimiento divino y eterno” (*id.*, p. 117).

A diferencia del método dialéctico, que es el camino que la Totalidad realiza en ella misma, Dussel propone el método *ana-léctico*, es decir, un método que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad. Parte desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. La *dia-léctica*, en cuanto diálogo, tiene un punto de apoyo *ana-léctico* (es un movimiento *ana-dia-léctico*).

Este pensar *ana-léctico*, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana [dice], única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. [...] Es una filosofía de la superación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, al mismo tiempo es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador, fuente de la liberación misma. (Dussel, 1973, p. 125).

Para explicar en qué consiste el pensar *ana-lógico*, Dussel llama la atención sobre la palabra *logos*, que significa

co-lectar, reunir, expresar, definir. Pero esta palabra traduce al griego el término hebreo *dabar*: decir, hablar, dialogar, revelar, y al mismo tiempo, cosa, algo, ente. El *logos* es unívoco; la *dabar* es aná-loga. La dia-léctica ontológica es posible porque el ser se predica analógicamente y el movimiento es posible como actualización de la potencia. Pero, al fin, el ser es uno y el movimiento ontológico fundamental es la eterna repetición de lo mismo. En cambio la *ana-logía del ser mismo* conduce a una doble problemática: El ser como *fysis*, como Totalidad, es un modo de decir el ser, idéntico y único. Mientras que el ser como libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente analógico y dis-tinto, separado, que funda la analogía de la palabra.

“El *logos* como palabra expresora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser. La *dabar* [...] como voz reveladora del Otro es originariamente aná-loga” (*id.*, p. 129). La palabra del Otro, que irrumpe desde un más allá es “comprensible inadecuadamente”, comprensión por semejanza, por la con-fianza en el Otro. Este es un acto creador, camina sobre el horizonte del Todo y avanza sobre la palabra del Otro en lo nuevo. Pone en movimiento la totalidad en el sentido de la liberación.

Ampliación metodológica para una historia de las ideas latinoamericana

La realización del I Coloquio Nacional de Filosofía en la ciudad de Morelia, México, en agosto de 1975, ofreció la posibilidad de profundizar los debates iniciados en Argentina y ampliarlos a toda América Latina, al mismo tiempo que fue un escenario propicio para exponer las necesarias reorientaciones de una filosofía que pretendía pensar la

realidad latinoamericana desde ella misma con intención liberadora.⁴

El trabajo presentado por Roig en ese encuentro se titula “Función actual de la filosofía en América Latina” (Roig, 1976). Desde el comienzo, el autor señala el fuerte compromiso asumido por grupos de intelectuales en todo el continente, tanto respecto del saber mismo en sentido estricto como respecto de la función social de ese saber, cuyo rasgo más notorio es la convicción de que las estructuras sociales son injustas en la medida que se organizan sobre la relación dominador-dominado. La tarea que surge de este compromiso es la de liberación social y nacional, como realización conjunta de los grupos sociales que sufren la dependencia, razón por la cual se postula también la integración social y política de América Latina. Ahora bien, liberación e integración no son obras solo de la *intelligentsia*. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del sistema de conexiones de su época y, desde ahí, reformular un saber ontológico, para lo cual es fundamental el tema de la historicidad del hombre y la reformulación de nuestra historia de la filosofía.

En el marco de estas motivaciones, Roig señala la necesidad de evitar formalismos y ontologismos, en cuanto ellos desconocen la historicidad del hombre. Esto conlleva dificultades epistemológicas, que podrán superarse en la medida que se asuma que el comienzo del filosofar está dado por la facticidad de una situación existencial captada desde lo que denomina un cierto “*a priori* histórico”. Utiliza un término también usado por Foucault en *Arqueología del saber*,

4 En esa ocasión se produce la “Declaración de Morelia”, firmada por Enrique D. Dussel, Francisco Miró-Quesada Cantuarias, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea. En ella se propone la elaboración de una filosofía que, frente a la doctrina del destino manifiesto, exprese el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación, rechazando las relaciones de dependencia a favor de una relación horizontal de solidaridad entre hombres y pueblos. Ello implica, también, extender universalmente las posibilidades y el temario de una filosofía de la liberación (Declaración de Morelia, México, 1975).

aunque es necesario marcar diferencias en la caracterización y el modo en que ambos pensadores usan el término. Mientras que para el filósofo francés dicho *a priori* es “el artífice retrospectivo que posibilita y organiza los campos de saber” (Foucault, 2010 [1969], pp. 166 y ss.), es decir que refiere el conjunto de reglas que hacen posible la emergencia de ciertos enunciados y organizan las prácticas discursivas; para Roig la *a prioridad* es puesta a partir de la experiencia. En este sentido define el *a priori* histórico como:

[...] una estructura epocal determinada y determinante en que la conciencia social juega [...] una causalidad preponderante y cuya *a prioridad* es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo, una *a posterioridad* en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación. [...] no sólo integran el *a priori histórico* categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en el que actúan. (Roig, 1976, pp. 137-138).

Se trata para Roig de sentar las bases de una ontología, no ontologista. Ello implica reconocer que la conciencia es una realidad social antes que individual; que no hay conciencia transparente; que toda *episteme* debe organizarse sobre una crítica y también sobre una autocrítica; que la intuición no reemplaza al concepto y que este es representación; que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada de todo preguntar por el ser, en fin que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología. Por estas razones, especialmente por la última, Roig prefiere utilizar el término “*a priori* antropológico”. Así, en la introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* sostiene que:

El hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad precisamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor

de «saber de vida», más que su pretensión de «saber científico» y da a la científicidad de la misma su verdadero alcance. (Roig, 1981, p. 11).

Es decir que la *a priori* del *a priori* antropológico –valga la redundancia– está referida a la experiencia vital de un sujeto empírico que interactúa en el marco de una estructura socio-histórica compleja; la cual, además del conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva –Foucault–, está constituida por estructuras axiológicas, socio-económicas, políticas condicionantes de una forma de vida pero también de las posibilidades de emergencia histórica.

La misión de la filosofía actual en América Latina puede, entonces, ser caracterizada como la búsqueda de nuevos conceptos integradores, expresados en nuevos símbolos o en la resignificación crítica de los que existen. Así, por ejemplo, es necesario desmontar el símbolo de “Calibán” que representa al hombre cuyo anonimato se consumió desde categorías de integración paradójicamente excluyentes: “civilización”, “espíritu”, “mundo occidental y cristiano”; y resignificarlo como símbolo de esa fuerza que expresa lo nuevo dentro del proceso histórico –el indio, el negro, el mestizo, el gaucho, el hombre humilde de los campos, el proletario, el cabecita negra–, que irrumpe en la historia con voz propia.

Delimitada la historia de las ideas como campo de trabajo específico y caracterizado el sujeto –*a priori* antropológico– como condición existencial del filosofar, cabe preguntar por la manera de llevar adelante esa actividad. Se advierte no solo la necesidad de un filosofar propio, sino también la de un criterio o estructura general de su método. Roig asume el desafío de explorar alternativas metodológicas, que permitan incorporar, no sin crítica, los resultados más perfilados del conocimiento universal. Incursiona en los avances de la Lingüística, la Teoría del Texto, la Semiótica, la Teoría de la Comunicación, con el objeto de seleccionar e incorporar críticamente aquellos elementos

que constituyan un aporte instrumentalmente válido en el sentido de una ampliación metodológica. Este camino fue recorrido por el filósofo mendocino desde la década de los 70 y sus resultados quedaron plasmados en diversos artículos, en su mayoría producidos durante el exilio (cf. Arpini, 2017, pp. 339-357).

Ya que la historia de las ideas latinoamericanas trabaja fundamentalmente sobre los textos, o sobre las diversas formas de producción simbólica que pueden ser consideradas como textos, es necesario replantear un modo de lectura que busque en ellos no solo las ideas allí expresadas, sino también las refracciones, reflejos, distorsiones de la vida social, es decir, un modo de lectura que atienda a la relación dialógica entre texto y contexto, permitiendo abordar el problema de lo ideológico tanto en el contenido como en la forma del discurso, puesto que ambos están relacionados con los sistemas de códigos que regulan la organización del discurso y las formas de convivencia social, política y económica. En esta línea, Roig propone la categoría de “universo discursivo” –entre otras–, con el propósito de colaborar en el vasto proyecto de una historia del pensamiento latinoamericano. Pero no como mera reconstrucción del pasado ideológico limitado a señalar influencias y aproximaciones o alejamientos de modelos filosóficos consagrados, sino como rescate de una de tantas manifestaciones culturales, la referida a las ideas latinoamericanas, atendiendo a los procesos de lucha contra formas diversas de alienación derivadas de la situación de dependencia y de la vigencia de relaciones sociales de opresión. Dado que dichas formas de alienación se disimulan y ocultan en el “universo discursivo”, resulta imperativo elaborar herramientas para su análisis. El punto de partida está dado por la tesis de que el lenguaje es una forma básica de mediación en la que confluyen otras mediaciones tales como el trabajo, el juego, el arte. En tanto mediación, el lenguaje permite encuentros y desencuentros, revela y oculta, favorece la comunicación, pero también la impide o dificulta. Además, por ser el

lenguaje un hecho social e histórico, no basta con realizar análisis meramente formales, es necesario avanzar en su estudio como reflejo de las múltiples formas codificadas de la vida social misma, apelando no solo a los aportes de la lingüística, sino también a los de la semiótica, y la teoría de la comunicación. Por otra parte, todo lenguaje se organiza sobre el nivel primario de la “vida cotidiana”, lo que conlleva el reconocimiento de la dimensión axiológica. A partir de este nivel, se configuran los metalenguajes específicos de las ciencias sociales, la política, la filosofía, etc. Ello habilita la tesis de que “es posible *leer* lo ideológico en el texto mismo, en particular en sus modalidades formales”.

Precisamente, con la noción de “universo discursivo”, Roig busca evitar dos riesgos frecuentes en la hermenéutica textual; por una parte, el de explicar lo ideológico considerando la relación entre texto y contexto como una de mera exterioridad o yuxtaposición; por otra parte, el de explicitar lo ideológico solo a partir del contenido del texto. Frente a ello, el concepto de “universo discursivo” se refiere a “[...] la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzarla” (Roig, 1982, p. 134).

El texto es, en cada caso, una de las manifestaciones posibles del universo discursivo, dentro del cual se repite el sistema de contradicciones antes aludido. Es posible entonces diferenciar niveles contextuales respecto de un texto, uno de ellos, el más inmediato, es el universo discursivo.

Otra tesis complementaria de la anterior sostiene “la dualidad estructural que se muestra en el universo discursivo” como consecuencia de la conflictividad social. En función de ello, se puede considerar como regla general que “todo texto, en cuanto discurso, supone un ‘discurso contrario’, potencial o actual”. La diferencia entre ambos es de naturaleza axiológica y se manifiesta en la forma de organización del código. De modo que “el contexto inmediato

de todo discurso es su ‘discurso contrario’, que puede no tener incluso manifestaciones propiamente discursivas” (*id.*, p. 135). Tanto la categoría de “universo discursivo” como la de “discurso contrario” remiten a dos tipos de comprensión del hecho dialéctico: dialéctica discursiva y dialéctica real. La diferencia surge de haber aceptado, como fuente de toda discursividad, la facticidad social misma. Ahora bien, dado que no hay hechos en bruto, ni posibilidad de aproximarnos a la facticidad misma, sino por mediación del lenguaje, la dialéctica real se juega también en el lenguaje. De ahí la importancia de incorporar elementos de la teoría de la comunicación en el proceso de ampliación metodológica (cf. Roig, 1984).

Pensar la realidad / filosofar en situación

Hemos visto que la principal motivación de Cerutti es echar las bases de una filosofía política latinoamericana. Se trata, entonces, de pensar nuestra realidad histórica. Aunque la expresión “pensar la realidad” pueda ser materia de discusión e incluso estar perimida, Cerutti insiste en su utilización puesto que pertenece a la tradición filosófica latinoamericana, en cuyo marco pretende inscribir su propia praxis filosófica. Por esta vía ambos objetivos –trabajar desde la perspectiva de la historia de las ideas y contribuir a la configuración de una filosofía política latinoamericana– confluyen en la necesidad de renovación de sus bases epistémicas.

En efecto, la preocupación por pensar la realidad reconoce antecedentes en la tradición latinoamericana que se hacen expresos, con diversas modulaciones, en los escritos de pensadores decimonónicos como Juan Bautista Alberdi, Domingo F. Sarmiento, Francisco Bilbao, Simón Rodríguez, Andrés Bello, José Martí, entre otros; pero reconoce antecedentes en las producciones de los jesuitas expulsos, y aún antes, en Fray Bartolomé de las Casas, el Inca Garcilazo, Guamán Poma de Ayala, e incluso en los testimonios de las

religiones indígenas. En el siglo XX pensar la realidad se convierte en una demanda para la filosofía, que se afianza en la década de los 60 “como lema y objetivo del pensar en la región” (Cerutti, 2000, p. 48). Responder a la demanda supuso en aquel momento un riesgo, resultaba subversivo, más si despojándose de la mentalidad colonizadora, se pretendía hacerlo con conceptualizaciones propias.

Para llevar adelante el cometido de pensar la realidad es necesario sortear el escollo de la “ilusión de transparencia” –fuente de todos los dogmatismos–. No se trata de una conciencia que, puesta frente a la realidad, la aprehende sin más; existe una dimensión antropológica: alguien –un sujeto– piensa situado –desde parámetros étnicos, sociales, culturales, religiosos, ideológicos, de clase–, con otros –indispensables para conocer y reconocerse–, a través de mediaciones –mitos, relatos, cultura popular, religiosidad– en el contexto de nuestra América, problematizando la realidad, con actitud crítica y creadora, para modificarla en lo que tiene de intolerable. Ya que no se piensa desde cero, cabe preguntar ¿cuál es el lugar de la filosofía en el entramado de la realidad?, ¿cuál es la realidad a pensar?

Se podría hacer el intento de pensar toda la realidad, pero Cerutti está interesado en dirigir la atención a una “porción de la realidad”, la “realidad histórica”⁵, captada desde su historicidad, es decir desde su cotidianidad, que es el ámbito de experiencias a ser elaboradas filosóficamente.⁶ Una clave epistemológica de su propuesta consiste en pensar la realidad desde el presente para comprender lo que ha sido y entrever lo que puede ser, pues en el seno de esa tensión utópica se juega la libertad humana (*id.*, p. 52). Se trata, pues, de pensar la realidad desde la realidad misma (*id.*, p. 63). “Pensar en situación” exige hacer

⁵ Con esta expresión Cerutti trae a colación el texto de Ignacio Ellacuría (1990) *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA.

⁶ Atiende el autor a la advertencia de Roig de no caer en ontologismos, reconociendo que la conciencia es una realidad social, no transparente que requiere autocrítica permanente (cf. Roig, 1976)

una “fenomenología del lugar filosófico”, esto es explicitar aspectos socio-valorativos, capacidades, hábitos, códigos, tradiciones, intereses, para hacerlos jugar como ingredientes en la reflexión.

Con apoyo en observaciones de Ellacuría, Cerutti constata que la producción filosófica es histórica y por tanto debe historizarse, y que la pretensión latinoamericanista es persistente en nuestra filosofía, razones por las cuales es pertinente avanzar en una historización del filosofar antes que en el intento de definir la filosofía latinoamericana. La tarea requiere anteponer una crítica a los etnocentrismos, esto es una denuncia de los particularismos –europeo y “usamericano”– que se pretenden universales y no son otra cosa que universales ideológicos.⁷ Asimismo, requiere atender problemas metodológicos de la investigación en el ámbito de la historia de las ideas (y de la filosofía) latinoamericanas (Cerutti, 1986). Tales problemas arraigan en la práctica misma de la investigación, no son previos a ella. La interrogación acerca del modo efectivo de producir conocimientos corre paralela al tratamiento de los problemas, se entrelaza con ellos, produce tensiones y torsiones que deben ser explicadas en el curso de la investigación, más aún si se trata de trabajar en la perspectiva de la liberación. Algunas de las cuestiones que condicionan el modo de trabajo y cuya explicitación no puede eludirse, se refieren al modelo filosófico que orienta la investigación, a la problematización del concepto mismo de filosofía, al tratamiento de las “influencias”, a la definición de criterios de periodización, a la determinación de espacios históricamente relevantes para entender procesos de pensamiento que no se circunscriben a las fronteras nacionales (*id.*, pp. 67-73).

⁷ Cerutti recuerda la siguiente advertencia de Ellacuría: “Lo importante es ver por qué América Latina ha podido considerarse como territorio sociocultural occidental a espaldas de su verdadera realidad socio-política” (Ellacuría, 1990, p. 327).

En síntesis

La “ana-léctica”, como perspectiva epistemológica y metodológica superadora de la dialéctica en el ejercicio filosófico, la noción de “*a priori* antropológico” como suelo del filosofar y la “ampliación metodológica” que habilita el análisis del discurso filosófico desde el entramado de la comunicación, el “pensar en situación” y la advertencia acerca de la “ilusión de transparencia” sintetizan los principales aportes teóricos y procedimentales de los autores que hemos examinado. Una filosofía entendida como saber de liberación no puede prescindir de una reflexión sobre sus bases teóricas y metodológicas. Dicha reflexión tuvo, en los autores estudiados, carácter de revisión crítica de los supuestos de la modernidad y de los métodos clásicos de la filosofía –principalmente de la dialéctica, pero también de las artes hermenéuticas–.

Para Dussel se trata de pensar la praxis liberadora desde ella misma. Construye su “lugar de enunciación” desde la exterioridad, como “posmoderno” –en el sentido de ir más allá de la modernidad⁸–. La posibilidad de articulación entre hermenéutica y dialéctica está dada por la recuperación de la capacidad analógica de la palabra (*dabar*) como apertura al Otro. Si la dialéctica consiste en el despliegue interno de la totalidad, la analéctica parte del Otro, de su exterioridad, de la analogía de su palabra interpeladora.

Por su parte, Roig apunta al núcleo duro de la dialéctica poniendo en evidencia que en el concepto se cumple tanto la función de integración como la de ruptura, de modo que la dialéctica habilita no solo la crítica, sino también la auto-crítica de los modos de ocultamiento y manifestación de la conciencia social, lo cual implica radicalizar la historización, hecho que queda sintetizado en la categoría de *a priori* antropológico. Coloca a la filosofía latinoamericana ante

⁸ En escritos posteriores utiliza el término “transmodernidad”, en el sentido de ir más allá de la modernidad y la posmodernidad eurocentrada.

la tarea de rehacer su historia, como saber social –“saber de vida”– comprometido con la denuncia de las formas de injusticia estructurales del pasado y del presente, expresadas en las contradicciones del “universo discursivo”, para horadar en los límites de lo posible abriendo nuevos horizontes.

Cerutti inscribe su reflexión en la tradición latinoamericana de “pensar la realidad” desde ella misma, esto es “pensar en situación”, sorteando las dificultades que presenta la “ilusión de transparencia”. Frente al problema de lo ideológico, afirma la facticidad sobre la que se ejerce la tarea dialéctica, es decir, el hecho de que el sujeto funda lo conceptual desde el seno mismo de la vida. Apunta a la necesidad de una “filosofía política”, cuya tarea, como pensamiento para la acción, es hacerse cargo autocríticamente del nivel decisonal, donde se juega la conservación o la transformación de la estructura para dar cabida a lo nuevo alterativo.

De los autores considerados, solo Dussel conserva el apelativo “filosofía de la liberación” para referirse a su propia producción y al movimiento filosófico generado en torno de su propuesta. No obstante, más allá de las diferencias de posicionamientos teóricos, el sentido ínsito de la expresión “liberación” está presente en la praxis filosófica crítica de los tres filósofos, avocados a pensar la realidad histórica, recogiendo la memoria del pasado, en tensión utópica respecto de las posibilidades de superar las contradicciones de su propio tiempo. Como el colibrí –dice Cerutti– “el filósofo debe romper la clausura del ente en la praxis misma donde adquiere su sentido y debe dejar oír su voz comprometida en el proceso histórico presente. Debe pensar el proceso mismo de quiebra, apertura y cierre de las totalidades dialécticas en el alumbramiento de una nueva etapa antropológica” (Cerutti, 1975, p. 72).

Bibliografía

- Arpini, A. M. (2010), "Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación", en: *SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana*, n.º 6, año 6, Lima, Universidad Científica del Sur, pp. 125-150.
- Arpini, A. M. (2013), "Tres cuestiones definitivas en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación", en: *Algarrobo-MEL*, a.1, n.º 2, Revista en línea de la Maestría en Estudios latinoamericanos, FCPyS-UNCuyo. Consultado el 12/12/2017. Disponible en: <https://bit.ly/3j94DFe>.
- Arpini, A. M. (2017), "Hecho en el exilio: Etapas en el proceso de ampliación metodológica propuesto por Arturo Andrés Roig", en: Arpini, A. M. (comp.), *Fragmentos y episodios: expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, Mendoza, Publicaciones de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Qellqasqa, pp. 339-357.
- Arpini, A. M. (2020). "Dialéctica y hermenéutica: su radical historización en textos de Julio De Zan", en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, año XXII, n.º 1 y 2, 2020. Disponible en: <https://bit.ly/3cAM3mU>.
- Cerutti Guldberg, H. (1975). "Propuesta para una filosofía política latinoamericana", en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, T. 1, n.º 1, San Antonio de Padua, Ediciones Castañeda, pp. 66-77.
- Cerutti Guldberg, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, (2.a edición: 1992, 3.a edición: 2006).
- Cerutti Guldberg, H. (1986). "Filosofía latinoamericana o Historia de la filosofía", en: *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 75-112.
- Cerutti Guldberg, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su "modus operandi"*. México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoame-

- ricanos y Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.
- Declaración de Morelia*, México, 1975. Consultado el 31/07/2015. Disponible en: <https://bit.ly/2G0oCaQ>.
- De Zan, J. (1973). "La dialéctica en el centro y en la periferia", en: Ardiles, O. *et al.*, *Hacia una filosofía de la liberación*, Buenos Aires: Bonum, p. 105-117.
- Dussel, E. (1971). "Metafísica del sujeto y liberación". Ponencia presentada en el II Congreso Nacional de Filosofía, Córdoba, 1971, en: *Temas de filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 27-32.
- Dussel, E. (1972). *La dialéctica Hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filósofo*. Mendoza, Editorial Ser y Tiempo.
- Dussel, E. (1973). "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en: Ardiles, Osvaldo y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, Sígueme.
- Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador, UCA.
- Foucault, M. (2010). *Arqueología del saber*. México, Siglo XXI. [Primera edición en francés 1969]
- Hegel, G. W. F. (1944). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de E. Ovejero y Maury. Buenos Aires, Ediciones Libertad.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. A. (1973). "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías", en: Ardiles, Osvaldo y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, pp. 217-244.

- Roig, A. A. (1976). "Función actual de la filosofía en América Latina", en: Ardao, Arturo y otros, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, pp. 135-152.
- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica. [Segunda edición corregida y ampliada: Buenos Aires, Una ventana, 2009].
- Roig, A. A. (1982). "Propuestas metodológicas para la lectura de un texto", en: *Revista del IDIS*, n.º 11, Cuenca, pp. 131-137. [También incluido en: Paladines, Carlos (Compilador) (2013), *Arturo Andrés Roig. Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*, Ecuador, Academia Nacional de la Historia, pp. 123-130].
- Roig, A. A. (1984). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito, Belén, Serie Cuadernos de Chasqui.
- Roig, A. A. (1998). "Filosofía y Universidad", en: *La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza, Ediunc.
- Romero, F. (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Editorial Raigal.

El exilio filosófico de los 70 en Argentina

Ejercicio crítico y resistencia

Sostenemos la hipótesis de que si bien el exilio, exterior e interior, constituyó un quiebre para la vida intelectual argentina de los 70 y principios de los 80, también abrió posibilidades de ejercicio crítico y creativo desde la resistencia. A los efectos de la presente exposición, circunscribimos nuestras consideraciones principalmente al ámbito de la filosofía, especialmente aquella que se mostró interesada por comprender la propia realidad histórica latinoamericana (y argentina). Tras la revisión de algunos testimonios que nos ayudan a comprender la complejidad de este “objeto poliédrico” según la descripción de Silvina Jensen (2004), diferenciamos entre exilio exterior e interior, ya que la experiencia del exilio fue diferente en uno y otro caso, y también lo fue en cuanto a las posibilidades y formas de llevar adelante la praxis filosófica. En el caso de quienes tuvieron que dejar el país, el exilio favoreció novedosas experiencias de integración cultural y de incorporación en espacios académicos con dispares desarrollos en el ámbito de la filosofía práctica y la historia de las ideas latinoamericanas. Tomamos como ejemplo producciones de Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig en la etapa inicial del exilio. En el caso de quienes se quedaron en el país, silenciados y desplazados de la academia y de otros centros de la vida cultural, desde la marginalidad y la resistencia gestaron formas alternativas de quehacer filosófico, con perspectiva crítica y latinoamericana. Tal fue la experiencia de grupos de estudios informales o semiformalizados que se avocaron a la lectura de

los clásicos así como de las novedades del universo filosófico, coincidiendo en la búsqueda de anclajes teóricos y de categorías para comprender una situación provocada por el estallido de las significaciones con las que estaban familiarizados. Así germinaron inquietudes que fueron madurando hasta alcanzar consistencia y hacerse visibles a medida que se reconquistó la vida democrática en el país.

Testimonios

Al parecer, todos sabemos a qué aludimos cuando hablamos de exilio. Sin embargo, ningún exilio es igual a otro y cada exilio puede ser visto desde diversas perspectivas. Ello no hace más que sumar complejidad a una realidad por sí misma compleja, muy difícilmente abarcable en una definición. En un intento por desbrozar esta realidad y encontrar algunos rasgos característicos, apelamos a testimonios seleccionados entre las experiencias vividas por intelectuales hispanoamericanos, principalmente filósofos y filósofas.

Un caso emblemático

1. El exilio de la filósofa española María Zambrano es emblemático, no solo por las condiciones de su ocurrencia y duración, sino porque dio lugar a reflexiones de la autora sobre su propia experiencia, que alcanzan el meollo filosófico antropológico de la existencia en una perspectiva crítica superadora de las filosofías de la conciencia. El 28 de enero de 1939, junto a su madre y su hermana, Zambrano cruzó la frontera desde España hacia Francia rumbo a un exilio que duró 45 años. Fue acogida luego en tierras americanas junto a los “transterrados” de la “España peregrina”: México, Cuba, Puerto Rico, nuevamente París y de nuevo en La Habana, hasta fijar residencia en Roma en 1953. Se

trasladó a Suiza en 1964, para finalmente regresar a Madrid en 1984. Allí murió en 1991. La escritura fue su modo de resistir la vida en el exilio y el exilio de la filosofía –pues su obra crece el margen de escuelas y academias–, a través de la reivindicación de la “razón poética”, ella también exiliada de la Gran Filosofía desde los tiempos de Platón. (Cf. Martín, 2008). Fue durante los primeros momentos de su exilio en México que esta pensadora independiente publicó dos obras importantes: *Pensamiento y poesía en la vida española* y *Filosofía y poesía* (1939). En ellas se advierte un cuestionamiento de las condiciones de posibilidad de la filosofía y una reivindicación del humanismo en términos de un pensamiento “racio-poético”, que emerge como respuesta a una experiencia de inhumanidad. Respuesta que interpela al ser humano concreto en su indigencia, y se erige como crítica a las derivas opresivas de ciertas tradiciones del pensamiento de lengua española y a la racionalidad tecno-científica (Sánchez Cuervo, 2015).

En un escrito autobiográfico fechado el 28 de agosto de 1989, con el título “Amo mi exilio”, confiesa:

Hay ciertos viajes de los que sólo a la vuelta se comienza a saber. Para mí, desde esa mirada del regreso, el exilio que me ha tocado vivir es esencial. Yo no concibo mi vida sin el exilio que he vivido. El exilio ha sido como mi patria, o como una dimensión de una patria desconocida, pero que, una vez que se conoce, es irrenunciable. [...] es una dimensión irrenunciable de la vida humana. (Zambrano, 2014).

En otro texto, publicado por primera vez en *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura*, n.º 49 (París, 1961), con el título “Carta sobre el exilio”, Zambrano reflexiona sobre el silencio y la posibilidad de recobrar la palabra –la comunicación– y con ella la libertad, desde una perspectiva histórica y antropológica que acentúa la temporalidad como existir humano concreto. Dice:

Nuestro silencio, el silencio de los exiliados [...] muestra que no se ha seguido la vía de la justificación, por la que se retira armado de resplandecientes razones, sino esa otra que no parece ser vía siquiera: la de irse despojando de sinrazones y hasta de razones, de voluntad y de proyectos. Ir despojándose cada vez más de todo eso para quedarse desnudo y desencarnado: tan sólo y hundido en sí mismo y al par a la intemperie, como uno que está naciendo, naciendo y muriendo al mismo tiempo mientras sigue la vida. La vida que le dejaron sin que él tuviera culpa de ello; toda la vida y el mundo, pero sin lugar en él, habiendo de vivir pero sin acabar de estar, cosa tan necesaria. El estar moviéndose sin poder apenas actuar; el que mora al par en una cueva, como el que nace, y en el desierto como el que va a morir.

Y así la primera respuesta a esa pregunta formulada o tácita de por qué se es un exiliado es simplemente esta: porque me dejaron la vida o, con mayor precisión, porque me dejaron en la vida. (Zambrano, 2014, pp. 4-5).

Si la experiencia del exilio es la de perseverar en el ser, a la intemperie –pensemos en el *connatus* spinoziano o en la voluntad de vivir nietzscheana–, entonces la experiencia del exilio, exterior como interior, se inscribe en una dialéctica de afirmación de la vida desnuda, sin justificaciones ni cualificaciones, sin heroísmos –aún si el exiliado ha debido realizar acciones heroicas. Y esto tanto en el momento de la partida como en el de la vuelta –si la hay–, porque “des-exiliarse” es otra experiencia de exilio.

Exilios del Cono Sur: Chile y Argentina

2. Jaime Hales, abogado, opositor activo al golpe militar en Chile, defensor de los derechos humanos, describe su experiencia como la de un chileno que vivió “la ausencia de los que se fueron y una forma de exilio diferente,

sin abandonar el territorio, pero con ruptura y desarraigo” (Hales, 2010, p. 134).

Experimentó el vacío que dejaron los que se fueron, pero también el distanciamiento respecto de la propia sociedad chilena “profundamente dañada, dividida y negada a ver realidades”. Al hablar de lo que sucedía, advertía que “nadie quiere escuchar, por una represión que se mete en los poros y se percibe en los noticiarios que nada dicen”. “Vivir comprometido con los derechos humanos –confiesa– fue una definición radical. [...] no tanto por los riesgos, sino porque así se construyó una ruptura con el resto de la sociedad. De ese modo empezó el exilio interior” (*id.*, p. 139).

3. En una sesión de Conversatorio, a la que tuvimos ocasión de asistir en el marco del Primer Seminario Internacional: *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*, organizado por la Escuela de Filosofía de la Universidad Silva Henríquez (Santiago) y el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha (Valparaíso), en el mes de setiembre de 2017 (cf. Ávila y Rojas, 2018), tuvimos la posibilidad de escuchar los testimonios de Patricia Bonzi y Cecilia Sánchez. Ambas, académicas chilenas pertenecientes a distintas generaciones. La primera debió abandonar el país, junto a su esposo durante la dictadura pinochetista, mientras que la segunda vivió ese momento siendo todavía estudiante y, si bien no abandonó el país, tuvo la experiencia del exilio interior.

Patricia Bonzi se refiere al exilio como una experiencia de “vida en suspenso”, “sentido de la vida roto”, “hueco en la identidad”. Fue necesario, dice, “aprender lo que es la vida a corto plazo”, acosada por la inseguridad y embargada de nostalgia por el desarraigo. Pero al mismo tiempo una sensación de “libertad creadora”, “libertad construida en el compromiso con los otros, los propios”.

Cecilia Sánchez narra su “experiencia de enlutamiento”, “de no saber en qué momento desaparecía un compañero, expulsión de profesores, abandono”. Había que aferrarse a la

vida, aunque “era como un carrusel, todo parecía moverse, pero todo quedaba donde mismo”.

Estos testimonios acercan algunas características del exilio: como experiencia vital de una persona, como vida en suspenso, pero también como compromiso y libertad creadora. Al mismo tiempo, como dimensión constitutiva de toda vida humana que se afirma a sí misma y busca perseverar en el ser, y como necesidad de tomar distancia reflexiva/crítica respecto de una cotidianidad abrumadora, seca, sin sentido. Más aún se menciona el exilio de la filosofía misma, es decir se denuncia un estar la filosofía fuera de su territorio. Esto último habilita el poner en duda si acaso la filosofía tiene un territorio ya delimitado. ¿Qué filosofía es la que se exilia? ¿Respecto de qué parámetros filosóficos establecidos es que resulta exiliada? Si, como dice Hegel, filosofar es poner la propia época en conceptos, entonces la práctica filosófica –sobre todo la de las academias–, que evade la tarea de conceptualizar su propia época, es una filosofía “fuera de lugar”, es un pensamiento acerca de sí mismo, que provoca el exilio de la filosofía en cuanto pensar de la vida.

Por otra parte, se habla del exilio interior como ausencia de los que se fueron y distanciamiento de la propia sociedad sometida y silenciada; también como enlutamiento y abandono, pero a la vez como un aferrarse a la vida aún sin comprender su sentido.

Dado que nos interesa el exilio filosófico argentino de los 70, veamos algunos testimonios de argentinos. Pero antes son necesarias algunas aclaraciones. Si bien han transcurrido más de 40 años desde el inicio de la “Misión Ivanis-sevich” y mucho se ha avanzado en el esclarecimiento de lo sucedido, gracias a las políticas públicas de la memoria inauguradas en 2003, aún quedan temas pendientes. Uno de ellos es la memoria pública del exilio, y en particular del exilio filosófico. Los primeros abordajes se realizaron en el campo de la literatura. Ello permitió poner sobre el tapete temas, criterios epistemológicos y metodológicos

que fueron conformando y enriqueciendo paulatinamente una base teórico-metodológica para el tratamiento del problema, la cual se nutre de diversas disciplinas: historia, antropología, sociología, literatura, semiótica, entre otras. Por otra parte, se acuerda en diferenciar *exilio* de *migración* atendiendo a que las condiciones en que se produce el primero están motivadas principalmente por razones políticas, que impiden a los escritores vivir en su propio país. Así, se habla de “exilio intelectual” o “exilio cultural”, pero no se habla con la misma frecuencia de “exilio filosófico” o “exilio de la filosofía”, aun cuando los filósofos podrían quedar abarcados en aquellas expresiones más generales. Además, si “literatura del exilio” hace referencia a la producción literaria de los exiliados, aún si en ella no se habla del tema del exilio, lo cual habilita la distinción entre literatura del exilio y literatura en el exilio (cf. Flier, 2014), ¿podría igualmente hablarse de filosofía del exilio –para referirse a la que aborda expresamente el problema exilar– y filosofía en el exilio –en referencia a la producida en el destierro –exterior o interior–, cualquiera sea el tema que en ellas se aborde? ¿Qué diferencia podría establecerse entre “filosofía del exilio” y “exilio de la filosofía”? ¿La reflexión filosófica soterrada y silenciada de quienes padecieron el exilio interior, es “filosofía del/en exilio”? ¿Cuáles son los tópicos recurrentes de tal filosofía? ¿Qué forma de la praxis filosófica es la que resulta exiliada? Muchas son las preguntas que se agolpan en el tratamiento del tema que nos ocupa. Veamos los testimonios de argentinos exiliados.

4. Tununa Mercado, escritora premiada, traductora y periodista cordobesa, vivió el exilio entre 1974 y 1986 en México, junto a sus hijos y su esposo, Noé Jitrik. En su libro *Estado de memoria* explora, entre otros asuntos relacionados, la experiencia del exilio. Dice:

En pleno exilio, cuando todos los días había alguna noticia terrible de la Argentina, y muchas veces se trataba de llamadas telefónicas desde cualquier confín de la tierra, incluida la

natal, en las que se nos decía que habían matado a alguien, a varios, a uno en particular que era muy próximo a nosotros, casi un pariente, o a dos o tres que habían mantenido conmigo y los míos algún tipo de vínculo, en esos momentos tan crueles que obligaban a sentarse al borde de la cama a llorar, vivir era sobrevivir. (Mercado, 2013, p. 21).

No se puede decir nada más anodino y estúpido que la frase: «lo pasaron bien en el exilio», esa trivialidad que muchas veces, por exculpación, se acepta oír, o su contraparte de la misma laya: «los que se quedaron en la Argentina lo pasaron peor» y otras variantes de esa simpleza que deberían indignar pues ponen en situación de torneo instancias que no lo admiten y que tampoco resisten calificaciones tranquilizadoras: exilio/exilio interior, que separan y aligeran, por decir así, la masa aún sin desbrozar, compacta, destructora y arrasante que fueron esos años, desde 1974 hasta la restauración de la democracia, sin contar los coletazos que todavía producen terror.

El tiempo del exilio tiene el trayecto de un solo trazo [...] se trata de un paréntesis que no cuenta en ningún devenir. [...] las hojas no caen, el frío no llega, el presente nunca pasa al futuro. (*Id.*, pp. 33-34).

5. Jorge Luis Berneti –periodista, politólogo y docente universitario– y Mempo Giardinelli –escritor premiado, periodista y profesor universitario– dejan testimonio de lo que fue la experiencia del exilio argentino en México, entre 1976 y 1983. Lo hacen en forma documentada y ordenada, como una manera de abrir el pasado para conocerlo, evaluarlo, juzgarlo, pero sin eludir el espanto, la emoción, la compasión, la preocupación por la sobrevivencia cotidiana. En *México: el exilio que hemos vivido*, aportan valiosas pistas para la caracterización del exilio:

Los argentinos que vivieron el exilio y los que quedaron en el país compartieron experiencias desparejas. Los puntos de vista del «adentro» y el «afuera» condujeron a apreciaciones diversas del devenir político-social. Donde sin dudas existió un paralelismo que contribuyó a vincular ambas historias y a

evitar su fragmentación, fue en el padecimiento de las vicisitudes de los peores años. [...] A diferencia de lo que sucedía en la Argentina durante esos espantosos años (desinformación, censura, negación), en el exilio cada una de las caídas en prisión, cada desaparición y cada muerte eran conocidas de inmediato, denunciadas y lamentadas. Se recibía abundante información y eso permitía dimensionar adecuadamente la magnitud del drama argentino. Las listas de muertos y desaparecidos daban cuenta del derrumbe de un mundo, de la masacre de una generación. (Bernetti y Giardinelli, 2003, pp. 48-49).

Con una mirada más extendida sobre el fenómeno del exilio, agregan:

La relación entre los demás exilios del Cono Sur y de Centroamérica con el argentino fue más allá del plano meramente político. Se estableció también una relación cultural bastante sólida que implicó un verdadero descubrimiento de formas y tonalidades del lenguaje [...], así como el reconocimiento de peculiaridades en los campos de la música, la literatura y la historia. El diálogo constante y el trabajo en común con los otros latinoamericanos [...] contribuyeron a la desprovincialización de muchos exiliados argentinos, al reconocimiento de los aspectos comunes de nuestra cultura con las de toda América Latina, a una mayor pluralidad cultural. (*Id.*, p. 48).

6. Para Horacio Cerutti Guldberg –filósofo que participó activamente en el surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación y fue una de las primeras voces críticas de dicho movimiento– la experiencia del exilio se asemeja a la de quien ha padecido la amputación de un miembro, y le duele como si todavía estuviera presente. “Así sigue doliendo el pasado al exiliado”. Hacer memoria del destierro es recordar que este se produjo “[...] por intentar poder-hacer o, dicho de otro modo, por tener la osadía de pretender compartir el ejercicio del poder o, todavía de manera más aproximada, de negarse a la expropiación

por unos pocos del poder que constituimos entre todos” (Cerutti, 2010, p. 36).

De ahí la tendencia al trabajo febril como forma de mitigar la tensión entre memoria y olvido, entre el hacer responsable y la paciencia de un ocio forzado. El filósofo argentino exiliado en México amplía la mirada autocrítica del exilio, a fin de sacar a la luz su heterogeneidad, que se aprecia en el destierro de los migrantes rurales, en la marginación etnocida, en el ecocidio, en la autocensura intelectual, en la subordinación de las mujeres. Afirma que el valor del exilio radica en la posibilidad de producir “corte y ruptura” y aprovecharlo creativamente:

Si es cierto que *exiliatus sumus in mundus* [dice Cerutti], podríamos cooperar en la organización o reorganización del imaginario colectivo en términos de lo que cabe esperar y aclararnos cómo y por qué debemos trabajar juntos. Podríamos, sin ningún redencionismo y en pleno secularismo, convertir mediante un gran esfuerzo el exilio en creativo. [...] Dos tareas se delinearán nítidamente: el estudio de los exilios latinoamericanos y sus aportes y la organización política de los exiliados para colaborar activa y creativamente en la indispensable integración nuestroamericana. (*Id.*, pp. 39-40).

También en estos testimonios se advierte la experiencia del exilio como la íntima sensación de la sobrevivencia, como un paréntesis de tiempo detenido, tanto para los que salieron del país como para los que permanecieron en él. Si bien es absurdo –como manifiesta Tununa Mercado– colocar en situación de competencia las experiencias del exilio interior y exterior, creemos que la diferenciación aporta a una mejor comprensión de las contradicciones, de las desaparejas experiencias en tensión expuestas en situación de exilio: información y desinformación, posibilidad y dificultad para dimensionar política y socialmente los acontecimientos. Por otra parte, la comprensión de la extensión latinoamericana del exilio favoreció la desprovincialización y la apertura a la diversidad cultural de América Latina. El

ejercicio de memoria –hacer memoria del exilio– implica también comprender las relaciones de poder en juego, tanto en el exilio político, como en otras formas de exclusión, desplazamiento, marginación y/o subordinación. En este sentido, el exilio permite una ruptura y posibilita una transformación de la experiencia negativa en creativa, solidaria, integradora –en perspectiva latinoamericana–.

En efecto, no consideramos pertinente establecer una definición taxativa que delimite lo que es y lo que no es exilio. Pero en todo caso vale, a nivel personal y colectivamente, hacer memoria del exilio, reconocer sus episodios, recolectar las piezas, transformar lo negativo en positivo. Desde esta perspectiva, nos disponemos a rememorar el exilio filosófico argentino de los 70. Lo hacemos, de manera fragmentaria, recorriendo las experiencias filosóficas de algunos de sus protagonistas. Compartimos con Patrice Vermeren la idea de que “pensar el exilio es, antes que nada, darle importancia a la reflexión de los exiliados” (Vermeren, 1993, p. 15).

El exilio filosófico argentino de los 70

El 14 de agosto de 1974, poco después de la muerte de Perón, asumió como ministro de Educación Oscar Ivanissevich, en reemplazo de Jorge Taiana. Se mantuvo en la cartera durante un año, hasta el 11 de agosto de 1975. El objetivo explícito de su *misión* era “eliminar el desorden” en la universidad y producir la “depuración ideológica” (Izaguirre, 2009; Bonavena y otros, 2007). Durante ese período, se incrementaron las muertes y desapariciones, así como las cesantías de docentes, estudiantes y personal de apoyo de las universidades argentinas, y se sucedieron atentados contra quienes eran sospechados de sostener y difundir ideas marxistas y/o subversivas. Así comenzó el vaciamiento de las universidades y el exilio de la razón. Muchos partieron

con rumbo a Europa, Estados Unidos o diversos países de América Latina –exilio exterior–; otros se quedaron en el país separados de sus cargos o imposibilitados de acceder a la universidad (ni como docentes, ni como graduados, ni como alumnos) o a otros cargos públicos –exilio interior–.

Son todavía pocos los trabajos que encaran el estudio de esta etapa del pensamiento argentino desde la perspectiva de una historia de las ideas filosóficas crítica y renovada metodológicamente, que asuma la cuestión del exilio como problema filosófico. Existen, no obstante, numerosas investigaciones socio-históricas, testimonios y otros antecedentes que han contribuido en la articulación de marcos teórico-metodológicos y en el relevamiento de experiencias que dan cuenta de la situación de exiliado/a.¹ Se trata de un campo de trabajo abierto para la realización de estudios especializados en el terreno de la reflexión filosófica sobre autores, problemas, líneas de pensamiento, publicaciones, debates, etc. Muy lejos de agotar la cuestión, en lo que sigue se intenta bosquejar una introducción a partir de la distinción entre “exilio externo” y “exilio interior”. Aunque en ambos casos se trata de situaciones de ruptura, distanciamiento de la propia sociedad y sobrevivencia, sin embargo se trata de experiencias diferentes. Apelamos a algunos casos, sucintamente presentados, que valen como ejemplos que permiten adentrarnos en la comprensión de tales diferencias, así como en lo que tuvieron en común. Para el caso del exilio exterior, atendemos a la divergencia entre Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig en el marco de la Filosofía de la liberación, la cual se aprecia en sus respectivas presentaciones en el Primer Coloquio Nacional

¹ Pueden consultarse, entre otros: Biagini y Roig, 2004 y 2006; Gilman, 2003; Jalif, 2007; Jitrik, 1984; Terán, 2004; Burello, Ludueña Romandini y Taub, 2011; Chaves Palacios, 2010; Franco, 2010; Bernetti y Giardinelli, 2003; Mercado, 1990; Cerutti Guldberg, 2010; Brocato, 1986; Bocchino, 2011; Jensen, 2007 y 2010; Jensen y Yankelevich, 2007; Jensen y Lastra, 2014 y 2016; Lastra, 2018, 2016, 2015. Numerosas investigaciones se han realizado desde la perspectiva de los estudios de la memoria y de la historia reciente.

de Filosofía, realizado en la Ciudad de Morelia, México, en 1975. Divergencias que también permiten visualizar la fecundidad de sus planteos. Para el caso del exilio interior, repasamos tres experiencias que permiten arriesgar la tesis de que a pesar del silencio impuesto por la Junta Militar, la soledad y el vacío de los que partieron, fue posible convertir el desarraigo en el propio lugar en algo creativo y generar una resistencia poblada de voces.

Se ha conceptualizado el exilio como “separación de una persona de la tierra en que vive” (RAE), sin embargo, el prefijo *ex* indica expulsión del propio país, temporaria o definitiva, forzada o voluntaria, por motivos políticos, religiosos, ideológicos, socio-económicos, ambientales o de supervivencia. Los regímenes políticos dictatoriales, cualquiera sea su signo ideológico, usan el destierro como instrumento para castigar a disidentes y opositores reales, potenciales o imaginarios. Aunque no parece riguroso hablar de “exilio interno”, este comparte rasgos punitivos del exilio, pues se trata de un confinamiento de hecho dentro de las fronteras nacionales, con fuertes restricciones, negaciones o pérdidas de derechos civiles, aislamiento, exclusión, discriminación social y laboral, con lo que se provoca pérdida de la pertenencia, o sea de la condición de miembro de una comunidad política –aún dentro de los límites geográficos del país–. No podemos dejar de mencionar que existe también el “exilio de la palabra”, en el sentido de que quien detenta el poder tiene la potestad de decidir cuál es la palabra autorizada y cuál no lo es, ejerciendo la censura sobre lo que se puede decir y hacer en el terreno de las manifestaciones culturales, la prensa, la educación, etc. (Rabinovitch, 2013). La condición del exiliado, dentro o fuera del país, es de extrema vulnerabilidad, aunque la distancia geográfica abre un margen de libertad para la crítica, que llega a convertirse en el deber moral del exiliado. (Caro Figueroa, 2009). Ahora bien, además de la dimensión jurídica del exilio, cabe hablar de una dimensión cultural, formativa, que sale a la superficie sobre la deconstrucción

de la noción de Estado-nación como institución reificada de la modernidad. La figura del exilio acompañó en el siglo XIX los procesos de formación de los Estados modernos en los países de nuestra América. Desde el exilio se produjeron no pocos discursos que contribuyeron a la conformación de las identidades nacionales. En más de un caso esos discursos trazaron una frontera interior que separó a los incluidos de los expulsados –“exiliados”– de la nacionalidad: el indio, el gaucho, el cholo –recuérdese el *Facundo* de D. F. Sarmiento–; otros discursos manifestaban que la construcción de la nación requería el reconocimiento de la diversidad interior –como en *Nuestra América* de J. Martí, o en *América Latina* de Eugenio María de Hostos, o en *Iniciativa de la América* de Francisco Bilbao–.

Ahora bien, el exilio argentino de los 70, supuso un ejercicio sistemático de la violencia de Estado y, como contracara, una experiencia de desarraigo para quienes marcharon al exterior y para quienes quedaron en un silencioso ostracismo interno.

El discurso filosófico del exilio maduró, desde el exterior, como denuncia de la violencia y revisión crítica de las propias categorías de análisis filosófico, político y social. Desde el interior, a pesar de la censura impuesta y la autocensura, el desplazamiento al margen de la cultura oficial, la experiencia de orfandad y vagabundeo teórico, lejos de silenciar todas las voces, provocó búsquedas, aperturas a la diferencia reprimida por la violencia uniformadora de un ilícito Estado terrorista.

La época es descripta por Arturo Roig de la siguiente manera:

Al promediar la década del '70 se abrió, para la vida intelectual argentina, una época de alteración profunda. [...] el gigantesco movimiento del exilio que en sucesivas oleadas se fue produciendo en el Cono Sur, alcanzó a nuestro país de modo ya masivo entre los años 1973-1975 en adelante y casi hasta promediar el '80. Todos estos hechos marcaron de modo pronunciado la vida intelectual argentina,

generando obstáculos pero también posibilidades en cuanto que, en más de un caso, se abrieron nuevos horizontes y fueron posibles experiencias de integración hasta entonces insospechadas. El intelectual argentino, encerrado en un ilusorio “europeísmo”, pudo descubrirse a sí mismo en esa debilidad suya tan lamentablemente cultivada y fomentada. Hubo así mismo lo que podríamos llamar un “exilio interno” que afectaría muchas veces de modo brutal todo desarrollo. (Roig, 1991, pp. 98-99).²

En particular referencia a la producción dentro campo disciplinar de la historia de las ideas durante el exilio, el filósofo mendocino señala que se profundizó la tendencia latinoamericanista en que se había comenzado a trabajar en años anteriores con intención de coadyuvar a los procesos de integración:

Quienes salieron al exilio [dice] dentro de esa línea teórica y política, fácilmente se integraron en diversos sectores de nuestro continente suramericano. La historia de las ideas recibió, además, un fuerte impulso desde la llamada Filosofía de la liberación, en la medida en que se tomó conciencia de que la problemática de la dependencia latinoamericana también pasa por el nivel ideológico, el que no puede ser escindido de otras facetas de nuestra realidad económica y social. En líneas generales podríamos afirmar, sin pretender desconocer lo realizado en otros sectores, que la producción relacionada con la historia de las ideas alcanzó su máxima

² El texto mecanografiado ha llegado a nosotros sin fecha. Podemos presumir que es posterior al regreso de Roig al país, con el retorno de la democracia. Se titula “Tres décadas de Historia de las ideas en Argentina: Recuento y balance”. Está catalogado con el n.º 052 en el Archivo de Pensamiento Latinoamericano del Grupo de Investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, del INCIHUSA, CRICYT – Mendoza. El texto fue posteriormente publicado en el volumen 53/54 de la Revista *Análisis* de la Universidad Santo Tomás de Colombia en 1991 (p. 91 a 104). El volumen está dedicado a Arturo Andrés Roig con el título: *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. [Para las citas seguimos la paginación de la publicación en *Análisis*].

importancia durante el exilio y para los exiliados, en México, en Venezuela, en Ecuador. (Roig, 1991, p. 101).³

En efecto, no pocos de los filósofos argentinos, que en los años previos a 1974, habían participado de los debates en los que se gestó la Filosofía Latinoamericana de la Liberación⁴ debieron emprender el camino del exilio exterior. Alberto Parisi, Enrique Dussel, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Andrés Roig. A ellos se sumaron, entre otros, Carlos Bazán, Oward Ferrari, Víctor Martín, Rodolfo Agoglia, que si bien no tuvieron participación directa en la Filosofía de la liberación, abogaban por un cambio en el quehacer filosófico que significó una ruptura con los criterios dominantes de la “normalización”. (Son necesarias aún muchas investigaciones sobre este período que permitan completar, o al menos ampliar, la enumeración que aquí se hace). Se abrió para ellos la posibilidad de revisar y profundizar sus posiciones originales en cuanto a la Filosofía de la liberación.

La realización del I Coloquio Nacional de Filosofía en la ciudad de Morelia, México, en agosto de 1975, ofreció la posibilidad de abrir a toda América Latina los debates iniciados en Argentina, al mismo tiempo que fue un escenario

³ Hemos profundizado acerca de los aportes de Arturo Roig para una renovación teórica y metodológica de la historia de las ideas en nuestro trabajo “Hecho en el exilio: Etapas en el proceso de ampliación metodológica propuesta por Arturo Andrés Roig”, en: Arpini, Adriana María (2017), *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América latina y el Caribe en el siglo XX*, Mendoza, Qellqasqa.

⁴ A grandes rasgos puede decirse que la Filosofía de la liberación tuvo su ámbito de gestación en Argentina, a partir de las discusiones que se dieron en el marco de las “Semanas Académicas” de San Miguel (Provincia de Buenos Aires, entre 1970 y 1975), acerca de los problemas de la dependencia económica, social, política y cultural de América Latina, las posibles alternativas de liberación y el rol que la filosofía desempeña -o debiera desempeñar- en relación con el diagnóstico de la situación y sus proyecciones. Los debates concitaron el interés de jóvenes profesores universitarios deseosos de transformaciones sociales y políticas, y de una renovación de las prácticas académicas referidas al cultivo y enseñanza de la filosofía. Tales inquietudes tomaron estado público en 1971, en el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Alta Gracia, Córdoba. (cf. Arpini, 2010).

propicio para exponer las necesarias reorientaciones de una filosofía que pretendía pensar la realidad latinoamericana desde ella misma con intención liberadora. En esa ocasión, se produce la “Declaración de Morelia”, firmada por Enrique D. Dussel, Francisco Miró-Quesada Cantuarias, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea. En ella se propone la elaboración de una filosofía que, frente a la doctrina del destino manifiesto, exprese el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación, rechazando las relaciones de dependencia a favor de una relación horizontal de solidaridad entre hombres y pueblos. Ello implica, también, extender universalmente las posibilidades y el temario de una Filosofía de la liberación (Declaración de Morelia, 1975).

Las diversas líneas de trabajo que se abren a partir del redimensionamiento y de los replanteos de la Filosofía de la liberación pueden apreciarse en dos ponencias, de Enrique Dussel y de Arturo Andrés Roig, que se presentaron en ocasión del Coloquio de Morelia.

El trabajo de Enrique Dussel, titulado “*La filosofía de la liberación en la Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica*” (Dussel, 1975 b, 221), busca caracterizar y ubicar historiográficamente al movimiento filosófico en Argentina a comienzo de los 70, impulsado por un grupo de pensadores y profesores universitarios que sostuvieron una posición crítica respecto del punto de partida de su propia reflexión. El mismo habría sido precedido por un primer momento óntico liberal, de fines del siglo XIX, que abarca al positivismo y al antipositivismo. El primero, entroncado con la pequeña burguesía portuaria, anticonservadora y antitradicionalista, tiene como horizonte el *ente*, las cosas que se manipulan y distribuyen –cosas industrializadas y objetos científicos positivos–. La reacción antipositivista respondería al mismo supuesto. Alejandro Korn, Coriolano Alberini, Francisco Romero no pudieron realizar una crítica al sistema como totalidad, trabajaron con mayor o menor acierto, pero habrían quedado atrapados en el nivel óntico.

Un segundo momento ontológico surge desde Córdoba con Carlos Astrada y Nimio de Anquin. Ellos no pertenecen a la oligarquía doctoral cordobesa, estudian con Heidegger y Cassirer, respectivamente, y asumen la posición ontológica: desde el “ser” se critica al ente, a los objetos. La crítica ontológica es todavía abstracta, universal, tiende a cerrarse como sistema y no se vislumbra una praxis asistemática que pueda abrir la brecha de un orden más justo. Esta generación se expresó en el Congreso Nacional de Filosofía del 1949, en Mendoza, según la interpretación de Dussel.

El momento metafísico corresponde a la nueva generación de filósofos de la liberación, que se fue constituyendo durante la década de los 60 y 70. Ellos plantean como problema fundamental la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta latinoamericana, ante una filosofía universalista, abstracta, europeonorteamericana. Intentan encontrar una brecha para superar la ontología heideggeriana y/o hegeliana europea. Para esta generación, la cuestión filosófico-política es la siguiente: *no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas*. Esta opción –dice Dussel– le ha costado, a la mayoría de quienes integran esta generación, sus cargos en las universidades argentinas, se trata de una generación “jugada”. La filosofía como crítica y la persecución política del filósofo están intrínsecamente unidas, sostiene el filósofo mendocino. Esta generación pretende superar la ontología y el populismo ingenuo, para clarificar categorías que permitan a nuestras naciones y clases dependientes liberarse de la opresión del ser, como fundamento del sistema imperante mundial, nacional y neocolonialmente.

La filosofía de la liberación pretende repensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el Otro, el oprimido, el pobre: el *no-ser*, el bárbaro, la *nada* de “sentido”. Hay “alguien” *más-allá* del “ser” [dice Dussel], es *real* aunque no tenga todavía sentido. (Dussel, 1975 b, p. 222).

Advertimos que Enrique Dussel apela a un criterio generacional a fin de ubicar su propio quehacer filosófico. Con las generaciones anteriores a la que emerge en los 60, se habría alcanzado la “normalización” de la filosofía en Argentina, conforme a pautas que remedan el ejercicio de la profesión filosófica europeo-norteamericana. La nueva generación exige nuevas formas y nuevas categorías para expresar sus inquietudes filosóficas. Una de estas categorías es la de “exterioridad”. Pensar desde el Otro es pensar desde la “exterioridad” respecto de la filosofía fomentada por las academias. Así, el filósofo argentino inicia su exilio del país con la exigencia de pensar desde el “exilio de la filosofía”, esto es, desde los márgenes de la filosofía institucionalizada. Su prolífera labor quedó plasmada en aquellos primeros años del destierro en textos que dieron continuidad a los desarrollos ya iniciados de su ética de la liberación latinoamericana⁵.

El trabajo presentado por Arturo Roig en el Coloquio de Morelia se titula “Función actual de la filosofía en América Latina” (Roig, 1976). Desde el comienzo, el autor señala el fuerte compromiso asumido por grupos de intelectuales en todo el continente, tanto respecto del saber mismo en sentido estricto como respecto de la función social de ese saber, cuyo rasgo más notorio es la convicción de que las estructuras sociales son injustas en la medida que se organizan sobre la relación dominador-dominado. La tarea que surge de este compromiso es la de liberación social y nacional, como realización conjunta de los grupos sociales que sufren la dependencia, razón por la cual se postula

⁵ Cf. Dussel, Enrique (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana I y II*, Buenos Aires, Siglo XXI; (1974), *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme; (1977), *Filosofía ética latinoamericana III*, México, Edicol; *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Extemporáneos; (1979), *Filosofía ética latinoamericana IV: política latinoamericana (Antropología III)*, Bogotá, Universidad Santo Tomás; (1980), *Filosofía ética latinoamericana V: Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*, Bogotá, Universidad Santo Tomás; *Pedagógica latinoamericana*, Colombia, Nueva América.

también la integración social y política de nuestra América. Ahora bien, liberación e integración no son obras solo de la *intelligentsia*. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del sistema de conexiones de su época y, desde ahí, reformular un saber ontológico, para lo cual es fundamental el tema de la historicidad del hombre y la reformulación de nuestra historia de la filosofía.

Roig señala también la necesidad de evitar el formalismo y el ontologismo, en cuanto ellos desconocen la historicidad del hombre. Esto conlleva no pocas dificultades epistemológicas, que podrán superarse en la medida que se asuma que el comienzo del filosofar está dado por la facticidad de una situación existencial captada desde lo que denomina un cierto *a priori histórico* –o *a priori antropológico*–⁶, cuya *a prioridad* es puesta a partir de la experiencia y es, por eso mismo también una *a posterioridad* en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación (*id.*, pp. 137-138). La misión de la filosofía actual en América Latina consiste, pues, en la búsqueda de nuevos conceptos integradores, expresados en nuevos símbolos, o en la resignificación crítica de los que existen. Así, por ejemplo, es necesario desmontar el símbolo de “Calibán” que representa al hombre cuyo anonimato se consumó desde categorías de integración paradójicamente excluyentes: “civilización”, “espíritu”, “mundo occidental y cristiano”; y resignificarlo como símbolo de esa fuerza que expresa lo nuevo dentro del proceso histórico –el indio, el negro, el mestizo, el gaucho, el hombre humilde de los campos, el proletario, el cabecita negra–, que irrumpe en la historia con voz propia. Recordemos que el texto de Roberto Fernández Retamar sobre el “personaje conceptual” Calibán, es publicado en 1971 (cf. Fernández Retamar, 1971 y 2000).

⁶ La expresión *a priori histórico* es utilizada por Roig únicamente en el texto presentado en Morelia; en los escritos sucesivos utiliza la expresión *a priori antropológico*, cuyo sentido es explicitado en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 (cf. Arpini, 2019).

En cuanto a la reformulación de nuestra Historia de la filosofía, Roig considera que si bien la “teoría de la libertad” llenó el discurso de nuestros fundadores, ella debe ser reemplazada por una “teoría de la liberación”, cuya tarea fundamental consiste en la elaboración de nuevas categorías integradoras a partir del rescate del sentido de la historicidad del hombre.

La historia [dice] es una vocación ontológica del hombre, que se ha de cumplir y se cumple acabadamente cuando se denuncian los modos impropios del hacerse y del gestarse, que por lo general pretenden hacer de la historia una tautología, una repetición de lo mismo. [La historia tautológica] cierra las puertas a la irrupción de lo otro. Mas, aquel gestarse o hacerse supone, como nota constitutiva del ser del hombre, una alteridad que por su sola presencia rompe las sucesivas totalidades dialécticas con las cuales se intentaba frenar el proceso histórico de liberación del hombre. (*Id.*, p. 147).

La expectativa de lo otro, de la emergencia de novedad en la historia vivida, implica considerar también el problema de la utopía y del poder regulador de la idea (cf. Roig, 1981 a y 1987).

El horizonte desde el cual Roig busca responder a la pregunta ontológica considera los problemas de la historicidad del hombre americano, como hombre. Razón por la cual se distancia críticamente de los fundamentos del populismo, pues las categorías integradoras de “pueblo” y de “ser nacional” niegan la alteridad o la deforma al entenderla como una especificidad cultural absoluta. “Pueblo” oculta la heterogeneidad real, disimula la lucha de clases, y posterga la liberación social pretextando la prioridad de la liberación nacional. “Ser nacional” se funda en una heterogeneidad irreal que oculta la homogeneidad real. Ambas aparecen como categorías de integración dentro de un discurso que tiende a cerrarse sobre sí mismo, obturando la emergencia de la novedad histórica.

En síntesis, para Roig, el compromiso de la filosofía con su propia situación histórica exige una reformulación del saber ontológico a partir de la historicidad del hombre y de la filosofía. Nuevas categorías y símbolos –o la reformulación de los existentes– son necesarios para la comprensión y proyección del filosofar como liberación y de la historia de las ideas como saber acerca del propio proceso histórico abierto a la irrupción de la novedad. Las dificultades teóricas y epistemológicas que conlleva un filosofar así comprometido serán desarrolladas por Roig principalmente durante su exilio en Ecuador y a su regreso a la ciudad natal, con la apertura democrática en 1984 (cf. Roig, 1981 b, 1982, 1983, 1984).

Los trabajos de Dussel y Roig, brevemente comentados, ponen de manifiesto que se trataba de un pensamiento vivo, atento al acontecer histórico, capaz de nutrirse del diálogo crítico y de la discusión de ideas, impulsado por la voluntad de transformación social en el sentido de mayor justicia social y de liberación. Los desarrollos posteriores de ambos autores, como de muchos de los que participaron de los debates iniciales de la Filosofía latinoamericana de la Liberación, dan muestra de la diversidad y al mismo tiempo de la fecundidad de este ejercicio crítico del pensar latinoamericano. Sus aportes contribuyeron a renovar en ejercicio de la filosofía y de la historia de las ideas.

Apuntes acerca del exilio interior

La cuestión del exilio interno es un tema de estudio pendiente para nuestra historia de las ideas. Sin embargo, se pueden apuntar algunas posibles líneas de trabajo y proporcionar algunos ejemplos que permitirían sostener la hipótesis de que desde la marginalidad cultural –filosófica en este caso– el silencio estuvo poblado de voces. Entre las formas que puede adoptar la separación de un individuo de

su nación, Paul Ilie menciona la marginalidad y el desplazamiento del centro, “vivir aparte [dice] es adherirse a nuevos valores que están separados de los valores predominantes; aquel que percibe esta diferencia moral y que responde a ella emocionalmente vive en exilio” (Ilie, 1981, 8). Desde esa experiencia de la marginalidad se gestaron, de manera más o menos informal, grupos de estudio, reuniones de lectura con el propósito de profundizar en la interpretación de los clásicos, pero también de interiorizarse de las novedades del universo filosófico y de la propia tradición de pensamiento. Se habilitaba, así, un fructífero diálogo entre recepción de la filosofía universal y producción propia. Quienes participaron de dichos grupos coincidían en la búsqueda de anclajes teóricos, de categorías para comprender una situación que se había vuelto extraña por el estallido de las significaciones conocidas.

En su mayoría, estos grupos se formalizaron y manifestaron públicamente con la vuelta a la democracia, durante el gobierno de Raúl Alfonsín (10 de diciembre de 1983-8 de julio de 1989). Así por ejemplo, quienes impulsaron la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, fundada en Buenos Aires, en 1985, constituían un grupo de filósofos y filósofas que buscaban abrir un espacio independiente para la discusión libre de cuestiones vinculadas a las posibilidades de una vida mejor, fijándose como objetivo promover, realizar, apoyar y difundir la investigación y el estudio de la ética y la filosofía práctica, manteniendo una política amplia y pluralista, ubicándose en las antípodas de la dogmatización que había ganado terreno en las cátedras universitarias durante la dictadura cívico-militar. Entre los integrantes del grupo se cuentan Ricardo Maliandi, Graciela Fernández, María Luisa Pfeiffer, Mario Heler, María Cristina Reigadas. En los primeros años de vida democrática llevaron adelante proyectos de investigación, reuniones científicas y publicaciones que se proponían pensar la situación crítica del país y del mundo en los 80, los problemas de la vida urbana, los desafíos de la ética aplicada y la bioética ante

las nuevas tecnologías, la situación de la niñez, entre otros (cf. *Cuadernos de ética*, revista de la AAIE y del Centro de Investigaciones éticas “Risieri Frondizi”, FFyL, UBA, cuyo primer volumen se publicó en 1986).

Otro es el caso de jóvenes, docentes e investigadores, que promueven la creación de la Fundación ICALA (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano), que comenzó a funcionar en Río Cuarto, desde 1983, como asociación científico-cultural sin fines de lucro, hasta su formalización como Fundación en 1999. Dorando Michelini, Carlos Pérez Zavala y Jutta Wester son los iniciadores de la Fundación, cuyos objetivos son promover la reflexión sobre la realidad histórica y la cultura latinoamericana, incentivar el diálogo crítico acerca de los valores de la sociedad contemporánea, promover la investigación, la realización de actividades de formación, cursos, seminarios, reuniones de intercambio académico, publicaciones. Desde 1993 organiza anualmente las Jornadas Internacionales Interdisciplinarias, en cuyo marco se discuten problemas tales como: “Racionalidad y cultura en el debate modernidad-posmodernidad” (1993), “Eficiencia y justicia social como desafío para América Latina” (1994), “Identidad e integración multicultural” (1999). En 2003 se debatió el tema “Libertad, solidaridad, liberación” en homenaje a los fundadores de la Filosofía de la liberación, contando con la presencia de la mayoría de ellos. Fue ocasión propicia para realizar un balance retrospectivo y proyectivo que se plasmó en el “Manifiesto de Río Cuarto” y en la revista *Erasmus*, año V, n.º 1 / 2, 2003, que reproduce las ponencias presentadas por los representantes de la Filosofía de la liberación allí reunidos.

La cátedra libre de Pensamiento Americano “Fray Francisco de Vitoria” se creó en Mendoza en diciembre de 1979, por iniciativa de Armando Martínez (filósofo) y Félix Mariano Viera (abogado) entre otros, que tomaron inspiración de las enseñanzas de Manuel Gonzalo Casas, quien había impactado en su formación durante su paso por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional

de Cuyo. El propósito que animó la creación de esta cátedra libre fue generar un ámbito de libertad, fuera del contexto universitario, que permitiera estudiar y discutir problemas filosóficos, políticos, sociales de nuestra América con espíritu crítico y pluralismo ideológico. Ese fue precisamente el sentido del término “libre” en su designación. Sin lugar fijo de reunión, las sesiones de trabajo tenían lugar en casas particulares, en días y horarios aleatorios. En 1983 comenzaron a ofrecerse algunos cursos y seminarios destinados a un público amplio. Entre ellos, un seminario de análisis de la obra de Alejo Carpentier, dictado por el Prof. Ph. D. Jorge Hidalgo, y un curso sobre el tema “El hombre americano como problema”, que se organizó como resultado de investigaciones realizadas por un grupo de trabajo integrado por Delia Albarracín, Alicia Ruiz y Adriana Arpini. Después de la apertura democrática, se organizaron tres Seminarios Interdisciplinarios Latinoamericanos (SILA), en 1985, 1987 y 1991, en forma conjunta con la Fundación Ecuménica de Cuyo y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo. En el primero se trabajaron los siguientes temas: “La cuestión de la dependencia: actualidad y perspectivas”, “Condiciones políticas y económicas de la unidad latinoamericana”, “América Latina y el marco mundial de poder”, “Participación social, proyecto político y democracia”, “Protagonismo popular y proyectos culturales”, “Sociedad, estructura de poder y sistema educativo”. El segundo fue convocado para tratar el tema general “Comunicación, sociedad y democracia” desde diferentes puntos de vista: político, económico, cultural, de las nuevas tecnologías, y contó con la presencia de especialistas como: Oscar Landi, Luciano Álvarez, Alcira Argumedo, Carlos Altamirano, Aníbal Ford, entre otros. Esta actividad dio impulso a la creación de la Carrera de Comunicación social en la FCPyS de la UNCuyo. En el año 1991, el tema de la convocatoria fue: “Deuda, Estado y desarrollo: críticas y alternativas”, se debatieron los problemas del desarrollo autónomo, las políticas de ajuste, la crisis del Estado y los modelos de

desarrollo. También en esta ocasión se contó con la presencia de especialistas como Paulo Schilling de Brasil y el sociólogo paraguayo Tomás Palau.

Si bien son necesarios todavía muchos estudios monográficos específicos sobre el “exilio interno” que permitan contar con un panorama más completo de las formas que adquirió el quehacer filosófico alternativo, con perspectiva crítica y latinoamericana, en vista de lo recorrido hasta el momento no resulta arriesgado afirmar que, de maneras más o menos públicas o soterradas, se gestaron inquietudes que fueron madurando hasta alcanzar consistencia y visibilización a medida que se fue reconquistando la vida democrática en el país.

Bibliografía

- Arpini, A. M. (2010). “Filosofía y política en el surgimiento de la «filosofía latinoamericana de la liberación»”, en: *SOLAR. Revista de Filosofía Iberoamericana* (Dossier sobre Filosofía Argentina), n.º 6, año 6, (pp. 125-150), Lima, Perú. Disponible en: <https://bit.ly/334rook>.
- Arpini, A. M. (2013). “Tres cuestiones definitorias en los debates de la filosofía latinoamericana de la liberación”, en: *Algarrobo-MEL. Revista de la Maestría en Estudios Latinoamericanos*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo. Vol. 2, n.º 2, disponible en: . Consultado el 03/02/2018.
- Arpini, A. M. (2017). “Hecho en el exilio: Etapas en el proceso de ampliación metodológica propuesta por Arturo Andrés Roig”, en: Arpini, A. M. (comp.), *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América latina y el Caribe en el siglo XX*. Mendoza, Qellqasqa.
- Arpini, A. M. (2019). “A priori historique / a priori anthropologique. Notes pour un dialogue possible entre

- Michel Foucault et Arturo Roig”, en: *Cahiers Critiques de Philosophie*, n.º 22. París, Éditions Hermann.
- Ávila, M. y Rojas, B. (comps.). (2018). *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Bernetti, L. J. y Giardinelli, M. (2003). *México: el exilio que hemos vivido. Memoria del exilio argentino en México durante la dictadura 1976-1983*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Bocchino, A. (2011). “Exilio y literatura durante la última dictadura argentina”, Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. [Otra edición: (2007), Actas del IV Foro Latinoamericano “Memoria e identidad”, Universidad de la República/Signo Latinoamérica, Montevideo.
- Brocato, C. A. (1986), *El exilio es el nuestro. Los mitos y los héroes argentinos ¿Una sociedad que no se sincera?* Buenos Aires, Sudamericana-Planeta.
- Burello, M. Ludueña Romandini, F. y Taub, E (eds.). (2011). *Políticas del exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*. Caseros, Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Cerutti Guldberg, H. (2010). “Exilio e integración en nuestra América”, en: Carlos Véjar Pérez-Rubio (coord.), *El exilio latinoamericano en México*, México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro de investigaciones sobre América Latina y el Caribe, (Primera edición: 2008), pp. 35-40.
- Chaves Palacios, J. (coord.). (2010). *La larga memoria de la dictadura en Iberoamérica. Argentina, Chile y España*. Buenos Aires, Prometeo.
- Declaración de Morelia* (1975), en: <https://bit.ly/3mOkqM9>.
- Dussel, E. (1971). “Metafísica del sujeto y liberación”, en *Temas de filosofía contemporánea*. II Congreso Nacional de Filosofía, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 27-32.

- (Volumen previo a la publicación de las Actas de dicho congreso).
- Dussel, E. (1972). *La dialéctica hegeliana*. Mendoza, Ser y Tiempo.
- Dussel, E. (1973). "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en AA. VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, pp. 118-137.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, Sígueme.
- Dussel, E. (1975a). "Elementos para una filosofía política latinoamericana", en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, n.º 1, pp. 60-80.
- Dussel, E. (1975b). "La Filosofía de la liberación en la Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, n.º 2, pp. 217-222.
- Fernández Retamar, R. (1971). "Calibán", en: Casa de las Américas, n.º 68, La Habana.
- Fernández Retamar, R. (2000). *Todo Calibán*. La Habana, Letras cubanas.
- Flier, P. (2014). "La literatura del exilio y los trabajos de las memorias: la vuelta a «el afuera de lugar»", en: Flier, P. (comp.), *Dilemas, apuestas y reflexiones teórico-metodológicas para el abordaje en Historia Reciente*, La Plata, EDULP (Editorial de la Universidad de La Plata), pp. 225-245.
- Franco, M. (2010). "Algunas reflexiones en torno al acto de exilio en el pasado reciente argentino", en: Bohorlavsky, Ernesto y otros, *Problemas de historia reciente en el Cono Sur*, volumen II, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Prometeo.
- Hales, J. (2010). "Del exilio interior", en: Véjar Pérez-Rubio, C. (coord.), *El exilio latinoamericano en México*, México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro de investigaciones

- sobre América Latina y el Caribe, (Primera edición: 2008), pp. 133-145.
- Izaguirre, I. (2009). "Universidad y terrorismo de Estado. La UBA: La Misión Ivanishevich", disponible en: <https://bit.ly/3mVNlrZ>. Consultado el 15/07/2012.
- Jensen, S. (2004). *Suspendidos de la Historia / Exiliados de la Memoria. El caso de los argentinos desterrados en Cataluña (1976-?)*. Tesis doctoral, Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona: <https://bit.ly/339KwS5>.
- Jensen, S. (2007). *La provincia flotante. El exilio argentino en Cataluña (1976-2006)*. Barcelona, Fundació Casa Amèrica Catalunya.
- Jensen, S. (2010). *Los Exilados. La lucha por los derechos humanos durante la dictadura*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Jensen, S. y Yankelevich, P. (2007). *Exilios. Destinos y experiencias bajo la dictadura militar*. Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Jensen, S. y Lastra, M. S. (eds.). (2014). *Exilios: militancia y represión. Nuevas fuentes, nuevos abordajes de los destierros de la Argentina de los años setenta*, La Plata, EDULP.
- Jensen, S. y Lastra, M. S. (2016). "Formas de exilio y prácticas represivas en la Argentina reciente (1974-1985)", en: Aguila, G., Garaño, S. y Scatizza, P (coords.). *Represión estatal y violencia paraestatal en la historia reciente argentina: Nuevos abordajes a 40 años del Golpe de Estado*. Ensenada, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Lastra, M. S. (2015). "Tras las huellas de los exilios argentinos. Apuntes sobre las fuentes y los derroteros de un campo de estudio", en: Flier, P. (comp.), *Dilemas, apuestas y reflexiones teórico-metodológicas para los abordajes en historia reciente*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- Lastra, M. S. (2016). *Volver del exilio: Historias comparadas de las políticas de recepción en las posdictaduras de la Argentina y Uruguay (1983 - 1989)*. La Plata, Universidad

- Nacional de La Plata; Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento; Posadas, Universidad Nacional de Misiones.
- Lastra, M. S. (comp.). (2018). *Exilios: un campo de estudio en expansión*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO.
- Martín, F. J. (2008). "Introducción", en: ZAMBRANO, María, España. *Pensamiento, poesía y una ciudad*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 9-67.
- Mercado, T. (2013). *Estado de Memoria*. Buenos Aires, Boeket. [1.a edición, 1990].
- Rabinovitch, S. (2013). "Heteronomía y traducción (o cuando traducir es padecer las cuatro locuras platónicas)", en: Ochoa, . (Coordinadora), *Tránsitos y umbrales en los estudios literarios*, México, Ed. Bonilla Artigas y UNAM, pp. 143-156.
- Roig, A. A. (1976). "Función actual de la filosofía en América Latina", en: VV. AA., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, pp. 135-152.
- Roig, A. A. (1981 a). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica. [Segunda edición corregida y ampliada: Buenos Aires, Una ventana, 2009].
- Roig, A. A. (1981 b). *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*. México, UNAM.
- Roig, A. A. (1982). *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica latinoamericana*. Quito, Universidad Católica.
- Roig, A. A. (1984). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito, Belén, Serie Cuadernos de Chasqui.
- Roig, A. A. (1987). *La utopía en el Ecuador*. Quito, Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- Roig, A. A. (1991). "Tres décadas de Historia de las ideas en Argentina: Recuento y Balance", en: *Análisis*, n.º 53-54: "Homenaje a Arturo Andrés Roig", Bogotá, Universidad Santo Tomás, pp. 91-104.

- Roig, A. A. (1993). "Etapas seguidas en el proceso de "ampliación metodológica". Texto mecanografiado fechado en Mendoza, en 1993, perteneciente a nuestro archivo personal.
- Sánchez Cuervo, A. (2015), "Pensar en los márgenes. El exilio de la filosofía", en: *Laberintos*, 17, pp. 245-256.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, traducido por Laura Fóllica. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. (Primera edición en francés: París, La Découverte, 2011).
- Véjar Pérez-Rubio, C. (coord.) (2010). *El exilio latinoamericano en México*. México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro de investigaciones sobre América Latina y el Caribe, (Primera edición: 2008).
- Vermeren, P. (1993). "Filosofías del exilio", en: Patrice Vermeren y otros, *Filosofías del exilio*. Valparaíso, EDEVAL-Universidad de Valparaíso.
- Yankelevich, P. (2009), *Ráfagas de un exilio. Argentinos en México (1974 – 1983)*. México, El Colegio de México.
- Zambrano, M. (2014). "Amo mi exilio", en: *Obras completas*, tomo VI: *Escritos autobiográficos*. Madrid, Fundación María Zambrano y Galaxia Gutenberg. Disponible en: <https://bit.ly/3j14jIG>. Consultado el 29/01/18.
- Zambrano, M. (2014), "Carta sobre el exilio", en: *El exilio como patria*, Presentación de Eduardo González Di Piero, Edición, introducción y notas de Juan Fernando Ortega Muñoz. Barcelona, Anthropos.

La experiencia filosófica como necesidad, expectativa y heroísmo

*Diálogos posibles entre Ignacio Ellacuría,
Arturo Roig y Humberto Giannini*

Así, mientras respire y tenga fuerzas, no cesaré de investigar, de exhortar a los otros, de reprenderlos como acostumbro, diciéndoles (*se vuelve hacia sus acusadores y avanza hacia ellos*): '¡oh, tu, ciudadano del Estado más célebre por su sabiduría y potencia!, ¿no te avergüenzas de amar más las riquezas, el poder, los placeres, mientras que del bien de tu alma apenas si te ocupas?'. (*Pausa. Se vuelve lentamente hacia el público*). Por eso varones, aunque suene a soberbia, estoy aquí más por ustedes que por mí mismo [...] No encontrarán fácilmente otro como yo [...] (*Bullicio reprobatorio en la sala. Sócrates alza la voz*). Sí, ¡no lo encontrarán!: el mismo Dios me ha puesto aquí, como un tábano: para que mis conciudadanos despierten del letargo rutinario, para incitarlos al bien [...].

(Giannini, 2006, p. 75)

Hemos elegido tres filósofos de nuestra América cuya obra más importante se desarrolla a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Los tres reflexionaron desde sus propias circunstancias vitales valiéndose de las producciones del pensamiento universal. Sus caminos son diferentes, como lo son también sus respectivos modos de caminar. No obstante se tocan y se cruzan a propósito de temas y autores universales. Uno de esos temas es la propia actividad filosófica, y la reflexión los lleva

a discurrir a propósito de los diálogos socráticos de Platón. En este nudo filosófico, queremos detenernos para imaginar posibles diálogos entre ellos y suscitar otros diálogos entre ellos y nosotros. ¿En qué consiste la experiencia filosófica? ¿Por qué el filosofar es necesario para cada uno y para la sociedad? ¿Cómo llevar adelante un examen crítico de nosotros mismos y de nuestra propia circunstancia? ¿Qué expectativas puede abrir el ejercicio filosófico? ¿Es posible ejercitar la filosofía en la cotidianidad de la vida en común? Y si es así, ¿qué se requiere para hacerlo? Para aproximar respuestas a estos interrogantes hemos elegido algunos textos de Ignacio Ellacuría, Arturo Andrés Roig y Humberto Giannini en los que prevalece la preocupación por la dimensión formativa de la experiencia filosófica, tanto si sus destinatarios son jóvenes que no buscan en la filosofía una profesión –los casos de Ellacuría y Giannini–, como si son jóvenes que desean hacer de la filosofía su práctica profesional –es el caso de Roig–. Los tres autores orientan sus reflexiones en el sentido de una filosofía práctica, referida a las dimensiones antropológica y existencial, propia de la vida cotidiana en relación con otros, atravesada de problemas éticos y políticos.

Necesidad de la filosofía para la vida personal y social: Ignacio Ellacuría¹

Quien ha frecuentado los escritos filosóficos de Ignacio Ellacuría (1991, 1996, 1999, 2001) podría imaginar que en rueda de colegas expresaría la siguiente aflicción:

- Me preocupan los jóvenes salvadoreños, y los de América Latina en general. ¿Cómo hacer para que despierten del letargo al que los induce la publicidad? ¿Cuánto necesitamos de la filosofía para someter a examen la propia realidad histórica! Estamos en medio de una guerra civil y necesitamos las “armas del juicio”, a las que se refería Martí, para desideologizar, aprender a pensar, suscitar el espíritu crítico, la creatividad. Sí, cada vez me convengo más, ¡la filosofía es

¹ Ignacio Ellacuría nació en Portugalete, Provincia de Vizcaya, España, el 9 de noviembre de 1930. Se educó en un colegio de Jesuitas en Navarra. Ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús a los 17 años, al poco tiempo fue enviado a la fundación del noviciado de Centro América. Entre 1949 y 1951 estudió Humanidades en Ecuador donde conoció al padre Aurelio Espinosa Pólit, con quien aprendió a gustar la rigurosidad del pensamiento. Luego estudió Teología en Innsbruck, Austria. Allí siguió las clases de Karl Rahner –quien introduce la historicidad como dimensión esencial a la Teología–, y comenzó a leer a Xavier Zubiri. Entre 1962 y 1967 hace su doctorado en Filosofía en Madrid. La tesis, sobre el tema *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*, fue orientada por el mismo Zubiri. Surgió así una estrecha amistad y una fecunda colaboración intelectual entre ambos. En 1967, después del Concilio Vaticano II (1962-1965) y un año antes de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Medellín (1968), Ellacuría fue destinado a trabajar en la Universidad Centroamericana (UCA) José Simeón Cañas de El Salvador, de la que llegó a ser Rector en 1979. Fue importante el encuentro entre Ellacuría y el arzobispo Oscar Arnulfo Romero, profundamente comprometido con la causa de los pobres hasta su asesinato en marzo de 1980. Amenazado de muerte, Ellacuría debió exiliarse en España, donde intensificó su colaboración con Zubiri y lo asistió en la revisión de la redacción de la trilogía de la *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983). Regresó a El Salvador en el contexto de la guerra civil con el propósito de contribuir a la superación del conflicto. La noche del 16 de noviembre de 1989, soldados del ejército entraron en la universidad y lo asesinaron junto a otros cinco jesuitas y a dos mujeres del servicio de mantenimiento.

una necesidad! Tal vez el ejemplo de Sócrates pueda ayudarme a despertar el juicio crítico y el debate de ideas entre los jóvenes.

En un escrito breve (Ellacuría, 2001, pp. 116-131), destinado a quienes están obligados en el bachillerato o en la universidad a tomar cursos de filosofía sin ningún interés vocacional por la disciplina, y muchas veces sin siquiera curiosidad por ella, Ellacuría intenta despejar la pregunta por el sentido de la filosofía y de su enseñanza. No se trata de un asunto de mera erudición o “barniz cultural”, pues en tal caso no podría hablarse de filosofía. Tampoco se trata de un saber en el mismo sentido que el conocimiento científico. Para avanzar en la búsqueda una respuesta, propone invertir la pregunta: ¿a qué se ha debido que los hombres se hayan visto forzados a filosofar? El análisis del ejemplo de Sócrates ofrece una pista. Sócrates vivió como ciudadano de Atenas en el siglo quinto antes de Cristo y fue filósofo porque fue ciudadano, se interesó por los problemas de la ciudad. A diferencia de los filósofos que le precedieron, consideraba que el verdadero problema radicaba en el conocimiento que el hombre debe tener de sí mismo, de ahí su famoso dicho: *conócete a ti mismo*.

Quería saber, pero lo que buscaba en ese saber era hacerse a sí mismo y hacer a la ciudad. Su saber es, por tanto, un saber humano y un saber político [...] su objetivo era la recta humanización y la recta politización. (Ellacuría, 2001, p. 117).

El suyo era un saber crítico. No se contentaba con saber lo que las cosas eran, sino que se interesaba por que llegaran a ser verdaderas, bellas, justas. Para esto era necesario, además de talento, disponer de una técnica, de un método que permitiera definir y conceptualizar, inducir y dialectizar. Su propósito era evitar la ideologización, la falta de crítica y la insuficiencia metódica. Por estas razones, Ellacuría piensa que Sócrates “recompuso la trayectoria de la filosofía”.

Pero el filosofar se diferencia también del saber del científico, pues este busca la certeza basada en lo experimentalmente verificable y en el funcionamiento de las cosas expresado en leyes. Pero cuanto más consigue saber por esta vía, más preguntas se abren y más cuestiones quedan sin resolver.

¿Qué es, entonces, lo que el filósofo busca saber? En primer lugar, se pregunta, como el científico, el por qué de las cosas. Pero lo entiende de un modo peculiar. No desea establecer conexiones entre antecedente y consecuente, sino que quiere conocer la estructura misma de la realidad, entendida en su unidad total y última. En segundo lugar, advierte que no puede decir lo que es la realidad sin hacer referencia a lo que es conocer, ni puede decir lo que es conocer sin hacer referencia a la realidad. Así, surge el hombre como conexión ineludible entre conocer y realidad. El hombre es la pieza clave de la filosofía y del filosofar, atormentado siempre por la pregunta

[...] qué es realmente la realidad y en ella qué soy realmente como hombre [...] Es aquí donde aparece la historia como lugar de plenificación y de revelación de la realidad: el hombre socialmente considerado y haciendo historia es el lugar de la manifestación de la realidad. (*Id.*, p. 123).

El tercer campo del saber filosófico es interrogar por el sentido de la realidad, esto es la pregunta acerca del para qué de las cosas. El sentido de las cosas hace siempre referencia a la vida humana. Es, en última instancia, una pregunta por el sentido de la vida humana, que involucra tanto la vida personal como la vida social, política e histórica.

El saber filosófico es así un ingente esfuerzo de la humanidad por aclararse a sí misma qué es saber, qué es realidad y cuál es el sentido de la vida humana. Es un esfuerzo estrictamente racional, un esfuerzo sin el cual, a la postre, le faltaría a la humanidad racionalidad y criticidad (*id.*, pp. 123-124).

Ahora bien, es posible que la filosofía haya servido de justificación a un orden imperante, sobre todo cuando el filósofo se instala en un saber que no es tal, sino más bien una “ignorancia interesada”. Se plantea entonces el problema del quehacer de la filosofía respecto a las ideologías. Ellacuría lo explica del siguiente modo: todo saber tiene un contenido inmediato –lo que se sabe–, y tiene, además, relación con una determinada situación, la del individuo que lo construye y la del momento socio-histórico en que aparece. El elemento ideologizador se refiere no tanto al contenido cuanto a la relación con la situación o las acciones que el saber puede desencadenar. Cabe entonces preguntar: ¿es la filosofía principio de ideologización o de desideologización?

Si bien todo pensamiento está situado y condicionado, ello no implica que esté predeterminado; antes bien, mantiene relativa autonomía. Sin ella no serían posibles, ni la denuncia, ni la liberación de la ideologización, las cuales se ejercen desde el pensamiento mismo. Ello exige una consideración crítica de todos los condicionamientos. Tanto la ideologización como la crítica son posibles porque el pensamiento no está totalmente determinado. Si así fuera, todos pensaríamos lo mismo, cosa que de hecho sucede con quienes en realidad no piensan. Es por eso que los regímenes autoritarios ponen obstáculos al pensar, coartan la autonomía del pensamiento, inundan de publicidad la vida cotidiana. La auténtica filosofía, en cambio, pretende desarrollar a fondo la autonomía, liberando al pensamiento de toda imposición para llevar adelante su tarea de racionalidad crítica. Los mecanismos de la crítica son para el autor “la duda y la negación”, pues “disminuyen la velocidad de la acción, rompen el carácter monolítico de la organización, dan paso a desahogos individualistas”, al mismo tiempo “muestran la autonomía del pensamiento, su capacidad de convertir la determinación en indeterminación, la necesidad en libertad” (*id.*, p. 127).

Al mismo tiempo, la filosofía busca sobrepasar cualquier determinación para abarcar la totalidad. En ello se encuentra latente un riesgo de ideologización, cuando se intenta sustituir la realidad por una representación o construcción acabada de ella. Al contrario, el filósofo que ejerce la crítica busca explicar lo real como instrumento de aproximación, como recorridos posibles, como medios de realización y creación de alternativas.

Así pues, la filosofía sirve para saber y para desideologizar. El modo en que Sócrates la ejerció constituye un ejemplo de ello, que trasciende la búsqueda de un beneficio personal. Todos necesitamos de la filosofía, la sociedad la necesita, como saber crítico y creador, capaz de poner en tela de juicio las creencias que perpetúan un orden injusto y violento. Se impone, entonces la pregunta ¿cómo filosofar? Ellacuría señala que el auténtico pensar filosófico surge del examen de la propia situación histórica, lo cual no implica un aislacionismo que impida reconocer, e incluso asimilar, lo que otros han pensado en situaciones históricas diferentes. Tal conocimiento no se busca como erudición o moda, sino como herramienta para saber cómo es la realidad en que se está. De ahí la importancia de enseñar a pensar, de suscitar el espíritu crítico frente a la realidad y a cualquier sistema que intente explicarla, de fomentar la creatividad para el análisis, la comprensión y el hallazgo de respuestas, de formación técnica para entrar en contacto con los grandes pensadores y ser capaces de producir pensamiento propio.

Filosofar [dice Ellacuría] no es la transmisión y aprendizaje de una serie de contenidos más o menos entendidos, sino la puesta en marcha de la propia capacidad de pensamiento filosófico. [...] La filosofía [...] es así un elemento indispensable en la liberación integral de nuestros pueblos. Cuando estos pueblos cuenten con la posibilidad real de pensar por sí mismos en todos los órdenes del pensamiento, es que ya van camino de la libertad y de la posesión plena de sí mismos. He ahí el para qué de la filosofía. (*Id.*, pp. 130-131).

La filosofía como examen crítico y expectativa: Arturo Andrés Roig²

También Roig manifiesta en sus escritos la preocupación por llegar a comprender, en diálogo con los estudiantes de filosofía, el sentido de la crítica que encierra el quehacer filosófico. Podemos imaginar su participación en el diálogo de la siguiente manera:

- Ignacio, haces bien en valerte del ejemplo de Sócrates para incentivar el espíritu crítico en los jóvenes salvadoreños que tanto necesitan de la filosofía para comprender su realidad, transformar las injusticias y pacificar la vida. Nuestra realidad en el sur de América también está llena de injusticias. ¿Qué podemos hacer desde la filosofía y con ella? Antes que nada, es necesario comprender que su naturaleza es esencialmente crítica y autocrítica. Esto está presente ya en Platón,

² Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922-2012), filósofo e historiador de las ideas latinoamericanas. Profesor de Filosofía antigua y del Seminario de filosofía latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Autor de *Los krausistas argentinos* (1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972), *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972). Exiliado desde 1974 en México y luego en Ecuador, contribuyó decididamente en la reconstrucción de la historia de las ideas en este país, orientando un equipo de jóvenes investigadores y renovando las bases teórico-metodológicas de la historia de las ideas. Publicó *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *El pensamiento social de Juan Montalvo* (1984), *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII* (1984), *Bolivarianismo y filosofía latinoamericana* (1984), *Narrativa y cotidianidad* (1984), *La utopía en el Ecuador* (1987). De regreso en Argentina, prosiguió sus indagaciones y la formación de investigadores a través del Seminario de Filosofía Latinoamericana. Desde 1986 fue director del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Mendoza y del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales. Desde entonces publicó: *Rostro y filosofía de América Latina* (1993), *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994), *La universidad hacia la democracia* (1998), *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002), *Necesidad de una segunda independencia* (2003), *Para una lectura filosófica del siglo XIX* (2008), *Mendoza en sus letras y sus ideas. Segunda parte* (2009), entre otros títulos.

en la *exétasis* platónica. Compartiré con mis alumnos la lectura de algunos diálogos socráticos para intentar entender los alcances de la crítica y su relación con las expectativas en el porvenir.

En las II Jornadas de Humanidades, que se realizaron en Mendoza, en setiembre de 1964, Arturo Roig presentó un trabajo titulado “Ideología y crítica en la enseñanza de las humanidades. Una meditación a propósito del *Alcibiades* de Platón”, cuyo objetivo es confirmar la naturaleza esencialmente crítica de la filosofía y plantear la posibilidad y conveniencia de su enseñanza. La crítica es entendida aquí como examen, en el sentido de la “*exétasis*” platónica, enunciada en la *Apología* por Sócrates: “La vida no examinada no es vivible para el hombre” (*Apología*, 38 a-5).

La crítica fue la tarea de la filosofía desde que comenzó a practicarse en la antigua Grecia. La exigencia de autoexamen contenida en la sentencia “*conócete a ti mismo*” –que según Diógenes habría sido acuñada por Tales y estaba inscrita en el templo de Apolo– se encuentra en toda la filosofía presocrática de manera implícita o explícita, aunque con limitaciones en su desarrollo debido a cierto dogmatismo y falta de método. Ella alcanza en el pensamiento socrático-platónico el primer intento de sistematización de todas las formas de crítica. Roig señala que “con Sócrates todas las facetas críticas anteriores quedan reintegradas en su actitud de examen que tiene pretensiones de universalidad y de proceder metódico” (Roig, 1964, p. 1), con lo que se produce un rechazo de las formas de saber existentes, las cuales quedan sometidas a “*exétasis*”.

En efecto, Sócrates no puede dudar de la sentencia del Oráculo y pone en marcha un método para su aplicación. Su búsqueda muestra que, ni los políticos, ni los poetas, ni los artesanos pueden superar un saber de tipo empírico. Frente a lo cual surge

[...] la necesidad de alcanzar una interiorización, en busca de un punto de partida desde el cual pudiese reestructurar todos los conocimientos, tanto desde un punto de vista del saber científico, como de una posición axiológica ordenadora del conocimiento y de la vida. (*Id.*, p. 2).

Su examen procede en un primer movimiento, desde lo externo hacia el descubrimiento del núcleo íntimo de nosotros mismos. Una vez hallado, comienza el segundo movimiento en sentido inverso, que permite superar el rechazo de lo externo, reintegrándolo en un orden jerárquico cognitivo y valorativo. En esto consiste el primer intento orgánico de crítica en el pensamiento griego. Según Roig, los principios de la exétasis, enunciados por Sócrates, alcanzan con Platón carácter sistemático. A través de sus diálogos, se plantea tanto el problema de la posibilidad de una “ciencia de la ciencia” como el de los diversos contenidos de conciencia, de formas de la experiencia y las ciencias de cada una (*Alcibiades*).

¿En qué consiste el “tomar cuidado de sí mismo”? Para responder, es necesario, según el análisis roigiano, delimitar lo que “somos nosotros mismos”, “las cosas de nosotros mismos” o “lo nuestro”. Tal distinción descubre al cuerpo como la esfera inmediata al “nosotros mismos” y en una esfera de mayor exterioridad lo que se refiere a “las cosas de nosotros mismos” (v.gr. las riquezas). Pero conocer nuestro cuerpo y nuestras cosas no es lo mismo que el conocimiento de nosotros mismos. La exétasis requiere el intento de captar nuestra interioridad absolutamente. “¿De qué manera encontraríamos el sí mismo del sí mismo?” (*Alcibiades*, 129 b-1), “¿De qué manera conoceríamos claramente el sí mismo?” (*Alcibiades*, 132 c-7). Vale destacar que en estas preguntas no se interroga directamente por algo, sino por el modo de acceder a ello. Esta es una exigencia metodológica que revela el sentido crítico de toda la tarea. La respuesta se busca por vía analógica, mediante la comparación entre la visión y el conocimiento, así –afirma Roig– el lema delfico

es entendido como “mira a ti mismo”. De tal modo que el conocimiento es radical interioridad, “una cierta visión que se ve a sí misma y que funda la posibilidad de las otras visiones” (Roig, 1964, p. 3).

Es decir que el núcleo luminoso del alma, inmediato a “nosotros mismos”, está rodeado por una esfera envolvente constituida por los contenidos de conciencia referentes al mundo de la experiencia. Esta segunda esfera no es reflexiva en sí misma, sino que hace referencia a objetos diferentes de sí misma. Es un camino de ida y vuelta, se transita desde la exterioridad hacia el núcleo reflexivo y se regresa desde este hacia el exterior. Esta segunda marcha es expresada en la sentencia: “Conociendo a Alcibiades, conoceremos las cosas de Alcibiades y las cosas que se refieren a las cosas de Alcibiades” (*Alcibiades*, 133 c-d).

Hay un saber que es saber de sí mismo y de los demás saberes: la *sofrosine*.

Desde el punto de vista del conocimiento [dice Roig] la *sofrosine*, que es razón y fundamento de otras formas de saber, que atiende a la salud del cuerpo (“lo nuestro”) y a la salud de la ciudad (“las cosas que tienen que ver con lo nuestro”), es decir la medicina y la política, con el amplio sentido que aquí tienen. [...] La terea crítica resulta de esta manera, dentro de la filosofía platónica, integral, ya que en ella se pretende someter a examen, en forma orgánica y jerarquizada, desde lo *a-priori* y necesario, hasta los contenidos *a-posteriori* y contingentes. En otras palabras, que en este intento de crítica no se encuentran escindidos lo lógico y lo antropológico. (Roig, 1964, p. 4).

La filosofía [concluye Roig], como saber central dentro de las humanidades, debe una vez más afirmar para sí misma el derecho de ser una tarea de examen; pero he aquí lo que pensamos: esa exétasis debe ser integral y orgánica, en el doble sentido de apuntar tanto a una crítica de la razón como de las formas de experiencia histórica de nuestra modernidad. Todos sabemos cómo las formas del pensamiento enmascarado, a las que se da el nombre de ‘ideologías’, pueden llegar

inclusive a condicionar una crítica de la razón y hasta qué punto invaden y condicionan, en general, la transmisión de las humanidades. [...] El “conócete a ti mismo”, que orienta la filosofía clásica desde su origen hasta sus últimos días, es sin duda en cuanto a exigencia de examen, la clave de toda filosofía antropológica. (Roig, 1964, p. 4).

En la lectura que hace Roig del *Alcibiades* se plantea el problema de la conciencia pura de modo tal que permite dar el paso de lo epistemológico a lo antropológico. Todo comienza allí, con la esperanza óptica de Alcibiades de llegar a ser “el más poderoso de la ciudad”. A través del diálogo socrático consigue elevarse a un plano de realización en lo ontológico: se trata de una investigación en la naturaleza del hombre que permite distinguir entre lo que en él manda y lo que en él hace de instrumento. La búsqueda de este “sí mismo” y su caracterización es una tarea que exige ser cumplida en común, no aisladamente. La comunicación se da de hecho entre almas, pero el “examinar en común” no se lleva a cabo con los elementos físicos del lenguaje (v. gr. el rostro) ni con el alma como mera realidad psíquica, sino como aquella actividad que le es realmente propia: el “mirar” con “vista de ideas” (sabiduría), o sea la captación de las esencias presentes en el horizonte trascendental de la psique y el pensar acerca de estas realidades ontológicas. Esto sobrepasa al hombre individualmente, para presentarlo en su naturaleza única, en la que es posible la comunicación y el “examen en común”. El conocimiento de sí mismo se alcanza mirando el sí mismo de otra alma, de donde el *dictum* “conócete a ti mismo” puede ser expresado también como “mira a ti mismo”, pero tal mirar solo es posible en otro: “si un ojo contemplando un ojo y fijando su mirada sobre aquello que es lo mejor de él, en él mira, de este modo a sí mismo se mira” (*Alcibiades*, 133a, pp. 5-6).

Otro tanto le sucede al alma si quiere alcanzar su propio conocimiento. Al encontrar lo semejante en la otra, descubre lo trascendental que la define. La única manera de alcanzar

conciencia de la universalidad y exactitud de las esencias se logra cuando las encontramos como una realidad común que nos trasciende individualmente. [...] La *reflexión en común* supone pues el modo originario del filosofar del cual depende todo otro modo. (Roig, 1969, p. 24; y 1972, § 33).

Con lo cual, se pasa del yo al *nosotros* gracias al “recurso inagotable del diálogo” y el mirar-se en otro. Este mirar-se en otro permite también avanzar desde la dimensión epistémica a la ético-antropológica, por cuanto se trata en cada caso de “mirar aquello que es lo mejor en él”, su mejor modo de ser. Tal mirar, cuando se trata de objetos, permite dar con la razón de ser de una cosa, y cuando se refiere a la dimensión moral, señala el modo de ser de la razón ante el cual se decide la voluntad. Uno y otro no se dan separadamente, sino que ambos suponen la estructura moral del hombre y el ejercicio de la libertad tanto en el conocer como en el obrar. Así se explica por qué Sócrates, siendo coherente consigo mismo (con su propia estructura moral) en un acto de libertad suprema, elige la cicuta.

Ahora bien, ¿es suficiente para la conciencia filosófica afirmar que el orden trascendental es correlativo con otro orden y no inquirir por la naturaleza de ese otro orden? En los textos platónicos, la respuesta se encamina por dos vías: la del mito y la de la reducción del *poner*, llevada a cabo, esta última, sobre la base del concepto de “hipótesis” o “sub-posición”. Asunto especialmente trabajado por Roig por cuanto ofrece acceso a la consideración de la experiencia como expectativa.

Mientras que la acción trascendental se expresa mediante el verbo *poner*, el intento de alcanzar la posibilidad absoluta de toda experiencia será expresado con el verbo sub-poner (*ὑποτίθμι*) y su correspondiente sustantivo *hipótesis*. El *poner* implica ya un *sub-poner*, un tomar como base o fundamento algo respecto de algo. Es decir que toda hipótesis es condicionante y condicionada por una hipótesis superior. Esta ambigüedad juega en el desarrollo del método,

pues en virtud de la potencia de dialectizar es posible, en la dimensión noética, sostener la expectativa de pasar desde la hipótesis al principio no-hipotético (Roig, 1972, § 48 y § 49, pp. 45-46). Cabe preguntar cómo se comporta la naturaleza humana en relación con tal expectativa.

Según el filósofo argentino, la doctrina de la expectativa se funda en Platón en una teoría de la “vaciedad” y de la “repleción” (sic) (*República*, IX). Tanto el cuerpo como el alma experimentan formas de vaciedad, como el hambre y la sed para el cuerpo, y la ignorancia o la insensatez para el alma. Ambas carencias pueden trocarse en plenitud gracias al alimento y a la inteligencia. La “repleción” implica pues un modo propio de ser del alma en función del cual se constituye como estructura abierta, como expectativa. Existe en cada uno de nosotros el ansia de llenarnos, como existe la realidad con la cual nos hemos de llenar. “Todo hombre está lleno de muchas esperanzas” (*Filebo*, 40a, pp. 3-4).

El ser humano [concluye Roig] se mueve entre el dolor provocado por el vacío y la alegría por la esperanza de llenarlo si no por ese doble y profundo dolor que es el que provoca nuestra vaciedad y nuestra desesperanza ante la imposibilidad de la plenitud. Más tanto aquella expectativa esperanzada como la desesperanza, suponen la *esperanza* como forma misma del alma. Las *esperanzas* en plural, apuntan por el contrario a la “materia” de nuestra repleción, aquello con lo cual nos llenamos, mas no constituyen lo que funda la posibilidad de llenarse. (Roig, 1969, pp. 41-42; 1972, § 59, pp. 53-54).

La esperanza como forma del alma es ontológica, las esperanzas en plural remiten a la temporalidad como condición propia de los seres humanos. Pero ambas son modos formales del alma.

La esperanza así entendida –podemos esperar porque estamos hechos para esperar– significa pues *posibilidad* de una radicación absoluta de toda experiencia. El pensamiento platónico se nos muestra de este modo construido como una *filosofía de la libertad y de la expectativa*. (Roig, 1969, p. 42).

En efecto, el examen crítico, que permite el conocimiento de nosotros mismos a través de la indagación en común, constituye una suerte de liberación de las propias ataduras y genera expectativas; es decir, abre posibilidades de realización nueva, antes no imaginadas.

La filosofía como heroísmo o sabiduría de la vida en común: Humberto Giannini³

Podemos imaginar también la participación de Humberto Giannini, el filósofo de lo cotidiano, en el diálogo con Ella-curía y Roig:

- En cierta medida tú, Ignacio, como también Arturo, están reclamando a la filosofía una actitud heroica, de desideologización o de liberación y expectativa. Pero, ¿en qué consiste el heroísmo de la razón? ¿Qué clase de sabiduría es necesaria para tal heroísmo? ¿Es

³ Humberto Giannini Íñiguez (San Bernardo, 1927 - Santiago, 2014), filósofo chileno, discípulo y continuador de Enrico Castelli; miembro de la Academia Chilena de la Lengua, Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales en 1999 y primer director de la Cátedra UNESCO de Filosofía con sede en Santiago. Estudió Hermenéutica y Filosofía de la Religión en la Universidad de Roma, con una beca del gobierno italiano. Después del golpe militar del 11 de septiembre de 1973, bloquearon sus ascensos durante mucho tiempo y suprimieron el Departamento de Filosofía de la sede Santiago Norte de la Universidad de Chile, del que era director. Su producción teórica se ubica en el ámbito de la filosofía de la existencia, entendida como preocupación primordial por el hombre en su integridad, en sus vínculos con los otros hombres, con el mundo y con Dios. Entre sus obras se destacan: *Reflexión acerca de la convivencia humana* (1965), *El mito de la autenticidad* (1968), *Desde las palabras* (1981), *Breve Historia de la Filosofía*, (1985 y numerosas reediciones), *La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia* (1987, 6.ª edición de 2004), *La experiencia moral* (1992), *Del bien que se espera y del bien que se debe* (1997), *La metafísica eres tú* (2007). A su obra se han dedicado variados ensayos, algunos de los cuales han sido recogidos en Sánchez, Cecilia y Marcos Aguirre (Editores), *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano* (Santiago, LOM, 2010). En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino' (1300-2000)*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, se dedica un apartado a su pensamiento.

posible practicarlo cotidianamente? ¿Cuál es el *sabor* de ese saber?

El filósofo chileno comienza su *Breve historia de la filosofía* (2005 [1985]) con una sugerente reflexión acerca de cómo se pasó del antiguo ideal de sabiduría al más prudente y moderno de filosofía. Para los antiguos, la sabiduría que distinguía a un hombre del resto no era resultado de una conquista personal, sino que provenía de una suerte de comunicación con las divinidades. El sabio es quien conoce la voluntad que gobierna al universo, es su intérprete y su narrador; y es también quien la ejecuta en la dimensión social y política. Tal sabiduría, dice Giannini, “consiste, en último término, en una relación entre dos voluntades: la Voluntad de Dios que es confidencia y don, y la voluntad humana, la del sabio, atenta a la palabra y a los signos de aquella otra Voluntad” (*id.*, p. 13). Dentro de esta concepción, el *saber* del sabio está más ligado al *sabor* que van dejando las experiencias vividas, que a la acumulación de conocimientos. No se trata de estar bien informados sobre muchas cosas, tampoco de ser especialistas en una o pocas cosas, sino de saber lo que vale la pena seguir en la vida. Giannini lo designa *saber de salvación* haciendo suya la expresión de Max Scheller (1961 y 1975).

Esta concepción de la sabiduría comenzó a cambiar a partir del siglo VI a. C. entre los filósofos de las colonias griegas. Puede ubicarse a Heráclito de Éfeso como bisagra entre la antigua forma de saber y lo que viene gestándose como diferente y termina por establecerse en Occidente como pensamiento filosófico, en la medida que la sabiduría consiste no ya en la relación personal con Dios, sino en la entrega e interacción con el *logos* del universo, esa armonía misteriosa que “unifica diversificando y diversifica uniendo”, es puro dinamismo como el fuego, siempre el mismo y siempre diverso. Se interroga al cosmos, es el período cosmológico de la filosofía.

Lo que distingue al filósofo del sabio antiguo [concluye Giannini] es que el filósofo *no hace depender* su saber de la iniciativa de un dios, sino *de una pregunta* original que él [el filósofo] dirige directamente a las cosas y este preguntar supone que las cosas pueden mostrarse en su verdad, *revelar* lo que son desde ellas mismas. (Giannini, 2005, p. 16).

Ahora bien, en el siglo V a. C., conforme fueron creciendo las ciudades y se complejizó la vida en ellas, por la democratización, el surgimiento de nuevas instituciones y actividades, surge también la necesidad de comprender la vida humana en sí misma, en su relación con los dioses y en las relaciones de unos con otros. Al mismo tiempo se hace necesario preparar a los jóvenes para las exigencias de la vida en la ciudad, las asambleas, los tribunales. En esta circunstancia, señala Giannini, encontramos en posiciones diferentes a Sócrates y a los sofistas. Estos fueron acusados de superficialidad, verbalismo, subjetivismo, escepticismo; sin embargo, el filósofo rescata que, a través de sus juegos verbales, se fue forjando una poderosa herramienta de análisis con la que el pensamiento se controla a sí mismo: el análisis lógico y gramatical (*id.*, p. 33).

En cuanto a Sócrates, siguiendo la caracterización de Scheler (1961), Giannini afirma que reúne las características del sabio: justicia, equidad y captación de lo Uno. Es decir que dispone de un saber que le permite orientarse en el mundo, discernir lo bueno y útil de lo malo e inútil, lo justo de lo injusto. A lo que se suma el hecho de haber recibido su saber de un poder sobrehumano que lo ha privilegiado. Se trata de un saber práctico de salvación. El diálogo fue, para Sócrates, la actividad más importante de su existencia y lo instaló como la actividad más importante de su ciudad, a la que aportó conciencia y lucidez, convirtiéndose en el tábano de los atenienses. Si bien, por una parte, la filosofía se volvía una actividad pública gracias a la actividad de Sócrates; por otra parte, el ejercicio del pensamiento crítico, resultaba extraño y odioso a sus conciudadanos.

Quienes creen saber algo o se contentan con su forma de vida son interpelados por Sócrates, pero él mismo ¿es acaso un sabio?, ¿en qué consiste su sabiduría?

Giannini diferencia tres grados de ignorancia: a) la del que no sabe o ignorancia absoluta (*nescientia*: no-ciencia); b) la del que no sabe que no sabe, pero cree que sabe (difícil de erradicar porque se niega a prestar oídos a la verdad); c) la de quien sabe que no sabe y aspira a saber. “Esta es la ignorancia que define a la sabiduría *puramente humana*, a la *filosofía*” (Giannini, 2005, p. 37).

Ahora bien, el reconocimiento de la propia ignorancia no se da sin resistencia. Sócrates encuentra y practica un método capaz de vencer la resistencia a la verdad, cuyo primer momento consiste en un proceso destructivo, purificador de errores, prejuicios y lugares comunes, llamado *ironía*, con el cual se logra el reconocimiento de la ignorancia. Entonces se inicia el segundo momento, la *mayéutica*, que consiste en un proceso dialógico conducente al *alumbramiento* de la verdad. Se trata de un alumbramiento y no de una imposición, pues la respuesta surge del propio interrogado al que Sócrates asiste, igual que la partera asiste al nacimiento.

A diferencia de los sofistas, la forma en que Sócrates pregunta “¿qué es la justicia?, ¿qué es la amistad?, ¿qué es la valentía?” contiene la exigencia de encontrar para cada cosa un *carácter común*, idéntico en tiempos y lugares diversos. Es decir, aquello que es propio de un acto justo, de un acto de valentía, o de la amistad. Esto es su *definición real*. De esta manera se evita el relativismo, el escepticismo y el subjetivismo. En relación a esto último, sostiene Giannini que Sócrates es a tal punto enemigo del subjetivismo que incluso el conocimiento de nosotros mismos, la verdad interior, solo aflora a través de otro; así, en coincidencia con Roig, remite al *Alcibiades*, donde puede leerse: “si el alma desea conocerse a sí misma también debe mirarse en un alma” (*Alcibiades*, 133 b). Diálogo de la mirada que se refleja en otra mirada en busca de aquella cualidad objetiva que permite

hablar de lo mismo. Tanto Giannini como Roig subrayan la importancia de mirar-se en el otro. Acentuando intersubjetividad, en un caso la como acción social de conocer y conocer-se, y en otro, como búsqueda de la objetividad.

La preocupación de Sócrates es ética antes que cosmológica. Consiste en la búsqueda del bien común, pero no en contraposición al bien subjetivo; al contrario, muestra que este solo es posible en base al primero; esto es la sujeción de la conciencia a la exigencia objetiva del bien. Uno de los caracteres esenciales de la sabiduría socrática consiste en reconocer que existen verdades comunes a todos los hombres, que ponen a cada uno en armonía con sus semejantes, con la ciudad, con las leyes, con Dios. “La subjetividad, por tanto no puede ser sino *reconocer* lo que es y dejarse determinar por la realidad *objetiva* de lo común” (Giannini, 2005, p. 42).

En el bello texto sobre *La razón heroica. Sócrates y el Oráculo de Delfos* (2006), Giannini narra e interpreta momentos decisivos del mito de Sócrates: el filósofo ateniense *actuaba* en el espacio público. Quiso aprender de los que saben acerca de la justicia, la piedad, la valentía. La cuestión para Giannini es mostrar que Sócrates estaba implicado vivamente en su acción discursiva: “El lúcido heroísmo de Sócrates, la sublime coherencia de sus actos trazan, a mi entender [dice Giannini], los rasgos fundamentales de un *héroe moral*. Sin embargo hay más que eso en su heroísmo” (*ibid*, 12). Hay algo que ocurrió en su vida que va más allá de los hechos. Para comprender su drama, es necesario mantenerse en el campo gravitacional del Oráculo de Delfos.

Sabemos que la filosofía entra en conflicto con la experiencia religiosa, con la tradición, en fin, con el sentido común de los griegos. La experiencia religiosa es antropomórfica, la filosofía es crítica y análisis. La primera explica los fenómenos naturales y psíquicos como intervención de los dioses en el mundo; para los segundos, lo divino se manifiesta como orden, estabilidad y racionalidad del

Universo, independientemente de la intervención de los dioses. Es la pugna entre *mithos* y *logos*. Sócrates se encuentra en la frontera de ambas actitudes.

El Oráculo interviene haciendo vaticinios que en unos casos anuncian lo que va a ocurrir –“vaticinio puro”–, y en otros casos, su enunciado es causa de lo que anuncia –“vaticinio inductor”–. En este caso la tragicidad consiste en lanzarse en una empresa que busca revocar la voluntad declarada de los dioses. Así se precipita el castigo o “muerte oracular”.

De un fragmento del pensamiento socrático quedó la afirmación [...] de que el ser humano cuando hace el mal lo hace por ignorancia y que, disipada la ignorancia, que es mera privación del bien, se esfumaría la inclinación al mal. [...] El hecho es que siempre ha costado reconocer que ese pensamiento socrático es recogido de un modo incompleto; ha costado reconocer que la ignorancia también puede ser descuido inconscientemente querido respecto de una realidad que *debiéramos* tener a la vista, conocer, de una verdad que *debiéramos* respetar. En tal caso la ignorancia se vuelve un cómodo instrumento del mal que se padece o del mal que se hace. Se vuelve una ignorancia culpable. (*Id.*, pp. 16-17).

En su indagación cotidiana, la ignorancia que Sócrates encuentra en sus conciudadanos es culpable, es soberbia (*übris*), es la ignorancia de quien cree saber lo que no sabe y se ufana de su falso saber.

La lectura ético-trágica de Giannini considera que cualquier diálogo parte de la conciencia de un tropiezo que encuentran los dialogantes en su común quehacer. En el caso de Sócrates, la dificultad consiste en que no encuentra respuesta adecuada en aquellos que debieran tenerla. Pero Sócrates no se contenta con comprobarlo, pues el mal de la ignorancia no solo se sufre, sino que se ejerce. Es un mal ético que consiste en obstinarse en parecer lo que no se es, en el ejercicio de un falso poder.

En el juicio público que se le sigue, se revela que en el Oráculo de Delfos, el dios Apolo responde a la pregunta de Querefón, diciendo que a Sócrates debía considerársele el hombre más sabio de Atenas. Ante ello, el implicado piensa que debe tratarse de un error de interpretación de sus amigos o de un sentido oculto en las palabras del Dios, ya que no considera poseer sabiduría alguna. Sometió entonces a verificación la sentencia del Dios, por el procedimiento de la falsificación: bastaba con encontrar una persona realmente sabia para invalidar la interpretación benévola del juicio divino.

En la *Apología*, Platón narra una tragedia. Solo que no se trata de un héroe trágico. Sócrates no pretende subvertir en su provecho la revelación del Dios para crear una fuente autónoma de poder. Ese intento está destinado al fracaso ya que es imposible cambiar lo que el Dios tiene “ya visto”, de modo que la misma acción libre del trasgresor le conduce a cumplir con aquello de lo que está huyendo. Platón construye un nuevo tipo de héroe, el héroe moral, que difiere del anterior en que no actúa para invalidar los designios supremos, sino para comprender la voluntad divina y someterse a ella.

Y es así [concluye Giannini] como, incitado por la misteriosa ambigüedad del oráculo y haciéndose de enemigos en el camino, va encarnando aquella definición que él mismo ha dado de la filosofía como “preparación para la muerte”. Para la buena muerte. (*Id.*, p. 21).

Consideraciones para otros posibles diálogos

A través de sus escritos, hemos participado en un diálogo entre/con Ellacuría, Roig y Giannini acerca de la experiencia filosófica, de su necesidad para llevar adelante un examen crítico que nos permita conocernos a nosotros mismos y comprender nuestra realidad histórica, para saber qué podemos esperar, qué precisamos cambiar. La figura de Sócrates y los diálogos platónicos han circulado en la

reflexión y han sido interrogados desde la propia cotidianidad de nuestros filósofos.

Con Ellacuría, comprendimos que Sócrates buscaba saber por qué deseaba hacerse a sí mismo y a la ciudad. Para ello, es menester un método que permita definir, conceptualizar, inducir y dialectizar, a fin de evitar la ideologización y la “ignorancia interesada”. En este sentido, el ejercicio de la crítica no es privilegio del filósofo, sino la puesta en marcha de la capacidad de pensamiento crítico de cada uno, porque el saber filosófico es el esfuerzo de los hombres, en sociedad y haciendo historia, por aclarar su saber acerca de la realidad y del sentido de la propia vida.

La lectura roigiana de Platón nos permitió profundizar en el sentido del examen crítico –la *exétasis* platónica– como búsqueda metódica de un saber con pretensión de universalidad. Se mostró, así, la integralidad de la crítica, como reflexión en común, orgánica y jerarquizada, que abarca tanto lo *a priori* y necesario –el conocimiento de nosotros mismos–, como lo *a posteriori* y contingente –conocimiento de lo nuestro y de las cosas que tienen que ver con lo nuestro–, tarea cuyo propósito consiste en desocultar el saber enmascarado y sostener la expectativa como posibilidad de toda experiencia abierta a la novedad.

La figura de Sócrates surge de los escritos de Giannini como la imagen del sabio que hace del diálogo, un ejercicio sistemático del pensamiento crítico y una actividad pública. Apela para ello a un método de inspiración socrática –con sus dos momentos de la ironía y la mayéutica– para alumbrar la verdad, es decir, la definición real de lo que las cosas son. Pero incluso el conocimiento de nosotros mismos solo es posible por el diálogo. La búsqueda de la objetividad es posible por medio del diálogo intersubjetivo, esto es la acción social de conocer y conocer-se –de mirar y mirar-se en otro–. No es solo una cuestión gnoseológica o epistémica, sino profundamente ética, pues se trata de no sufrir ni ejercer el mal de la ignorancia, lo cual requiere de una actitud racional heroica.

Así pues, la experiencia filosófica conlleva la necesidad de la reflexión crítica y heroica, en la medida que abre nuevas expectativas, como posibilidades de conocer-se y hacerse, a partir de la propia realidad histórica.

Bibliografía

- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid, Trotta.
- Ellacuría, I. (1996). *Escritos filosóficos I*. San Salvador, UCA Editores, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Ellacuría, I. (1999). *Escritos filosóficos II*. San Salvador, UCA Editores, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Ellacuría, I. (2001). *Escritos filosóficos III*. San Salvador, UCA Editores, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Giannini, H. (2005 [1985]). *Breve Historia de la filosofía*. Santiago de Chile, Catalonia.
- Giannini, H. (2006). *La razón heroica. Sócrates y el Oráculo de Delfos*. Santiago de Chile, Catalonia.
- Platón (1961), *Alcibíades o de la naturaleza del hombre*, Traducción del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez, Madrid-Buenos Aires, Aguilar – Biblioteca de iniciación filosófica.
- Platón (1963). *República*. Traducción de Antonio Camarero, Estudio preliminar y notas de Luis Farre. Buenos Aires, Eudeba.
- Platón (1973). *Apología de Sócrates*. Traducción directa, introducción, notas y apéndice de Luis Noussan-Letry (tercera edición revisada y ampliada). Buenos Aires, Astrea.
- Platón (1985). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*.

- Traducción y notas por Calonge Ruiz, J., Lledó Íñigo, E. y García Gual, C. Madrid, Gredos.
- Platón (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Traducción de Durán, M. A. y Lisi, F. Madrid, Editorial Gredos.
- ROIG, A. A. (1964). "Ideología y crítica en la enseñanza de las humanidades. Una meditación a propósito del *Alcibiades* de Platón", 5 páginas. Texto mecanografiado conservado en el Archivo de Pensamiento Latinoamericano del CRICYT (actual Centro Científico Tecnológico, CCT-Mendoza).
- Roig, A. A. (1969). "La experiencia de la filosofía en Platón", en: *Philosophia. Revista del Instituto de Filosofía*, n.º 35, Mendoza, pp. 5-42.
- Roig, A. A.. (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. (Edición facsimilar y otros escritos: Mendoza, EDIFYL, Colección Cumbre Andina, 2014).
- Scheler, M. (1961). *El santo, el genio, el héroe*. Buenos Aires, Nova (Título original: *Le saint, le génie, le héros*, Paría, Aubier, 1944).
- Scheler, Max (1975). *El saber y la cultura*. Buenos Aires, Nova.

Mujer y filosofía en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de liberación (1969-1979)

La Revista de Filosofía Latinoamericana

Nos interesa explorar la relación entre mujer y filosofía en un momento preciso de nuestra historia de las ideas, en que tiene lugar una profunda crítica y renovación de las prácticas filosóficas “normalizadas”¹, tanto en Argentina como en América Latina. Nos referimos al momento de emergencia de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación entre 1969 y 1979. La primera fecha es significativa por cuanto a comienzos de ese año se produce el encuentro entre dos de los principales animadores del movimiento liberacionista en Argentina, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, quienes pergeñaron la idea de realizar unas jornadas académicas con el propósito de volver la mirada sobre la realidad argentina y latinoamericana, desde una perspectiva interdisciplinaria que favoreciera el diálogo entre filosofía, teología y ciencias sociales.² Por otra parte, hemos acota-

-
- ¹ Alude al concepto de “normalización filosófica” que utiliza Francisco Romero para referirse al quehacer filosófico como un trabajo científico, que requiere esfuerzo y dedicación continuada por parte de profesionales que cultivan la filosofía en forma autónoma, y satisfacen la exigencia de “ponerse al día” con la filosofía que se cultiva en los principales centros de producción intelectual.
 - ² Sobre las Jornadas Académicas de San Miguel y su relación con el surgimiento de la Filosofía de la liberación, ver Maddonni, L. y González, M. 2018. “Las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del «polo argentino» de la Filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción”, en: *Cuadernos del CEL*, vol. III, n.º 5, 110-142. Disponible en: <https://bit.ly/2HIZgoo> (08/01/2019). Este trabajo excelentemente documentado permite corregir la fecha de realización de las Jornadas. La primera tuvo lugar en agosto de 1970, bajo el lema “El pensamiento argentino, su génesis y prospectiva” y se sucedieron hasta 1975 inclusive. No fue sino hasta la organización de la Segunda

do el corpus del análisis principalmente –no exclusivamente– a los volúmenes de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, publicados por la Editorial Castañeda, entre 1975 y 1979. En este último año, en plena vigencia de la dictadura cívico-eclesiástico-militar en Argentina, la revista suspende su publicación y no vuelve a aparecer sino hasta 1986 con el nombre de *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, auspiciada por la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, fundada en 1984, renovada en cuanto a sus temas y al elenco de quienes participan de ella.

Cabe señalar que durante el lapso señalado conviven diferentes maneras de posicionarse frente al modo de hacer filosofía. Por una parte, quienes acentúan la perspectiva latinoamericana del filosofar, promueven una revisión contextualizada de la historia de las ideas filosóficas –y no filosóficas– así como de los debates filosóficos del momento. En este marco, el proyecto liberador se abre desde una perspectiva históricamente situada del quehacer filosófico. Por otra parte, quienes tensionan la reflexión desde la noción de liberación consideran el pasado filosófico como momentos de un proceso dialéctico alienado y alienante, que hay que dejar atrás, pues reproduce las condiciones ideológicas de la dominación. En esta perspectiva, liberarse consiste en abrirse al Otro como otro, como exterioridad que está más allá de la totalidad: el pueblo, el pobre, la víctima. A pesar de las diferencias entre quienes están más cerca de uno u otro posicionamiento³, tienen en común que buscan responder preguntas sobre la función de la filosofía latinoamericana, su especificidad, los métodos adecuados para llevarla adelante, las tradiciones teóricas en las que encuentra sustento y su necesaria revisión en perspectiva liberadora.

Jornada, de 1971, que aparece el concepto de “La liberación latinoamericana” en el título de la misma.

³ Suele apelarse al uso de preposiciones para marcar la diferencia –filosofía “para” la liberación, filosofía “de” la liberación–. Por nuestra parte hemos preferido hablar de un movimiento complejo con manifiestas diferencias que deben ser señaladas a propósito de la producción de cada uno de los autores, tanto en el momento de los debates iniciales como en los desarrollos posteriores.

El tema de “La liberación latinoamericana” se planteó formalmente como lema de las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel, en 1971. No obstante, el problema de la “liberación” circulaba de manera espontánea, alcanzando en ocasiones cierto grado de formalización –conferencias, ciclos de debates, seminarios–, en ambientes universitarios, académicos y no académicos de América Latina y del país. El concepto de “liberación” aparecía como dialécticamente opuesto con respecto a la cuestión de la dependencia/dominación, vinculado a campos de estudio como la filosofía⁴, los procesos sociales y políticos latinoamericanos⁵, la situación de la mujer –liberación femenina⁶–, la producción cultural⁷, la educación⁸.

Existe acuerdo en afirmar que la presentación de la Filosofía de la liberación ante un público mayor tuvo lugar en Argentina en el marco del Segundo Congreso Nacional de Filosofía, realizado en 1971, en Alta Gracia, Córdoba (cf. Cerutti Guldberg, 1983; Domenchonok, 1992; Arpini,

4 V. gr. La tensión dominación-liberación está presente en escritos de Augusto Salazar Bondy desde 1966, la encontramos específicamente referida a la filosofía en: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* para referirse a su función como “conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano [...]” (Salazar Bondy, 1968, p. 126). La contradicción se hace expresa en la ponencia presentada en el Simposio de Filosofía Latinoamericana que siguió a las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel, en 1974, con el título: “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación. (Salazar Bondy, 1995, pp. 153-157).

5 En otro registro, referida a la situación de subordinación económica, social, política y cultural, surgen expresiones como “dialéctica de la dependencia”, “dependencia y cambio social”, en escritos de científicos sociales nucleados en torno a la Teoría de la dependencia: Teotonio Dos Santos, Andre Gundet Frank, Ruy Mauro Marini, Celso Furtado.

6 Recordemos que ya en 1950 Rosario Castellanos defendió su tesis de maestría en la UNAM, con el título *Sobre cultura femenina* donde reivindicaba el derecho de la mujer a ingresar en el mundo “masculino” de la filosofía y de usar un lenguaje femenino para decir qué es filosofía. Por otra parte, desde la década de los 60 se produce un resurgimiento del movimiento feminista, redefiniéndose como movimiento de liberación femenina, enarbolando el derecho de las mujeres a ser ellas mismas (cf. Gargallo, 2004).

7 V. gr. la polémica entre Ángel Rama y Augusto Salazar Bondy a propósito de las afirmaciones de este último acerca de la “cultura de la dominación” (cf. *Textual*, Revista del Instituto Nacional de Cultura, N.º 9, Lima, dic. 1974).

8 V. gr. *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire, publicado por primera vez en 1968.

2007; González y Maddonni, 2018). Sus principales referentes se expresaron a través del volumen colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, editado en 1973, por Bonum, con el auspicio de la Revista *Stromata*.⁹ Mientras que su lanzamiento a nivel latinoamericano se habría producido en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía realizado en la ciudad de Morelia, México, en 1975 (cf. Beorlegui, 2004); el cual fue convocado con la denominación “Función actual de la Filosofía en América Latina”, cuyos principales aportes fueron recogidos en una publicación colectiva, con el título *La filosofía actual en América Latina*, editado en 1976, por Grijalbo.

Si bien quienes participaron de los debates de los que surgió el movimiento liberacionista estaban lejos de compartir posicionamientos filosóficos homogéneos, ya que por su formación e intereses cultivaban muy diversas tradiciones teóricas, muchas veces encontradas entre sí, sin embargo, sus producciones discursivas presentan elementos comunes, tales como el hacerse cargo de la propia situación de enunciación, de la explicitación de supuestos de la propia praxis teórica y del carácter performativo de sus proyecciones.

Ahora bien, ¿cómo se dio la relación entre mujer y filosofía en el contexto del surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación?, ¿cuál fue en el conjunto la importancia relativa de la participación femenina?, ¿qué mujeres participaron y cómo lo hicieron?

Raúl Fornet Betancourt (2009) ha señalado con acierto que la conjunción entre mujer y filosofía es una “relación difícil”, no por la mujer, sino por la filosofía; pues esta ha tejido su trama histórica en complicidad con el “monólogo masculino” de una cultura patriarcal, que ha colonizado y

⁹ Dicho volumen recoge trabajos de Osvaldo Ardiles, Hugo Assman, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pró, Agustín de la Riega, Arturo Roig, Juan Carlos Scannone.

silenciado interesadamente a las mujeres. Victoria Ocampo, citada por Fornet, había utilizado la expresión “monólogo masculino” en 1936, para referirse al hecho de que “hasta ahora la mujer ha hablado muy poco de sí misma, directamente. Los hombres han hablado enormemente de ella, [...] pero, desde luego y fatalmente, a través de sí mismos” (Ocampo, 1936, p. 67). La expresión vale en este caso doblemente aplicada al discurso filosófico, porque, por una parte, se trata de un discurso que asocia la actividad teórica racional a lo masculino y desplaza –o directamente excluye– la intuición, el sentimiento, la emoción y otras afecciones asociadas a lo femenino, como lo otro de la filosofía. De modo que, por otra parte, si el discurso femenino quiere ser filosófico, ha de asimilarse a aquel monólogo, anulando su capacidad de interpretación y expresión autónoma. Si esto es así para la filosofía en general, lo es acentuadamente para el caso de la filosofía latinoamericana en razón de la estructuración sexista de la cultura y de la institucionalización de la filosofía en el subcontinente. Recordemos que tanto Francisco Romero como Francisco Miró-Quesada Cantuarias, cuando se refieren al proceso de normalización e institucionalización de la filosofía, se refieren a “los fundadores” y “los patriarcas” respectivamente, en cuyos elencos no aparecen nombres de mujeres, con lo cual se “normaliza” también el desconocimiento sistemático del protagonismo femenino, cosa que no se modifica sustancialmente en los años 60 y 70, cuando paralelamente tienen lugar, por una parte, la emergencia del movimiento feminista moderno y, por otra parte, los esfuerzos de quienes bregan por evidenciar la singularidad de un discurso filosófico propio latinoamericano.

En efecto, los representantes reconocidos del movimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación son todos varones, en cuyas obras la mujer no aparece ni siquiera como «tema» de estudio, según una apreciación de Fornet Betancourt (Fornet Betancourt, 2009, p. 49), quien reconoce solo una excepción, la de Enrique Dussel, y menciona

la publicación, en 1980, de un volumen titulado *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. En dicho volumen, Dussel reúne dos trabajos: una conferencia dictada en 1971, en el marco de la II Exposición de Fotografía sobre la Mujer, titulada “Hacia una metafísica de la femineidad. Mujer: Ser oprimido”, y un ensayo titulado “Hacia una erótica latinoamericana”, escrito en 1972, que contaba con publicaciones previas y fue reeditado en varias ocasiones. En el siguiente apartado nos detendremos en estos escritos.

Una mirada sobre el conjunto de las producciones de los principales protagonistas de la Filosofía latinoamericana de la liberación permite descubrir que existen otras excepciones, donde la mujer aparece no solo como «tema» de estudio, sino también como «protagonista» del debate a partir de sus propias producciones. Tal es el caso, por un lado, del lugar que Augusto Salazar Bondy le da al tema de la liberación de la mujer en su diálogo indiano *Bartolomé o de la dominación*, cuyo análisis nos permitirá contrastar posiciones respecto de los desarrollos dusselianos. Por otro lado, es significativo –aunque por cierto minoritario– el espacio de las mujeres como protagonistas del debate en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, especialmente en el n.º 2, del año 1975, en el cual se registran cinco artículos de mujeres –de un total de doce–, que intervienen en el debate sobre la función de la filosofía en América Latina. En el n.º 3-4, de 1976, se registran dos artículos con participación de mujeres y uno en n.º 9-10, de 1979. Consideramos oportuno comentar brevemente sus textos en el último apartado de este trabajo. Además, en varios números de la revista, durante el período 1975-1979, se cuentan mujeres como autoras de notas, comentarios, crónicas y reseñas bibliográficas. (Ver listado en el anexo). Entendemos que ello es un signo del interés y compromiso de las filósofas con la renovación de enfoques y prácticas filosóficas.

A fin de ubicar el tema y la producción de mujeres en el marco de la Filosofía latinoamericana de la liberación, y en particular en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, desde su

primer volumen hasta el de 1979, consideramos brevemente los desarrollos de feminismo en los 60 y 70, su relación con la historia de las ideas, y las mujeres que practican la filosofía en ámbitos académicos de América Latina.

Celia Amorós y Ana de Miguel Álvarez (2007) han señalado con acierto que el feminismo ha sido tradicionalmente ignorado por la historia de las ideas y de los movimientos sociales. En efecto, aun cuando la lucha de las mujeres por participar con voz propia en la academia, en las disciplinas mencionadas, tiene en América latina una historia larga¹⁰, que aún no ha sido suficientemente reconocida, solo muy recientemente se ha prestado atención al hecho de que el feminismo constituye un nuevo paradigma, que aporta categorías de análisis propias para poner al descubierto idearios sexistas, racistas y patriarcales que funcionan en los discursos y las prácticas filosóficos, científicos y políticos.

El texto de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, es considerado como una bisagra entre el feminismo ilustrado, que reivindicaba la igualdad de los derechos civiles y laborales de las mujeres, y el nuevo feminismo que, desde los años 60 y 70, toma como punto de partida la experiencia y los testimonios de las mujeres respecto de las condiciones de posibilidad de su existencia en una sociedad y una cultura dominadas por varones. Esta construcción de la teoría feminista supone una profunda transformación en el modo de comprender la realidad. Desde una perspectiva liberal, se acentúa la dimensión política del problema y se reclama que las mujeres no gozan aún de verdadera igualdad, ni en el ámbito privado, ni en el público; al mismo tiempo que se pone bajo sospecha al psicoanálisis y a la antropología cultural como cómplices del modelo hermenéutico que condiciona la vida de las mujeres a su función biológica

¹⁰ Véase, por ejemplo, el Dossier sobre “Mujeres en la historia filosófica argentina. Siglo XX”, publicado en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, volumen 32, n.º 1, 2015, disponible en: <https://bit.ly/34ezScW>

(cf. Friedan, 1974). Desde una perspectiva radical, que acentúa los aspectos estructurales del problema, se promueve la crítica al patriarcado y al androcentrismo. Tras el lema “lo personal es político” se denuncia el condicionamiento político de la esfera personal y la sujeción a relaciones de poder que estructuran tanto la familia como la sexualidad, siendo los varones beneficiarios económicos, sexuales y psicológicos del sistema de opresión. Se ponen en evidencia las contradicciones de una sociedad que se legitima apelando a la universalidad de los principios, pero que en realidad divide y excluye con criterios sexistas, racistas, clasistas, imperialistas (cf. Beltrán y Maquieira, 2008). Todo ello está atravesado, en el caso de América Latina, por condiciones contextuales específicas. Las prácticas de organización y producción de conocimiento a partir de los grupos de autoconciencia, que en el Cono Sur de América cuentan con el antecedente de las prácticas de educación popular y de investigación participativa, contribuyeron a valorizar la palabra y las experiencias del colectivo femenino históricamente invisibilizado y humillado. Dicha valorización del conocimiento producido por colectivos de mujeres requiere, además, una transformación en el régimen de producción de saberes, tanto de las humanidades como de las ciencias sociales, que vaya más allá del criterio binario de la lógica de la identidad.

Por otra parte, la historia de las ideas latinoamericanas constituye un campo de saber autónomo desde fecha relativamente reciente. Si bien se reconocen importantes antecedentes durante el siglo XIX y aún antes, suele considerarse a los seminarios dictados por José Gaos, en el Colegio de México, en los 40, como el espacio en que se configuraron las bases teóricas y metodológicas de la perspectiva historicista característica de las investigaciones en la disciplina, las cuales no han dejado de ser debatidas y renovadas hasta la actualidad (cf. Arpini, 2016; Roig, 2013; Cerutti Guldberg, 1986). Una mirada sobre los principales estudios de conjunto, compilaciones y repertorios muestra un

corpus constituido androcéntricamente, de donde podría colegirse que las mujeres no han realizado aportes significativos al canon, cuando en realidad sucede que sus aportes no han sido suficientemente tenidos en cuenta, en virtud del “monólogo masculino” prevaleciente, según el cual se establece en qué consiste el canon y qué textos se incluyen o no en él.

Estudios realizados en las últimas décadas, atendiendo tanto a los temas como a las formas discursivas utilizadas por nuestras pensadoras, demuestra no solo la profusión de la producción femenina, sino, muy especialmente, la originalidad de sus planteos, de los formatos utilizados, así como de su capacidad para denunciar problemas no percibidos por la mirada androcéntrica. Todo ello no hace más que confirmar la “relación problemática” entre ideas y mujeres en América Latina. Solo por dar un puñado de ejemplos, recordemos los escritos de Clorinda Matto de Turner, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Soledad Acosta de Samper, Gabriela Mistral, Alfonsina Storni, Rosario Castellanos (cf. Salomone, 1996; Fornet-Betancourt, 2009; Gargallo, 2014).

Según Francesca Gargallo, plantear una historia de las ideas filosóficas feministas latinoamericanas encarna un doble reto:

Implica el reconocimiento de la historicidad de las ideas feministas en un ámbito cultural mayoritariamente occidentalizado, pero no central ni monolítico y, a la vez, la idea de que el feminismo debe situarse como una teoría política de la alteridad, tanto en su etapa emancipatoria, cuando las mujeres piden ingresar en condiciones igualitarias en la historia del hombre, como en su etapa de liberación y reivindicación de la diferencia, cuando las mujeres cuestionan y se separan del modelo masculino planteado como universalmente válido. (Gargallo, 2004, p. 40).

En la segunda mitad del siglo XX y sobre todo en la década de los 70, las feministas latinoamericanas, en gran medida deudoras de los movimientos europeos y estadou-

nidenses, vivieron sus demandas de maneras particulares, ligadas a la historia continental y a la de sus respectivos países, así como a su ubicación étnica y formas de participación política. En estas condiciones, la historia de las ideas feministas latinoamericanas no está desvinculada de las prácticas políticas y sociales. En este sentido,

[...] las feministas [latinoamericanas] –según Gargallo– no se sentían parte del movimiento filosófico de la liberación [...]. Sin embargo, actuaron en el mismo territorio y en el mismo tiempo, en contacto con él, y lo influyeron tanto como fueron influidas por la idea de poder revelar su propia identidad al plantearse y buscar respuestas a cuestiones determinadas por su propia realidad. (*Id.*, p. 42).

Por nuestra parte, acordamos con Gargallo en cuanto a la última afirmación. Sin embargo, hemos constatado la presencia del “tema” de la mujer, así como la “participación” de mujeres en el movimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación en el momento de su emergencia. En el caso de Argentina, ellas sufrieron, lo mismo que los varones, persecuciones y silenciamiento por causas ideológicas. Ahora bien, ¿en qué sentido y con qué intencionalidad las mujeres son “tema” de la Filosofía de la liberación? ¿Cuáles son las características de la “participación” de mujeres en los debates liberacionistas? ¿Lo hacen desde una perspectiva decididamente feminista? ¿Sus intervenciones muestran aspectos de la realidad no visualizados por los varones? ¿Sus prácticas filosóficas se ajustan a un patrón androcéntrico? ¿Sus propuestas son aceptadas por los varones como elaboraciones susceptibles de ser incluidas en el canon filosófico de la liberación?

Es necesario aclarar que, tanto en el ámbito de la Filosofía feminista como de la Filosofía latinoamericana de la liberación –aún de la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas–, ha sido necesario comenzar por la crítica de los conceptos y categorías con las que se construye y estudian saberes específicos; pues el análisis se distorsiona

cuando se pretende aplicar categorías consideradas universales a realidades concretas, complejas y contextualizadas. En uno y otro caso, las miradas críticas sobre las prácticas filosóficas normalizadas y su vinculación con movimientos sociales y/o políticos constituyeron barreras para la incorporación con voz propia de los problemas de la mujer y de la filosofía latinoamericana en el canon filosófico. Así, por ejemplo, no fue posible incluir sendas mesas, sobre Filosofía feminista y sobre Filosofía de la liberación o Filosofía latinoamericana, en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía que se celebró en Córdoba, Argentina, en 1986, después de recuperada la democracia, al menos en lo formal, para la vida política del país. Sí se incluyó una mesa sobre historia de las ideas en América Latina¹¹, en consonancia con lo ocurrido en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949), donde hubo una sesión dedicada a la Filosofía Argentina y Americana, con ocho ponencias.

A pesar de que prevaleció la negativa a la inclusión de los temas de la liberación y del feminismo, sostenida por un integrante del Comité Organizador del Congreso Internacional, Dr. Osvaldo Guariglia, ambos temas encontraron espacios para el intercambio y la discusión por fuera del Congreso y en forma paralela, convocando a no pocos interesados. Diana Maffía rememora la reunión académica realizada al aire libre para dialogar con la filósofa feminista mexicana Graciela Hierro que asistió al evento internacional (cf. Gargallo, 2004, pp. 81 y ss.) Por nuestra parte,

¹¹ Las exposiciones que encabezaron el espacio destinado a la historia de las ideas latinoamericanas, y que se seleccionaron para su publicación en las actas del congreso, fueron las de José Luis Abellán (España), Eduard Domenchonok (URSS), Pablo Guadarrama González (Cuba), Carlos Gutiérrez (Colombia), Carlos Paladines (Ecuador), Arturo Roig (Argentina), Raúl Ruibal Gutiérrez y Leticia Soler (Uruguay) (cf. *Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía "Desde América Latina hacia el mundo"*, 3 vols., Córdoba, Universidad de Córdoba, 1988). Destacamos la importancia y jerarquía intelectual de los intervinientes en la mesa, que contó con nutrida concurrencia, y el hecho de que fue la única sección del Congreso en que se asumió decididamente el lema elegido para la convocatoria del mismo.

recordamos las reuniones realizadas en espacios alternativos –cafés, recepciones de algún hotel– para discutir sobre la pertinencia de los temas de la Filosofía latinoamericana y de la liberación en un Congreso de Filosofía y, en función de ello, insistir ante las autoridades para la inclusión, fuera de programa, de una mesa plenaria sobre ellos, cosa que finalmente pudo realizarse con nutrida presencia de público. Algo semejante relata Francesca Gargallo cuando se refiere a que en virtud del diálogo entablado entre Horacio Cerutti Guldberg, entonces Presidente de la Asociación Filosófica de México, y feministas como Ofelia Schutte, Graciela Hierro, Aralia López, Eli Barta y ella misma, se incluyó en el Congreso Nacional de Filosofía de Guanajato, de 1998, una plenaria sobre aspectos filosóficos de las diferentes corrientes del feminismo latinoamericano (*id.*, p. 57). Agreguemos que el diálogo entre filósofos/as interesados/as en la Filosofía y la historia de las ideas latinoamericanas y filósofas feministas no ha sido una excepción en las prácticas académicas de las últimas décadas, como puede verificarse en los casos de Arturo Andrés Roig, Raúl Fornet Betancourt y el mismo Cerutti Guldberg, por mencionar algunos de los que también habían participado de los debates iniciales de la Filosofía latinoamericana de la liberación.

El «tema» de la mujer en el surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación

No es lo mismo hablar del «tema» de la mujer que de su «participación» en los debates que dieron surgimiento a la Filosofía latinoamericana de la liberación. En el primer caso, son terceros, generalmente varones, quienes hablan sobre problemas relativos a la situación de las mujeres. En el segundo, por el contrario, son las mujeres las que toman la palabra para tratar asuntos que pueden involucrarlas o no como tema en discusión. Otra cuestión es verificar si la

«participación» se realiza desde una perspectiva de género o feminista.

Nos ocupamos en este apartado del “tema” de la mujer en discursos de Enrique Dussel y Augusto Salazar Bondy, a fin de apreciar perspectivas contemporáneas, pero diferentes, sobre el asunto.

En la conferencia de 1971, “Hacia una metafísica de la femineidad. Mujer: Ser oprimido”, Dussel aclara desde el comienzo que su interés es abordar el tema de la mujer desde la filosofía, tomando distancia de otros posibles abordajes: sociológico, político, psicológico, psicoanalítico, artístico. Después de repasar la situación de la mujer, como oprimida por el varón en las sociedades patriarcales, antiguas y modernas, incluso en América durante la colonia, concluye que la mujer en la situación milenaria de opresión es: reducida a objeto primariamente sexual, madre y educadora de los hijos, ama de casa –dueña de su sola casa, no de la gran casa de la sociedad política–, su ser está mediado por el del varón, de todo lo cual resulta su condición de alienada. Pero no es la única oprimida, el varón también lo es, de modo que la liberación ha de plantearse históricamente como liberación integral del ser humano. Dentro de este esquema conceptual, Dussel rechaza la opción del feminismo como proyecto de liberación de la mujer. Interpreta reductivamente el feminismo, tanto el que desde el siglo XIX luchó por la igualdad de derechos civiles y laborales, como el que desde mediados del siglo XX, a partir de las reflexiones y denuncias de Simone de Beauvoir, problematiza el sentido de ser mujer bajo condicionamientos socioculturales naturalizados y busca la afirmación de la identidad propia desde la diferencia sexual. Prescindiendo de un análisis más profundo de las propuestas y modalidades teóricas del feminismo, afirma que:

[...] llega a casos extremos tales como el proponer la identidad sin distinción en la totalidad [...] propone que la mujer remonte la corriente e iguale al varón, que suprima la di-

ferencia de tal manera que se hable de hombres sin más [...] para que nadie dependiera de nadie, la relación debería ser homosexual. [...] Esto traería aparejado la desaparición de la pareja, y, por otra parte, la irrupción de un individualismo indiferenciado. (Dussel, 1980, pp. 25-26).

Dussel propone, en cambio, la liberación de la mujer en el marco del proyecto de liberación integral, que “debería comenzar por un replanteo de la esencia del *eros*”, entendido como *ágape*. Es decir que sea capaz de superar el egoísmo y tomar en consideración al Otro como otro. Un *eros* alternativo, que al considerar las exigencias del otro y entregarse, realiza la justicia en la pareja –dialéctica erótica–, en la relación con el hijo –dialéctica pedagógica–, en el trato con el hermano/a –dialéctica política–. Las tres relaciones se dan en la familia; en ellas la mujer es esposa, educadora, hermana. De modo que, según Dussel, no habría “necesidad de eliminar al varón, ni tampoco usurpar su lugar, ni llegar a ser indiferenciados. La liberación de la mujer supone que esta sepa discernir adecuadamente sus distintas funciones analógicamente diversas” (*id.*, p. 28).

Si bien se puede encontrar en este texto un esfuerzo de reflexión sobre la condición de la mujer, no se aproxima al registro en que se plantean las interpretaciones, críticas y denuncias de las teorías feministas. En otros escritos de la misma época, Dussel amplía la consideración del problema, pero se mantiene dentro del mismo esquema general, sin superar los condicionamientos políticos y culturales del momento.

En efecto, en 1977, ya en el exilio mexicano, Dussel publica el volumen 6/III de su *Filosofía Ética Latinoamericana*, donde aborda los problemas de la erótica y la pedagogía. Enfrenta, como él mismo lo dice, “un orden machista que domina a la mujer” y “un orden patriarcal que asesina al hijo” (Dussel, 1977, p. 7). Se trata, para el autor, de un análisis de la relación varón-mujer-hijo, realizado desde una perspectiva latinoamericana, anclado históricamente.

De ahí que en la introducción se ocupe de la histórica latinoamericana, para pasar luego al capítulo de la erótica, en el que nos detendremos. El encuadre histórico es necesario porque lo que busca, en última instancia, es superar la modernidad europea, que a partir de la instauración totalizadora de la racionalidad subjetiva –el *ego cogito* cartesiano o el sujeto trascendental kantiano– habría escindido la ética de la política, y mediante abstracción habría reducido la primera al ámbito de lo privado –doctrina de las virtudes–. Esta suerte de moral privatizada de la conducta humana cotidiana, favorece la vigencia del *ius dominativum*, es decir la justificación de la inmoralidad o derecho a cometer injusticia por parte del dominador. Al contrario, desde una perspectiva no totalizada, la ética piensa la posición metafísica en la relación varón-mujer (erótica), hermano-hermano (política), el pasaje de la generación al nacimiento (fecundidad erótica) y a la plenitud de la sociedad política (pedagógica) (*id.*, pp. 10-11)¹².

El ensayo sobre la erótica latinoamericana había sido escrito por Dussel en 1972, en Mendoza, y su contenido anticipado en conferencias y reuniones de discusión, así como en el parágrafo “El Otro’ como rostro sexuado” de *Para una ética de la liberación latinoamericana I* (1973). En dicho ensayo, se propone pensar la relación cara-a-cara del varón y la mujer en el mundo dependiente. Después de situar la cuestión a partir del análisis de los símbolos que aparecen en la literatura latinoamericana, se centra en la crítica a la interpretación dialéctica de la explicación “natural y científica” de la relación varón-mujer, a la que caracteriza como un “modo sutil de dominación” de un sexo sobre otro que se prolonga en el tiempo. Cualquiera sea la condición social de la mujer latinoamericana –india, cautiva,

¹² El capítulo VII, dedicado a la relación varón-mujer, se titula “La erótica latinoamericana (La Antropológica I)”, aparece finalmente en 2007, publicado en forma independiente con el título *Para una erótica latinoamericana* por la Fundación Editorial El perro y la rana, de Caracas. En lo que sigue, citamos por esta edición.

del pueblo, burguesa-, ella “sufre una doble dominación, dominada por ser latinoamericana y por ser dominada por el varón”. (Dussel, 2009, p. 24) Como superación de esa dialéctica totalizada se propone describir “algunos momentos esenciales de una *meta-física* erótica” (*id.*, p. 11).

Dussel busca desvelar, tras la conducta cotidiana acríticamente aceptada, la conciencia falsa, alienada y alienante, de los agentes eróticos. Para ello, apela a un método interpretativo que permita ir más allá del principio de realidad, a fin de acceder a “la presencia de lo originario”, “el Otro más allá de la Totalidad”. Tal es el método ana-léctico que, según el autor, supera las insuficiencias de la dialéctica ontológica. Desde esta perspectiva, cabe sospechar de la interpretación freudiana, pues si bien señala que más allá del “yo pienso” hay un “yo deseo”, resulta que este es el “yo” de un varón, con lo cual no se supera el horizonte de la Totalidad. Para Dussel, Freud “incurre inevitablemente en el encubrimiento de la dominación que se le pasa inadvertida: en la totalidad erótica queda dominada la mujer” (*id.*, p. 33).

La descripción freudiana u ontológica de la sexualidad [dice] es necesariamente dominadora; la sexualidad alterativa es una erótica de la liberación. En esta cuestión, como en otros niveles, se tratará siempre de la superación de la Totalidad hacia el ámbito de la Alteridad, en nuestro caso del *eros*. (*Id.*, p. 50).

La subversión del esquema interpretativo, tanto del psicoanálisis clásico como del existencialista, consiste, según el autor, en advertir que lo normal es la “apertura servicial” con respecto al Otro, mientras que lo distorsionado, la enfermedad, es la negación de la Alteridad o Totalización. Es decir que la sexualidad no es mera pulsión biológica, ni representación intelectual, ni intención de la conciencia, ni un momento del inconsciente productor de entes, sino un modo concreto del cara-a-cara, sexo-a-sexo, que se juega en el encuentro de dos exterioridades, dos sujetos que se encuentran cada uno con el misterio y la libertad del Otro.

Mientras que la alienación consiste en reducir al Otro a objeto sexualizado, es decir someterlo a “mera mediación del autoerotismo” (*id.*, p. 57), en cambio:

La «pulsión alterativa» es el deseo humano por el que se tiende al Otro como otro, en posición «servicial», gratuita, meta-física (más allá del ser o de la totalidad), «real». [...] La pulsión sexual humana es alterativamente erótica, pero dicha alteridad no es sólo la de dos individuos de una especie, sino la de dos personas cuyo abismo de dis-tinción no puede ser atravesado sino por el respeto, la fe, el amor-de-justicia y el servicio”. (*Id.*, p. 74).

Esta interpretación de la sexualidad, excluyentemente totalizadora o alterativa, es el núcleo a partir del cual es posible explicar el sentido dominador o liberador de la economía, la pedagogía, la política, la cultura. Se trata, en definitiva, de la “eticidad del pro-yecto erótico”. La cultura indoeuropea y moderno-europea, construida sobre la dualidad cuerpo-alma, ha despreciado el cuerpo y con ello ha denigrado la sexualidad humana. En el comienzo de la modernidad, al mismo tiempo que se corrobora el dualismo antropológico (Descartes), se lleva adelante la conquista y colonización hispánica del “nuevo mundo”, sostenida en la fuerza bruta del *ego* fálico, a la que se agrega la sumisión del indio. Así se organiza la represión armada, el derecho, la economía y la dominación erótica. “En el pro-yecto ontológico del conquistador hispánico la mujer era algo así como el botín de sus batallas, algo sobre lo que se tenía ‘derecho de conquista’” (*id.*, p. 103).

La eticidad del proyecto ontológico totalizador constituye a la mujer como objeto sexual, es decir, la niega como otro di-ferente y solo la reconoce como lo otro dentro de la totalidad masculina. Pero en el marco de esta lógica perversa, acaba negándose la propia sexualidad del dominador, en la medida que se niega la di-ferencia, que es el punto de apoyo del despliegue de la pulsión alterativa. La praxis de dominación erótica es un hecho socio-cultural, que se

expresa en costumbres, tradiciones, leyes sancionadas que reprimen, no solo desde los condicionamientos exteriores, sino desde la estructura interna de la subjetividad. De ahí que el proceso de liberación solo puede ser iniciado y sostenido por los propios oprimidos, en este caso, las mujeres. Tal es la situación del movimiento feminista, reconoce Dussel. No obstante, del mismo modo que lo expresa en la conferencia de 1971, encuentra en dicho movimiento “posiciones extremas que expresan una cierta lógica de la Totalidad” (*id.*, p. 126), las cuales se habrían extendido en el mundo opulento nordatlántico, donde para suprimir la diferencia cultural, que instauro la dominación del varón sobre la mujer, se postula la supresión de toda diferencia: “ni varones ni mujeres, sino individuos humanos, seres humanos iguales de la especie” (*id.*, p. 127).

La interpretación dusseliana de las relaciones entre varones y mujeres –que denomina erótica y constituye el núcleo del proyecto liberador– ha despertado no pocas críticas, especialmente entre quienes advierten que la liberación de la mujer no es una parte de la Filosofía de la liberación dusseliana, ni deben ser confundidas entre sí. Entre otras objeciones, se ha señalado que en dicha interpretación se sigue también un esquema dual que diferencia entre una erótica totalizadora u opresora y otra alterativa o liberadora; que al sostener la diferencia irreductible del otro, se patologiza la sexualidad que no sea heterosexual; que al insistir en la distinción sexual, se niegan otros componentes culturales y sociales que contribuyen a la formación de la identidad genérica; que, en definitiva se reproduce el modelo de la Sagrada Familia como base para la reproducción de las relaciones sociales, económicas y políticas (cf. Zapata, 2016, pp. 69-97). Cada una de estas objeciones podría, a su vez, ser replicada y, también se encontrarían razones para contrareplicarla.

Habría que atender, sin embargo, a las condiciones de producción del discurso dusseliano de los 70. En Argentina, y en América Latina en general, bajo gobiernos represivos

de dictaduras militares y el control de las religiones sobre la vida privada, era escasa la presencia de mujeres en espacios profesionales o políticos de decisión, así también en la actividad académica y en la producción intelectual. Era reducida la circulación del discurso feminista y la lectura de *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, despertaba encendidas polémicas. Obviamente Dussel no era un gran conocedor de su obra, que por otra parte es leída por él a través de una lente muy precisa: la crítica a la modernidad totalizante. Todo ello favorece una interpretación reductiva del feminismo en general, una descalificación del análisis político realizado desde este ángulo y un desconocimiento de lo que la especificidad de la mirada femenina puede introducir en la cultura. Aunque es posible rescatar de la interpretación dusseliana que al analizar la relación varón-mujer como una relación cara-a-cara alterativa, la saca del ámbito de lo privado y la trabaja como una relación política. No obstante, en la época, y entre quienes participaron de los debates en los que se gestó la Filosofía de la liberación, hubo posicionamientos diferentes. Tal es el caso de Augusto Salazar Bondy.

En 1974 se publica en Buenos Aires, en forma póstuma¹³, el libro del filósofo peruano *Bartolomé o de la dominación*. Según declara el mismo autor, se trata de “diálogos indios escritos a la manera de ejercicios ideológicos”, cuyos argumentos son imaginarios solo en sentido figurado. “Me extrañaría [dice] que toda semejanza con ideas, textos, situaciones o personas de la vida real fuese pura coincidencia” (Salazar Bondy, 1995, p. 191).¹⁴

Los principales personajes del diálogo son: Bartolomé –alude a Bartolomé de las Casas (Sevilla, 1474 – Madrid,

¹³ Augusto Salazar Bondy, Lima, 8 de diciembre de 1925-Lima, 6 de febrero de 1974.

¹⁴ Citamos el texto *Bartolomé o de la dominación* por la compilación publicada en 1995 con el título *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM.

1566), fraile dominico, defensor de los indios, autor de numerosos tratados, entre los que destaca la *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*. Es el personaje a través del cual Salazar conduce la argumentación y expresa preferentemente sus propias opiniones–, y Hatuey –nombre de un cacique taíno de Quisqueya (La Española) considerado como el primer rebelde de América–. En el texto, es presentado como cacique de Guahabá, que, cuando acepte ser bautizado, llevará el nombre de Ernesto, cuyo significado es “combatiente decidido”, en alusión a Ernesto “Che” Guevara–. Otros personajes del diálogo son Don Diego, Ginés y Frans¹⁵. El personaje femenino es Micaela –seguramente alude a Micaela Bastidas, quien, según cuenta la historia, llevaba sangre mezclada de África e Indoamérica, esposa de Tupac Amaru II, tuvo un papel decisivo en la Rebelión de Tinta–. Salazar la presenta en el texto como una mujer de la aldea Guahabá, compañera de Hatuey, y representa las luchas de liberación de las mujeres.¹⁶

Nos interesa detenernos en el episodio en que Micaela interviene en el diálogo junto a Bartolomé y Hatuey. A través del mismo Salazar muestra las tensiones y contradicciones entre liberación y liberación de la mujer, que formaban parte de las discusiones del momento. En efecto, pone en boca de Hatuey la siguiente afirmación dirigida a Bartolomé:

— [...] Ahora sabes que el conquistador no entiende razones; sabes cuál es el peligro mayor y cuál es la batalla más

¹⁵ Hemos realizado un análisis del diálogo, atendiendo a cada uno de sus personajes, en relación con la cuestión del humanismo en América Latina en el capítulo “El sentido emergente del humanismo latinoamericano en los escritos de Augusto Salazar Bondy”, de nuestro libro: *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2016, 101-145.

¹⁶ Otras mujeres que participaron heroicamente en levantamientos indígenas o se rebelaron contra la situación de la mujer durante la colonia son mencionadas en el texto: Tomasa Titu Condemayta, Celia Tupac Amaru, Bertolina Sisa, Gregoria (Apaza), Flora (Tristán), Antonia Tupac Amaru.

urgente. Dile eso a mi gente. No les prediques paciencia ni les hables de liberación de mujeres. No lo pueden entender ni les hará bien. [...] Es prédica que divide, que desarma al pueblo indio y lo enfrenta debilitado al opresor, al verdadero dominador. Cuando rescatemos la libertad de nuestro pueblo podremos ver qué hay que mejorar en su forma de vida. (*Id.*, pp. 212-213).

En estas palabras se deja ver, en efecto, una de las posiciones más defendidas en los debates acerca de las relaciones de dominación. Se reconocía que la mujer es doble y hasta triplemente dominada –por el varón, por el patrón, y por la situación misma de dominación económica, social, política y cultural–. Sin embargo, se consideraba que la liberación en sentido político estructural era tarea prioritaria; requería de la convergencia de todos los esfuerzos, justificando a la vez, la postergación de otras dimensiones no menos importantes del proceso, como en este caso el solo hecho de hacer entrar en el debate la situación de la mujer oprimida. Bartolomé responde:

— Tus palabras me convencen de que no percibes el problema de fondo. En el pasado, no menos que ahora, la mujer india ha estado oprimida como mujer. [...] La libertad de la mujer india se halla aún por construir. Pero ciertamente no serán los varones los que la construyan, ni puede ser un don que se ofrece a la mujer, así como la libertad del pueblo indio no le será dada por nadie sino que tiene que conquistarla él mismo. (*Id.*, p. 213).

Micaela interviene para expresar “que ambos tienen razón y que, a la vez, ambos están lejos de la verdad, una verdad nuestra”. Ni uno ni otro aciertan a comprender, sus razonamientos permanecen en el nivel de las abstracciones. Puede advertirse que el discurso, que Salazar expresa a través de Micaela, se posiciona desde las luchas de las mujeres por ser ellas mismas, no sólo por ser reconocidas

con los mismos derechos que el varón, sino desde la “diferencia sexual”¹⁷.

— [...] No puedes comprender el pensamiento libre que nos ha nacido y que nos mueve como un clavo ardiente, haciéndonos padecer con la esperanza de un bien lejano y la duda sobre el destino real que nos aguarda. ¿Cuáles son los signos que nos han de guiar? En ninguna parte los encontramos; nadie los ha escrito. La búsqueda de lo mejor ¿nos impedirá ser madres, hijas, compañeras de los hombres? ¿Volveremos la espalda al pueblo que lucha contra el opresor, cegadas por esa búsqueda? ¿Qué camino tomar? [...]

— [...] Lo fundamental es actuar. Para ello esperamos nuestra hora, que no será diferente de la hora del pueblo. Preparamos dos victorias en una, la del indio y la de la mujer. (*Id.*, pp. 214-215).

Consideramos que el diálogo, como forma literaria elegida por Salazar, permite acentuar la historicidad del proceso de liberación en general, y en particular del de la liberación de la mujer. A la vez, permite mostrar que dichos procesos no están exentos de dudas, de marchas y contramarchas, de superposiciones y contradicciones. En el diálogo, la mujer tiene voz propia, tanto para oponerse como para completar el análisis del varón sobre su condición. Recordemos, por otra parte, las intervenciones de Salazar sobre liberación femenina a propósito de la reforma educativa peruana, plasmadas en artículos publicados en *El Expreso* de Lima el 20 y 27 enero de 1974. A diferencia de Dussel, no se trata para el peruano de subsumir un proceso en otro. Es decir que la liberación del “ser humano integral” no supone, ni conduce necesariamente a la liberación de la mujer, ni al reconocimiento del punto de vista feminista, no

¹⁷ Usamos aquí la expresión “diferencia sexual” en sentido análogo al que se usa “diferencia colonial”, es decir, para referirnos a la condición económica, social, cultural y política de la mujer en relación de dependencia y/o dominación.

es cuestión de metafísica. Antes bien, se trata de dos procesos diferentes, aun cuando se produzcan al mismo tiempo y puedan ser complementarios en más de un aspecto.

Es claro pues, que en el contexto del surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación, la consideración de la mujer y de su liberación tuvo muy diferentes tratamientos. En más de un caso se afirmó la conveniencia de reducir la cuestión de la liberación femenina a un aspecto de la liberación en general; en otros casos, se le negó entidad propia al problema. Solo cuando se analizó la cuestión desde la perspectiva de su concreta historicidad, pudo advertirse la diferencia entre ambos procesos y su especificidad en el contexto latinoamericano.

“Participación” de mujeres con voz propia en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*

Veamos ahora la cuestión de la “participación” de mujeres en el contexto de surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación. ¿Quiénes participaron? ¿Cómo lo hicieron? ¿Qué espacios fueron receptivos a su partición?

Ya en la década de los 60 iba en aumento del número de mujeres que ocupaban espacios académicos en el ámbito de la filosofía. Varias de ellas estuvieron presentes en las Semanas Académicas de San Miguel, en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía y en otras reuniones, más o menos formales, en las que se discutían temas relativos a la existencia de una filosofía latinoamericana auténtica y original, y su sentido liberador. Así por ejemplo, ha quedado registrada la participación de Alcira Argumedo en las Terceras Jornadas Académicas de San Miguel (1972), que versaron sobre el tema “Socialización del poder y la economía”. También Amelia Podetti participó en las Sextas Jornadas (1975), convocadas para trabajar el tema “El proceso de organización de la conciencia nacional en el

pueblo argentino y su connotación latinoamericana”. En esa ocasión, Podetti, quien tuvo participación en las Cátedra Nacionales en el momento de resistencia a la llamada Revolución Argentina, expuso sobre “El proceso de construcción de la nación: conflicto permanente entre diversas concepciones de organización nacional” (cf. Maddonni y González, 2018 y Denaday, 2013).

En el segundo volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, de 1975, encontramos la mayor concentración de artículos producidos por mujeres en dicha publicación –cinco de once–. El volumen está dedicado al tema de la función actual de la filosofía en América Latina¹⁸ y recibe diversos y novedosos tratamientos por parte de las mujeres, la mayoría de ellas radicadas en México.¹⁹

María Elena Rodríguez (Argentina, radicada en México) aborda el tema de la función de la filosofía en América Latina, a partir de una diferenciación histórico-cultural entre lo acontecido en la región del Río de la Plata y la de la América mestiza. Según la autora, mientras que en Perú y México los conquistadores y colonizadores encontraron un mundo rico en bienes materiales, población y cultura, que permitió montar una organización social casi feudal, en el Río de la Plata, los grupos aborígenes eran de baja densidad poblacional y sin riquezas metalíferas de fácil obtención, solo el trabajo y el esfuerzo convertirían esas llanuras en fuente de riqueza, lo que favoreció una organización con muchas de las modalidades que caracterizan a la burguesía moderna. Las generaciones que organizaron países como Argentina y Uruguay estuvieron originariamente dentro del contexto latinoamericano, pero la falta de

¹⁸ En adelante citamos el segundo volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* por sus iniciales, seguido del número 2 y la página correspondiente.

¹⁹ También en el segundo volumen de 1975, se ocupan del tema de la función actual de la filosofía en América Latina los siguientes filósofos latinoamericanos: Leopoldo Zea (México), Arturo Ardao (Uruguay), Abelardo Villegas (México), Francisco Miró-Quesada Cantuarias (Perú), Ricaulte Soler (Panamá), Enrique Dussel (Argentina), Mario Sambarino (Venezuela).

tradición indígena las hace caer en una excesiva admiración por la cultura europea, y la escasa densidad demográfica las impulsa a una política migratoria que cambió la estructura misma de estos países. Así, dio lugar al surgimiento, en poco tiempo, de una clase media numerosa, que se convirtió, a fines del siglo XIX, en fuerte grupo de presión. En América mestiza, en cambio, la formación de la clase media fue bastante posterior. Los grupos criollos mantuvieron por mucho tiempo los esquemas estructurales que recibieron de la colonia. Aunque se fueron modificando paulatinamente, lo hicieron en forma muy desigual: mientras en países como México se produjeron cambios considerables en el comienzo del siglo XX, en Perú las transformaciones se iniciaron en épocas muy recientes, y en otros países los esquemas coloniales se mantienen casi intactos (Cf. *RFL* 2, p. 236).

Realidades tan distintas, han originado corrientes de pensamiento que discrepan o se oponen cuando se trata de caracterizar la idea que se tiene de América Latina. Como ejemplo de las diferencias en la producción intelectual, María Elena Rodríguez menciona, por un lado, a Martínez Estrada, Borges y Mallea, con formación europea, pero con un profundo interés por la realidad argentina, lo que produce un “nacionalismo crítico”, apartado de una preocupación propiamente latinoamericana. Por otro lado, Sábato y Cortázar pertenecen a una generación que se hace eco de la situación internacional y latinoamericana. Menciona también el surgimiento de la Filosofía de la liberación en los 70 y a dos de sus principales representantes: Roig y Dussel.

Al referirse a la América mestiza, señala que la conciencia de la situación del país se inicia en el siglo XIX con Manuel Gonzáles Prada, es continuada con diferentes matices por Mariátegui, Haya de la Torre, y encuentra destacados representantes en los 70: Salazar Bondy y Francisco Miró-Quesada Cantuarias. Se detiene en este último para señalar que se ocupa de fundamentar filosóficamente el movimiento político de la Acción Popular, haciendo pie en una ideología humanista, que no cometa el error

de transformar al hombre en una teoría abstracta, como ha sucedido en el pensamiento occidental, y sostiene que los valores autóctonos del Perú pueden funcionar como complementarios de la cultura occidental. En el caso de México, se detiene en la producción de Leopoldo Zea, quien estudia el lugar que le corresponde a América dentro de la historia universal, señala la necesidad de reconocer y asimilar el doble origen indio e ibérico para comenzar a construir su mundo. También Zea señala una diferencia entre el nacionalismo expansivo y el defensivo, siendo este último el postulado por los países de América Latina y el tercer mundo, reinterpretando el ideal bolivariano en términos de una comunidad que empezando por ser hispanoamericana podría llegar a ser pura y simplemente humana (Cf. *RFL2*, p. 240).

La autora rescata como aspectos en común la vuelta a la realidad latinoamericana y salto a la universalidad a partir de la conciencia de la propia realidad. "La universalidad deja de ser un simple símbolo para transformarse en expresión de un hombre concreto, el hombre de esta América" (*RFL2*, p. 240).

María Rosa Palazón (México), al tratar el tema de la función de la filosofía en América Latina, delimita sus características reales y posibles. Con tal propósito, expone los criterios dados por Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea en sus obras *¿Existe una filosofía de nuestra América?* y *La filosofía americana como filosofía sin más*, respectivamente. Según la autora, el peruano argumenta que la filosofía de América Latina es inauténtica y carente de originalidad por causa del subdesarrollo. La función del filósofo es contribuir a su eliminación e incrementar la formación en torno a los problemas filosóficos que se tratan en los países de un desarrollo filosófico mayor. El mexicano, por su parte, considera que las generalizaciones del peruano faltan a la verdad, ya que hay manifestaciones auténticas y originales tanto como inauténticas y sin originalidad, y que el

subdesarrollo no es condición necesaria ni suficiente para la inautenticidad.

El análisis de las características que surgen de las propuestas de cada uno de los autores, le permiten deducir que entre ambos existen varios consensos: la visión de América Hispana como unidad y su afiliación a Occidente; la peculiaridad de cualquier producto cultural, incluyendo la filosofía; el imperativo de no buscar el tono local o la peculiarización de la filosofía; la necesidad de tecnificación de nuestra filosofía; el registro del malestar o frustración intelectual de quienes están dedicados a ella; la ponderación positiva de los estudios de Historia del pensamiento latinoamericano; el requerimiento a las conciencias lúcidas de no caer en imágenes deformadas o en cosmovisiones falsas; la aceptación del subdesarrollo; la propuesta de que el filósofo se comprometa en la transformación de los hechos enajenantes e injustos; el optimismo respecto de un devenir filosófico superior al presente (Cf. *RFL2*, p. 248).

Desde el punto de vista de la autora, no es suficiente afirmar que las expresiones inauténticas de la filosofía están motivadas por el intento de asimilarse a un paradigma; existen causas más profundas como la sujeción económico-ideológica. Los planteamientos de Augusto Salazar Bondy iluminan en este sentido, aunque el subdesarrollo no es determinante absoluto. Por otra parte, el trabajo de Zea de recuperar el pensamiento vernáculo es importante no solo porque permite deshacer prejuicios respecto de la propia tradición, sino porque también permite apreciar sus alcances. De modo que la labor de rescate debe estar presente en cualquier proyecto filosófico liberador. No obstante, señala los límites del historicismo circunstancialista al que adhiere Zea, señalando el reproche de Abelardo Vilegas acerca de que al plantear la existencia de varias clases de circunstancias, estas se vuelven demasiado elásticas y movedizas, cayendo en una generalidad que todo resuelve y nada compromete.

En resumen [dice Palazón] Salazar Bondy y Zea nos han expuesto las directrices filosóficas vigentes en América Latina y las funciones que la filosofía debe tomar. Según mi modo de enfrentar el asunto, las funciones son múltiples: rescate de lo vernacular, adaptación y modificación de doctrinas que de alguna manera nos conciernen e incremento en la formación y aportes filosóficos. Todo ello pasándolo por el tamiz del cuestionamiento, lo que nos hará cancelar la receptividad universal, que predomina en ciertos sectores, y la inautenticidad, que brota también de la falta de asomo al estado de cosas en que nos desenvolvemos. (*RFL2*, pp. 251-252).

Rosa Krauze (México), llama la atención sobre la tendencia a abandonar la especulación abstracta, los dogmatismos y el academicismo, así como sobre el diálogo que parece surgir entre las escuelas filosóficas del momento –estructuralismo, fenomenología, marxismo y filosofía analítica– a propósito de problemas comunes y sus posibles soluciones. Hace notar que las nuevas generaciones ponen en entredicho sus propios supuestos, acentúan el carácter crítico de la filosofía y se acercan a otras disciplinas. “Nuevos planteamiento de antiguos problemas superan viejas disputas endurecidas por el tiempo y la falta de oxigenación” (*RFL2*, p. 254).

Con ese espíritu de diálogo, propone comenzar por responder algunas objeciones que la filosofía analítica ha enfrentado a través del tiempo, tales como: que solo se ocupan de palabras; que consideran a la filosofía como sierva de las ciencias; que es trivial porque no incrementa nuestro conocimiento y solo procura evitar el error; que los filósofos analíticos hacen alarde de terrorismo intelectual, son inquisidores, burócratas intelectuales que impiden el desarrollo vivo del pensamiento y la imaginación; que viven en un pequeño círculo y niegan calidad filosófica a la especulación que se aparta del análisis conceptual; que no opera como orientadora ni presta atención a la dinámica social. Ahora bien, lo que se descubre a través del análisis filosófico es la necesidad de replantear problemas tradicionales, de

obtener mejor conocimiento de las relaciones entre el lenguaje y el mundo y de nuestros esquemas conceptuales. Es decir, descubre que hay que repensar la semántica y revisar nuestros hábitos y formas de argumentación.

En Latinoamérica [dice Krauze], la disyuntiva entre filosofía analítica e ideología adquiere colores especiales; por una parte se relaciona con los problemas políticos y económicos propios de los países del tercer mundo y, por otra, con los círculos académicos. Los primeros están vinculados al subdesarrollo y la dependencia y los segundos a la necesidad de crear una filosofía auténtica, libre de los lastres de la imitación. (*Id.*, p. 258).

La autora es partidaria de complementar ambas perspectivas: mientras más arraigue la filosofía analítica en nuestras tierras, mejor podremos valorar nuestros propósitos y deslindar entre razones y emociones. Así, estaremos preparados para rechazar la demagogia, la grandilocuencia y la retórica. La filosofía analítica reflexiona sobre las palabras que llevan a la acción, las libera de equivocidad y procura conductas razonables. La colaboración entre filosofía analítica e ideología daría resultados sorprendentes: colaborando con la superación del subdesarrollo mediante la crítica de las ideologías, utilizando métodos científicos para desenmascarar ideologías burguesas y sometiendo a rigor la argumentación de las ideologías revolucionarias (Cf. *RFL2*, p. 260).

Laura Mues de Schrenk (México), examina el concepto Filosofía de Aristóteles con el instrumental de la lengua española y lo compara con el sentido que se le dio en la Edad Media. La importancia de tal análisis radica en que fue así como llegó a América a través los frailes. Según Aristóteles, la Filosofía es el interés del hombre por lograr sabiduría. No es un saber práctico, sino teórico. Busca conocer la primera y última causa y razón de ser del universo, de todo lo que existe. Se logra a través de la abstracción y la reflexión. No está subordinado a fines ulteriores, sino que la filosofía es

un fin en sí misma. La escolástica, principalmente tomista, interpretó el concepto de filosofía como instrumento para demostrar, mediante el razonamiento, la existencia de Dios. Así el saber que había sido un fin en sí mismo se convirtió en instrumento para lograr otra finalidad. La Filosofía deviene sierva de la Teología. Se la llamó Metafísica para diferenciarla de la Física y de la Cosmología.

En Latinoamérica, durante la Colonia, la Filosofía que se enseñó hasta el siglo XIX fue la escolástica. Jesuitas y dominicos entendieron que la Filosofía era un instrumento para demostrar lo que ya había sido revelado por la fe.

Ahora bien, Mues se pregunta ¿cuál es el sentido del término en pensadores como Samuel Ramos y Leopoldo Zea, que se han ocupado de la filosofía en México? Samuel Ramos, en su *Historia de la filosofía en México* (1943), cuando se pregunta si hubo Filosofía entre los antiguos mexicanos y responde afirmativamente, interpreta el concepto de Filosofía en el sentido escolástico de Metafísica. Afirma que “Los aztecas eran monistas, creían en la existencia de una causa única de la cual todas las demás cosas eran sus manifestaciones. Este principio monoteísta se explica a través de un mito solar [...]” (Ramos, 1943, p. 14. Citado por Mues, *RFL2*, p. 263). En *El perfil del hombre y la cultura en México* (1951), Ramos se propone encontrar, apelando a la reflexión, un principio único a través del cual explicar la realidad cultural de México. Busca esclarecer “el modo de ser del hombre mexicano” y encuentra que este está referido a una “específica mentalidad” conformada a través de la historia y de circunstancias, donde el hombre se enfrenta a sus posibilidades de realización. El elemento específico de la mentalidad mexicana es el “sentimiento de inferioridad”. Hacerse conscientes de esa mentalidad y de ese sentimiento, conocer sus orígenes y sus causas, es la condición necesaria para actualizar proyectos de ser propios, auténticos. Así pues, saber acerca de nosotros mismos es la tarea de la Filosofía. Pero esta se encuentra subordinada a una finalidad ulterior: “la salvación de México”. Esto es que la Filosofía,

al proporcionar el conocimiento de sí mismo, favorece un cambio de mentalidad y de conductas en orden a construir un México mejor. La Filosofía es entendida, entonces, como saber práctico, que sirve a fines ajenos a ella misma. Esto conlleva un cambio de sus métodos, pues la lógica tradicional resulta insuficiente; por eso, Ramos echa mano del psicoanálisis de Freud y la teoría de la personalidad de Adler. Más allá de las observaciones que se puedan hacer al planteo de Ramos, Mues entiende que su obra fue inspiradora, contribuyó al desarrollo de la Filosofía en México y permitió un giro que “dejó atrás finalmente, después de cuatro siglos, el opio metafísico” (*RFL* 2, p. 264).

Mues encuentra que, con la obra de Zea, se modifica el sentido de la Filosofía, tanto en su contenido como en sus métodos. El quehacer filosófico consiste en la búsqueda de tres elementos: la historia de las ideas en Latinoamérica, el sentido de esas ideas para el mismo hombre latinoamericano que las ha expresado y el sentido de la totalidad del acontecer histórico en Latinoamérica. En sus obras, Zea sigue la pista de la conciencia que de sí y de su mundo tienen los sujetos históricos, y encuentra que el sentido de toda la historia de la filosofía latinoamericana es el anhelo de lograr la liberación total y definitiva de todos los tipos de dominio extranjero, político, económico o cultural. En *América como conciencia* (1953) explicaba nuestra historia como proceso de concientización a través de tres momentos: en primer lugar, quien toma conciencia de sí es siempre un hombre avasallado por otro, política o culturalmente. Al tomar conciencia, se reconoce como distinto e independiente, deja de identificarse con los juicios que otros han hecho y le han impuesto, reconoce que no es bárbaro, ni salvaje, ni inferior, ni incapaz. En segundo lugar, al tomar conciencia, se refiere a su propio ser, se comprende a sí mismo para sí, y él mismo pone en cuestión su propio ser. De modo que, en tercer lugar, se ve obligado a definirse a sí mismo independientemente de los otros, y lo hace mediante la actividad que nace de su propia conciencia. Zea se sirve de la

dialéctica de la conciencia como hilo conductor para explicar el proceso histórico del pensamiento latinoamericano y demuestra que desde el siglo XIX nuestros pensadores han iniciado dicho proceso. “Pero al negar la cultura europea, y con ella su filosofía, nos encontramos desorientados, amenazados por la posibilidad de que quizás no exista ni una cultura propia ni una filosofía auténticamente latinoamericana” (*RFL2*, p. 266). Ante tal evidencia, desde finales de los 40, siguiendo la inspiración zeañiana, se inician investigaciones que buscan definir el propio ser mediante categorías y valores diferentes a los de la filosofía occidental. De esta manera, la forma de entender el concepto de Filosofía se aparta del que había expuesto Aristóteles. No por ello deja de ser teoría, pero lo es como reflexión acerca del desarrollo de la conciencia de la cultura latinoamericana.

El examen de ambos autores muestra que, aún sin proponérselo, acuñan un nuevo sentido al término en discusión. Al igual que en Ramos, también en Zea, la Filosofía es un saber práctico cuyo fin ulterior es alcanzar nuestra liberación. Para ello se sirve de los medios que le proporcionan los sociólogos, los politólogos, el análisis lingüístico, entre otros. Mues concluye que “[l]a Filosofía latinoamericana ha dejado de ser definitivamente sierva de la Teología. Quizás sea ahora sierva de nuestra sobrevivencia económico-política, y en última instancia, la sierva de nuestra emancipación y liberación definitivas” (*RFL2*, p. 268).

Margarita Vera y Cuspiner (México), trabaja sobre reflexiones de José Vasconcelos, significativas para la comprensión del mundo iberoamericano. Sostiene que habría en su obra una propuesta de filosofía de la liberación como instancia de combate contra el imperialismo anglosajón (cf. *RFL2*, p. 268); aunque reconoce que sigue extraños caminos: del hispanismo, del catolicismo, y hasta del fascismo, los cuales no han sido siempre adecuados. Sin embargo, las metas han sido invariables: lucha antimperialista y emancipación de los pueblos sometidos del continente. Rodó habría dado el grito de alerta, y Vasconcelos responde con

el imperativo de una filosofía propia, que sirva de defensa a la agresión sajona, que sea un arma de lucha contra el imperialismo. Una filosofía de la «raza cósmica» como conciencia latinoamericana, ya que, según dice Vasconcelos: “entre todos los males, el da la falta de fe en nosotros mismos es sin duda el más grave, porque nos priva de la fuerza de resistencia y en cierto sentido nos cierra, nos roba el porvenir” (Vasconcelos, 1958, *II*, p. 1371, citado en Vera y Cuspinera, *RFL2*, p. 270). Siguiendo la inspiración vasconceliana, la autora sostiene que:

[...] la filosofía latinoamericana contemporánea ha dejado de preocuparse por estar a la moda, por seguir sin más un pensamiento que nace de un suelo que no es el nuestro y que responde a problemáticas ajenas, desligadas de la nuestra: no es ya una actividad que se concrete únicamente con la difusión y la enseñanza, sino que actúa como instancia liberadora. [...] una filosofía combativa en la cual se encuentran unidas reflexión y acción, a la vez que conlleva factores ajenos al estricto quehacer filosófico, reflexiones propias de las ciencias sociales, a fuer de operar como instrumento de lucha. [...] Filosofía latinoamericana, no como antítesis de la europea, de la norteamericana, sino filosofía que construye sus propios moldes, que sigue sus propios cauces para dar razón de su realidad concreta. (*RFL2*, pp. 272-275).

Nos hemos detenido en la presentación de los trabajos de mujeres, que se publicaron en el volumen dos de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, por dos razones: la primera es que consideramos relevantes sus aportes a la discusión acerca de la función de la Filosofía en América Latina, y la segunda es que, siendo así, sus contribuciones no han sido referenciados por quienes se han ocupado del estudio de la Filosofía de la liberación, ni tampoco por quienes trabajan Filosofía latinoamericana o historia de las ideas; lo cual contrasta con la abundante referencialidad con que cuentan los trabajos de colegas varones, cosa que, a nuestro juicio, solo se explica en función del ya mentado “monólogo

masculino". Por la misma causa, podríamos hablar de un efecto de colonización del monólogo masculino sobre el discurso de las mujeres, pues tampoco son frecuentes las referencias mutuas entre las autoras, ni en estos, ni en otros trabajos. No deseamos caer en el mismo silenciamiento.

De los trabajos reseñados podemos extraer interesantes conclusiones tanto para la Filosofía de la liberación como para los estudios de Filosofía o historia de las ideas latinoamericana. Todos ellos están atravesados por la inquietud de pensar desde una situación histórica concreta: la realidad latinoamericana, y desde ella acceder a la universalidad, que no se percibe de manera abstracta, sino concreta. Sus trabajos hacen pie en la historicidad de la producción intelectual. Hacen referencia, directa o indirectamente, a la polémica sobre la existencia, o no, de una filosofía latinoamericana auténtica y a sus características. Señalan la necesidad de una labor de rescate del pasado intelectual, desde una mirada filosófica comprometida con la transformación de la propia filosofía y de la realidad que interpreta, y dan pasos en este camino. Para ello, echan mano de variadas herramientas metodológicas –psicoanálisis, análisis del lenguaje, análisis económicos, sociales y políticos, interdisciplinarios– de modo que, por un lado, sea posible superar los límites de historicismo circunstancialista, y por otro, se ponga en funcionamiento el sentido práctico de la filosofía; todo ello con la finalidad ulterior de colaborar con la liberación latinoamericana en todas las dimensiones. La preocupación de estas filósofas latinoamericanas ya no es “estar a la moda”, sino construir sus propios moldes siguiendo los cauces de la realidad, para que la filosofía pueda actuar como instancia liberadora.

En el volumen 3/4 de *La Revista de Filosofía Latinoamericana*, correspondiente al año 1976, encontramos dos trabajos cuyas autoras son mujeres. En uno de ellos, la autoría es compartida por Norma Fóscolo y Daniel Prieto (ambos de Mendoza, Argentina), quienes se proponen abordar una cuestión estrechamente vinculada a la teoría feminista: la

cotidianidad latinoamericana. El otro trabajo es de Graciela Maturo y también versa sobre un tema muchas veces relegado en la filosofía, vinculado a la dimensión afectiva: una filosofía del corazón para el mundo moderno.

En el primer trabajo, los autores declaran desde la introducción que optan por afrontar las raíces de la filosofía, declarando que se trata de un saber crítico, y para ello es necesario hacer una “filosofía de lo inmediato”. “En esa inmediatez se inscribe en primer lugar la vida cotidiana, ámbito hasta ahora dejado de lado por la mayoría de los pensadores argentinos” (*RFL3/4*, p. 149). Tras revisar y tomar posición sobre diversos enfoques del tema –la existencia “caída” de Heidegger, la cotidianidad social en Berger y Luckmann, la cotidianidad psíquica de Bruce Brown, la desantropomorfización que surge de la tesis de Georg Lukács, la colonización de la vida cotidiana por el signo según Jean Baudrillard, la crítica a la vida cotidiana de Henri Lefebvre–, concluyen que todos ellos tienen una limitación difícil de salvar desde sus propios esquemas conceptuales, pues “piensan desde el centro”:

Buscar una nueva cotidianidad sería para ellos poner en cuestión su propio ser. Por eso optan por algo más sencillo: darse un pequeño espacio donde sople el aire puro de los símbolos, sin inquietar demasiado la atmósfera artificial del sistema. [...] Nuestro análisis se impone como primera exigencia metodológica una cuestión de hecho: el discurso del centro no es el nuestro, [...] ello se debe a que la situación histórico-social que vivimos no es de ninguna manera la misma. (*RFL3/4*, p. 162).

Entre las conclusiones del análisis señalan que, si en el centro puede explicarse la cotidianidad a partir de la categoría de “alienación”, es porque se cuenta con una monolíticamente estructurada, mientras que en América Latina se vive una cotidianidad diezmada desde el desgarramiento que significó la conquista y que no se ha podido suturar. La «ideología» del consumo es un resultado natural de

la cotidianidad en el centro, mientras que resulta extraña como proyecto a gran parte de la población latinoamericana que se encuentra por debajo del consumo mínimo. La palabra «alienación» no alcanza a explicar esta situación porque “somos extraños en relación con aquella ideología” y tal extrañamiento puede entenderse como posibilidad de liberación o de aniquilación (*id.*, p. 164). La misma alienación nos impone un proceso de resimbolización a fin de alzarnos con un potencial simbólico distinto ante lo europeo. A diferencia de la salida individual y de la psicologización de los conflictos que proponen la mayoría de autores europeos, frente a una «dominación placentera» de la cotidianidad; en América latina se padece el desgarramiento, la incoherencia, la dominación violenta, frente a la cual solo cabe reivindicar el sentido total de la categoría de «lo posible»: porque nuestra mayor riqueza está en lo que escapa a ese discurso coherente. Somos disfuncionales, desorbitados, informales, desmesurados, híbridos, espontáneos.

En el centro se da una cotidianidad consumada, a nosotros nos toca una cotidianidad buscada. [...] Mientras [ellos] son escépticos ante la posibilidad de cambiar el sistema, nosotros tenemos como única opción la de liberarnos de ese sistema. De ahí que la salida sea política y social. (*Id.*, p. 168).

Un análisis de la vida cotidiana latinoamericana muestra dos niveles: en un estudio de superficie se advierte su ambigüedad, pero en un nivel más profundo se ponen de manifiesto las contradicciones subyacentes, lo que permite hablar de una «dialéctica de la vida cotidiana», que no se zanja en tres, sino en cuatro momentos: a) Cotidianidad primaria –la de la familia, el trabajo, la recreación–, b) Cotidianidad social –de la división del trabajo, la institucionalización y el control social–, c) Cotidianidad ideologizada –por imposición de un discurso “lógico”, pero con códigos de un sistema ajeno, psicologización de los conflictos y estandarización de lo afectivo–, d) Revolución de

la cotidianidad –crítica y ruptura de la ambigüedad por la acción y por el intercambio simbólico, encuentro con el otro, solidaridad, lucha liberadora.

Una vez propuesto el esquema de análisis, los autores interrumpen voluntariamente el desarrollo, pues entienden que su eficacia interpretativa solo puede comprobarse en la aplicación. Tarea esta que todavía está por realizar. Avanzar en el análisis sería “caer en las acrobacias teóricas y en las abstracciones que hemos criticado. La filosofía latinoamericana no está para estos lujos” (*id.*, p. 174).

En su trabajo, Graciela Maturo (Argentina) rastrea rasgos de lo que denomina «filosofía del corazón», lo cual requiere un cambio de perspectiva frente al enfoque racionalista de los medios académicos. Entiende que solo algunos pensadores solitarios, como Félix Schwartzmann, Rodolfo Kusch y Octavio Paz, han emprendido la aventura de comprender las categorías filosóficas, ético-religiosas, estéticas, sociales y políticas propias del pueblo. Tal comprensión la entiende como un acto de amor y de humildad intelectual para asimilar la filosofía del corazón. “Existe en el pueblo [...] una manera de aceptar la vida, de asumir el dolor, de respetar determinados signos, de resignarse ante la adversidad y de saber asumir la lucha cuando es justa, que no se aprende en libro alguno” (*RFL3/4*, p. 178). Es un «saber del vivir» del pueblo criollo, indígena, mestizo, negro o inmigrante de América Latina. Cuando el mismo se somete a la crítica del intelecto, se disocia.

Maturo recupera los trabajos de Rodolfo Kusch sobre las cosmovisiones de los quechuas y aymaras del altiplano boliviano, realizados a partir de la exégesis de su lenguaje, gestos, mitos y costumbres. Tales trabajos ponen en evidencia que para estos pueblos, como para otros muchos de la tierra, la razón científica moderna, endiosada en occidente, es tan solo un instrumento que debe ser puesto al servicio de “otra entidad psíquica superior: el corazón” (*id.*, p. 182).

Finalmente, el artículo de Margarita Oriola Rojas (Argentina), sobre “Adam Smith y el estado de naturaleza:

una falacia antropocéntrica”, se publica en el n.º 9 / 10, de 1979. La autora muestra cómo las actitudes prejuiciosas se manifiestan en la actividad teórica y modifican el sistema de creencias mediante un proceso de racionalización, con lo que se viene a justificar otras conductas, como discriminar, evitar el contacto, someter, entre otras. A partir del comentario crítico de un trabajo de Manuel Fernández López sobre la relación entre la teoría de Adam Smith y el primer pensamiento económico argentino, la autora muestra que los juicios sobre América, desde el diario de Colón hasta Hegel, comparten, en su mayoría, una mirada «logocéntrica», «antropocéntrica», en definitiva «eurocéntrica», sobre América; a partir de la cual concebían la idea de un estado primitivo y bárbaro, que debía ser ordenado de acuerdo con un criterio “racional”. Aunque existen testimonios contrarios, como los de Bernal Díaz del Castillo, prevalece con poco fundamento empírico, el prejuicio eurocéntrico, incluso para quienes –como Smith– pretendían utilizar métodos científicos, basados en la experiencia, las estadísticas y los testimonios de los viajeros.

La «realidad» americana –dice Oriola Rojas– no llegó a Smith sino a través de una corriente general de pensamiento de la época, que encontraba el estado de naturaleza donde le convenía y no donde este estuviera realmente –si es que estaba en parte alguna–, [...] Smith creyó que América era una «pura naturaleza», como lo creían muchos en aquellos tiempos, [...] [El error se debe] al prejuicio etnocéntrico del europeo que escamotea los hechos para hacer valer sus requerimientos frente a la realidad descubierta. (*RFL* 9/10, pp. 193-194).

Lo que en realidad sucede es que los datos de la realidad se acomodan a la “ficción analítica” etnocéntrica del Estado de naturaleza, ficción que continúa en los primeros escritos económicos argentinos, incluso en Belgrano y Echeverría, que como otros nacidos en el Río de la Plata miran con «ojos europeos». La autora recupera la interpretación de

José Luis Romero, quien en *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* afirma que:

[...] cuando la realidad insurgió ante los ojos de los conquistadores, o la negaron o la destruyeron [...] se fundaba sobre la nada. Sobre una naturaleza que se desconocía, sobre una sociedad que se aniquilaba, sobre una cultura que se daba por inexistente. (Romero, 1976, p. 66; citado en *RFL* 9/10, p. 195).

En síntesis, a partir de los trabajos comentados en este último apartado podemos, de momento, extraer algunas conclusiones. Para empezar, se advierte la preferencia por un estilo que se aproxima más al ensayo que a la exégesis filosófica. En ellos no se tematiza la cuestión de la mujer, ni toman partido a favor o en contra de los desarrollos de la teoría feminista. Sin embargo, las preocupaciones que colocan en el terreno de la filosofía llevan una marca distintiva. En primer lugar, diremos que interrumpen el “monólogo masculino”, más bien lo transforman en un diálogo del que participan con voz propia. Comparten con los varones la necesidad de renovación del quehacer filosófico y aportan a ello, con mirada lúcida, la necesidad de correrse de la discusión acerca de la universalidad de la filosofía, para trabajar en la perspectiva de universales concretos, como los que surgen de afirmar la existencia de una filosofía latinoamericana con características propias, comprometida con la transformación de una realidad específica. Asimismo, señalan los límites de las metodologías filosóficas convencionales, incluso del historicismo circunstancionalista, y la conveniencia de echar mano de metodologías provenientes de otros campos disciplinares como la historia, la sociología, el psicoanálisis, a fin de construir “moldes propios”, siguiendo los cauces de la realidad. Al mismo tiempo, resaltan el “sentido práctico” de la filosofía, a partir de la labor de rescate de las expresiones de la propia tradición de pensamiento. De hecho, cuando mencionan autores o corrientes filosóficas europeos, lo hacen no con intención de difusión o puesta al

día, sino con el propósito de actuar sobre/con ellos –como en el caso de la filosofía analítica, o el estudio acerca de la vida cotidiana, o de la filosofía del corazón– en vistas a una finalidad ulterior: en unos casos, la denuncia de los prejuicios etnocéntricos; en otros casos, el asumir el propio discurso desde una posición de extrañamiento de la totalidad y afirmación de lo “posible” como novedad. En todos los casos como posibilidad de liberación en todas sus dimensiones.

Los tres últimos trabajos comentados, al igual que los anteriores, se posicionan desde una perspectiva crítica, que involucra a la vez un deseo y una búsqueda racional de transformación de la filosofía. Se llama la atención acerca de la necesidad de una crítica de la vida cotidiana desde América Latina; se desmonta el concepto de «estado de naturaleza» evidenciando que se trata de una falacia euro-antropocéntrica, que, no obstante, forma parte de los esquemas de análisis de intelectuales latinoamericanos; se reclama una ampliación del concepto mismo de filosofía que permita escuchar las razones del corazón.

En su mayoría, los planteos que hemos revisado elaboran sus propuestas, explícita o implícitamente, desde una profundización de la historicidad, que los aleja de las especulaciones abstractas, los academicismos, los dogmatismos endurecidos, procurando, en cambio, una apertura dialógica. Todas estas marcas, si bien no son exclusivas de planteos feministas, han sido, en el contexto de emergencia de la Filosofía latinoamericana de la liberación, expuestas y defendidas mayormente por las mujeres que tomaron la palabra en esa coyuntura. Esto es así, aun cuando ellas pasaron desapercibidas o fueron ignoradas por el “monólogo masculino”.

Bibliografía

- Amorós, C. y de Miguel Álvarez, A (eds.). 2007. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, 3. Vols. Madrid, Minerva.
- Arpini, A. M. (2007). “La «Filosofía de la liberación» en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, en: Jalif de Bertranou, C. A. (ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 193-230.
- Arpini, A. M. (2016). “Historia de las ideas de Nuestra América. De José Gaos a Arturo Roig”, en: Caba, Sergio y García, Gonzalo, *Observaciones Latinoamericanas II*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, pp. 39-68.
- Beltrán, E. y Maquieira, V. (eds.). (2008). *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid, Alianza.
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Deusto, Universidad de Deusto.
- Cerutti Guldberg, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica. [Segunda edición, 1992, Tercera edición, 2006].
- Cerutti Guldberg, H. (1986). *Hacia una metodología de la Historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía. (1988). *Desde América Latina hacia el mundo*, 3 vols., Córdoba, Universidad de Córdoba.
- Denaday, J. P. (2013). “Amelia Podetti: una trayectoria olvidada de las Cátedras Nacionales”, en: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Questions du temps présent, disponible en: <https://bit.ly/2SeoIE1>. Consultado el 28/01/2019.
- Domenchonok, E. (1992). *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*. Bogotá, El Búho.

- Dussel, E. (1977). *Filosofía Ética Latinoamericana. 6/III: De la erótica a la pedagógica de la liberación*. México D. C., EDICOL.
- Dussel, E. (1980). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá.
- Fornet Betancourt, R. (2009). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona, Anthropos.
- Friedam, B. (2009). *La mística de la femineidad*. Traducción de Magalí Martínez Solimán. Madrid, Cátedra. [Primera edición en inglés: 1963].
- Gargallo, F. (2004). *Ideas feministas latinoamericanas*. México D. F., Universidad de la Ciudad de México.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. Ciudad de México, Editorial Corte y confección.
- González, M y Maddonni, L. (2018). “El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del «polo argentino» de la Filosofía de la liberación. Estudio preliminar”, en: *Cuadernos del CEL*, año III, n.º 5, pp. 72-109. Disponible en: <https://bit.ly/30aLDPm>. Consultado el 08/01/2019.
- Maddonni, L y González M. (2018). “Las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del «polo argentino» de la Filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción”, en: *Cuadernos del CEL*, vol. III, n.º 5, 110-142. Disponible en: <https://bit.ly/3icyawM>. Consultado el 08/01/2019.
- Ocampo, V. (1936). *La mujer y su expresión*. Buenos Aires, Sur.
- Paladines, C. (comp.). (2013). *Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Quito, Academia Nacional de la Historia.
- Ramos, S. (1943). *Historia de la filosofía en México*. México D. F., Imprenta Universitaria.

- Ramos, S. (1951). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Madrid, Espasa Calpe (Primera edición: 1934).
- Romero, J. L. (1976). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México, Siglo XXI.
- Salazar Bondy, A. (1974). *Bartolomé o la dominación*, Buenos Aires, Ciencia Nueva. (Segunda edición con un prólogo de L. Chiappo. Lima, Peisa, 1976)
- Salazar Bondy, A. (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966 – 1974*. Edición de Helen Orbig y David Sobrevilla. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM.
- Salomone, A. (1996). “Mujeres e ideas en América Latina: una relación problemática, en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n.º 13, pp. 143-149.
- Vasconcelos, J. (1958). *Bolivarismo y monrroismo*, en: *Obras Completas II*. México, Libreros Unidos.
- VV. AA. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum.
- VV. AA. (1976). *La filosofía actual en América Latina*. México, Grijalbo.
- Zapata, M. (2016). “Filosofía de la liberación y liberación de la mujer: la relación de varones y mujeres en la filosofía ética de Enrique Dussel”, en: *Debate feminista*, 3 (2016), disponible en: <https://bit.ly/3cwSd7I>. Consultado el 26/12/2018.
- Zea, L. (1953). *América como conciencia*. México, Cuadernos Americanos-UNAM.

Anexo

Participación de mujeres en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*

Artículos

Autora	Título del trabajo	Número y año
María Elena Rodríguez	Función de la filosofía en América latina. Dos interpretaciones del pensamiento latinoamericano: El Río de la Plata y la América mestiza	T 1, n.º 2, 1975
María Rosa Palazón	Las funciones de la filosofía en América latina: características reales y posibles de la filosofía latinoamericana	T 1, n.º 2, 1975
Rosa Krauze	Función actual de la filosofía en América Latina	T 1, n.º 2, 1975
Laura Mues de Schrenk	Conciencia y práctica en la filosofía latinoamericana	T 1, n.º 2, 1975
Margarita Vera y Cuspinera	Testimonio de la función liberadora de la filosofía latinoamericana	T 1, n.º 2, 1975
Norma Fóscolo y Daniel Prieto	Para abordar la cotidianidad latinoamericana	n.º 3 / 4, 1976
Graciela Maturo	Una filosofía del corazón para el mundo nuevo	n.º 3 / 4, 1976
Margarita Oriola Rojas	Adam Smith y el estado de naturaleza: una falacia antropocéntrica	n.º 9 / 10, 1979

Notas, comentarios, crónicas, reseñas

Autora	Título del trabajo	Número y año
Norma Toledo	La universalidad de la filosofía latinoamericana. (Nota)	T 1, n.º 1, 1975
Leticia Bustos	Augusto Salazar Bondy. (Nota)	T 1, n.º 1, 1975
Lupe Elena Caridad	Darcy Ribeiro, <i>La universidad peruana</i> . Ediciones del Centro de Estudios de Participación Popular, Lima, 1974. (Reseña)	T 1, n.º 2, 1975
Norma Fóscolo	Equipe de Recherche Associée au CNRS N.º 80, <i>Penseurs hétérodoxes du monde hispanique</i> , Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1974. (Reseña)	T 1, n.º 2, 1975
M. del C. Schilardi de Bárcena	<i>Bibliografía Filosófica Brasileira. Período Contemporáneo (1931/1971)</i> . Vol I, Livros, Opúsculos e Teses Académicas, Río de Janeiro, Universidade Católica, 1972. (Reseña)	T 1, n.º 2, 1975
Consuelo Ares	Victoria Junco de Meyer, <i>Gamarra o el Eclecticismo en México</i> , México, FCE, 1973. (Reseña)	T 1, n.º 2, 1975
Elizabeth Roig	José Luis Martínez, <i>Nezahualcoyotl</i> , México, Sep-Setentas, 1972. (Reseña)	T 1, n.º 2, 1975

Liliana Checa de Buzzaqui	Diógenes de Giorgi, <i>La Comuna de París de 1871 en la prensa montevideana de la época</i> , Biblioteca de Marcha (Colección Testimonio), Montevideo, 1971. (Reseña)	T 1, n.º 2, 1975
Mónica Cerutti	Miguel León Portilla, <i>Trece poetas del mundo azteca</i> , Sep-Setentas, México, 1972. (Reseña)	T 1, n.º 2, 1975
Fina Querol-Kroenberg	Los estudios latinoamericanos en los Estados Unidos de Norteamérica (Nota)	n.º 3 / 4, 1976
María Catalina Galati	Alsenzon Kogan, Aída, <i>Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido</i> , FCE, México, 1981 (sic)	n.º 9 / 10, 1979

Función del intelectual y del ejercicio filosófico en escritos de Enrique Dussel previos al exilio (1964-1975)

Enrique Dussel (La Paz, Mendoza, Argentina, 1934) completó sus estudios de grado en Filosofía en 1957, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Su tesis de licenciatura trató acerca de *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*. Siguió sus estudios filosóficos en la Universidad Complutense de Madrid, y en 1959 presentó una tesis en la que profundiza sus estudios sobre el tema, con la que obtuvo el grado de Doctor en Filosofía. Tras un breve lapso de dos años (1959-1961), durante los cuales vivió en Nazaret, trabajando como carpintero, regresó a los estudios, esta vez de Teología e Historia, en La Sorbona. La experiencia en el Oriente Medio fue determinante para orientar sus futuras reflexiones.¹ En 1965 obtuvo un título en estudios de la Religión en el Instituto Católico de París. Al mismo tiempo, entre 1964 y 1966, realizó estudios en el Archivo de Indias de Sevilla. En el cruce entre teología e historia, se inscribe su interés por la historia de la Iglesia en el periodo de la conquista y colonización de América, ámbito en que

¹ Podría considerarse que la experiencia de Nazaret constituye el telón de fondo de su trilogía sobre el humanismo: *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Buenos Aires, Eudeba, 1969), *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América* (Buenos Aires, Guadalupe, 1974), *El humanismo helénico* (Buenos Aires, Eudeba, 1975). Asimismo, está presente en sus interpretaciones históricas, v. gr. "Iberoamérica en la historia universal" (en: *Revista de Occidente*, n.º 25, Madrid, 1965, pp. 85-95), 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (Madrid, Nueva utopía, 1992), *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (Bogotá, Nueva América, 1994), entre otras.

desarrolla la tesis *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa de los indios (1504-1620)*, por la que obtuvo el Doctorado en Historia en La Sorbona París en 1967.

Durante estos años, Dussel se percibe a sí mismo como parte de una generación de argentinos que durante su infancia habían escuchado acerca de “los terribles acontecimientos de una lejana segunda guerra mundial” y que como adolescentes vivieron “los hechos de los años 1955”², acontecimientos frente a los cuales “nuestra generación [dice] permanece silenciosa y callada” (Dussel, 1973, pp. 13-14).³ El mismo reconoce diferentes tipos de silencios: el de los que permanecen ausentes y desinteresados, el silencio impotente de quienes no tienen qué comunicar, el silencio del desierto, sediento y atento, henchido de humanidad y fecundo, de quien conociéndose inacabado permanece atento a la voz que le indique el camino; también está el silencio impaciente, de quien tiene algo que decir y no sabe cómo hacerlo, y el silencio orgulloso de quien espera escribir un día una obra genial, diferente al silencio del sabio que prefiere no decir más porque ya ha dicho lo suficiente. En relación con estas cualificaciones, considera que su generación

² Se refiere a la Revolución Libertadora, nombre con que se autodenominó la dictadura cívico-militar que, mediante el golpe militar del 16 de setiembre de 1955 derrocó al presidente constitucional Juan Domingo Perón. Sus principales protagonistas fueron el general de división Eduardo Lonardi y el teniente general Pedro Eugenio Aramburu. Contaron con el apoyo de miembros de las fuerzas armadas, la burguesía agraria y la industrial, gran parte de los sectores medios, los partidos políticos de la oposición y la iglesia católica. Durante este período, se clausuró el Congreso, se depuso a los integrantes de la Corte Suprema, se derogó la Constitución de 1949 y se repuso la de 1853, con las reformas de 1860, 1866 y 1898. La frustrada Convención Constituyente de 1957 alcanzó a incorporar el artículo 14 bis referido a los derechos del trabajador, los gremios y la seguridad social.

³ DUSSEL, Enrique, “¿Una generación silenciosa y callada?”, es un artículo escrito en Maguncia, Alemania, en 1964 y publicado el mismo año en Mendoza, en la revista *Sí*, N.º 2, p. 5. Recuperado en el volumen *América Latina: Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro Ed., 1973, pp. 13 a 17.

[...] permanece silenciosa y callada, porque se entrelazan ambiguamente dos “silencios”: el del “desierto” –sabiéndose todavía incompleto, por ello en “espera” y aún en “esperanza”–, y el de aquellos que ya tienen algo que decir, pero se encuentran intimidados por la falta de práctica, de método, de instrumentos de expresión. (*Id.*, p. 16).

Podemos, por nuestra parte, agregar otros tipos de silencio. Junto a los referidos por Dussel, está el silencio de los que no escuchan, no saben escuchar o no quieren hacerlo. También está el silencio forzado al que condena la represión de las libertades en condiciones de dictaduras o regímenes totalitarios. En estos casos, la palabra queda exiliada de la vida pública, ya se trate del exilio exterior o del exilio interior. Ocurre, en estos casos, que el silencio es decidor para quien sabe escuchar. Dussel sufrió en persona la represión que pretendió silenciarlo y eligió el camino del exilio exterior para no enmudecer.

Nos interesa detenernos en algunos escritos de Enrique Dussel previos a su exilio, en los que plantea el modo en que entiende la función de su propia generación intelectual, el objeto y sentido de una reflexión filosófica auténtica en el contexto del surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación.

En el mismo artículo que comentamos antes, Dussel se dirige a los de su propia generación para pedirles la razón de su silencio, de su aparente ausencia del teatro de la historia, y para exhortarlos: “¡A esa generación le pedimos [dice] que guarde silencio cuando escuche, pero que no permanezca callada cuando deba comenzar a expresarse!” (*Id.*, p. 16).

En otro artículo del mismo año, retoma el problema del trabajo intelectual (Dussel, 1973, pp. 18-23)⁴, en esta

⁴ DUSSEL, Enrique, “El trabajador intelectual y América Latina”, artículo escrito en Münster, Alemania, en 1964 y publicado el mismo año en Mendoza, en la revista *Sí*, N.º 3, pp. 6-7. Recuperado en el volumen *América Latina: Dependencia y liberación*, op. cit., pp. 18 a 23.

ocasión para señalar la conveniencia de que la función de la reflexión, no obstante su carácter práctico, se autonomic de la acción política: “[...] si el trabajador intelectual, el pensador –sea literato, filósofo o historiador– debe continuamente empuñar la espada de la acción, es muy difícil que, de hecho, pueda construir el edificio científico que exige una metafísica para la acción” (*id.*, p. 18).

El trabajador intelectual, siempre amenazado, de un lado, por el deseo de la acción concreta, de otro lado, por la tendencia al aislacionismo, realiza auténticamente su trabajo cuando produce obras comprometidas con los acontecimientos. En el caso del intelectual latinoamericano, la tarea es doblemente ardua, pues debe asumir como propia una tradición que se origina mucho antes de la gesta independentista, discernir los elementos originales que surgen del mestizaje y guardar la científicidad de sus hallazgos, a fin de cimentar la acción de quienes operan prácticamente en la historia, ya que “toda acción política necesita un humanismo, una antropología, una filosofía social que funde, que basamente su construcción prudencial” (*id.*, p. 20). En el contexto de esta reflexión, Dussel esboza un programa de investigación filosófica, que irá completando en sucesivas intervenciones:

En América Latina debemos saber descubrir la estructura de nuestra conciencia [...] como naciones, como grupo de naciones, como realidad sociocultural. Debemos llegar a analizar el origen, la evolución, la crisis de nuestra conciencia colectiva –que incluye sin destruir a toda conciencia individual–. Esta tarea no puede ser el objeto del trabajo aislado de algún pensador, sino que es necesario muchos equipos, investigadores, institutos, a fin de alcanzar una noción clara de lo que somos, como cultura, de lo que somos en el mundo, del puesto que ocupamos en la Historia universal, de lo que debemos ser en un próximo futuro por la convergencia inevitable y mundial en la que nos encontramos embarcados. [...] El trabajador intelectual latinoamericano [...] debe ocuparse principalmente de Latinoamérica a fin de realizar una obra de

valor universal. [...] El pensador debe saber mostrar al político que el pueblo latinoamericano tiene ciertas características propias, que exigen soluciones propias. (*Id.*, pp. 20-21).

En estos textos de juventud, el problema del trabajo intelectual es planteado en términos de “conciencia”. La función del intelectual consiste, por una parte, en descubrir la estructura de la conciencia colectiva, que contiene a la individual, por otra parte, la dimensión propiamente práctica de ese trabajo reside en “mostrar al político” lo característico de esa conciencia a fin de que proceda en consecuencia. De esta manera, la función del intelectual queda colocada a medio camino entre, por un lado, la figura gramsciana del intelectual orgánico que busca hacer conscientes los intereses, en este caso del pueblo –no de la clase o sector social (en esto se diferencia Dussel de Gramsci)–; y por otro lado, la del intelectual “de libre flotación” que surge de la sociología alemana del conocimiento, que pretende alcanzar una visión del completo curso de la historia a fin de orientar la acción del político.⁵ Dado que esta tarea

⁵ Según Gramsci, el intelectual orgánico expresa el sentir y las experiencias que las masas no pueden articular por sí mismas. Establece con estas una relación semejante a la que se da entre educadores y educandos a fin de crear condiciones para una nueva hegemonía y transformación de la sociedad. Se trata de hacer consciente el interés objetivo de la propia clase en relación con las otras dentro de la sociedad, a partir de las actividades prácticas de la vida material –nunca desde fuera de ella–, y volver en un movimiento dialéctico sobre la sociedad, transformándola (cf. Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Trad. de Raúl Sciarreta. Buenos Aires: Nueva Visión, 1984). Por otra parte, en su “Ensayo sobre el pensamiento conservador” Mannheim utiliza el concepto de *social freischwebenden Intellektuellen* (intelectuales que flotan libremente), tomado de Alfred Weber, para referirse a los individuos capaces de pensar independientemente porque carecen de lazos que los vinculen a un grupo o clase social. En *Ideología y utopía*, Mannheim ubica al intelectual al margen de la lucha de clases, de modo que, desde su libertad, es capaz de lograr una visión amplia del curso total de la historia, trascendiendo los puntos de vista particulares para conseguir una síntesis dinámica de cada época determinada (cf. Mannheim, Karl, “El pensamiento conservador”, en: *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963; *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 2.ª edición, 1966. Cf.

requiere el esfuerzo de muchos, Dussel esboza un programa de acción intelectual, que involucra equipos, investigadores, institutos, dedicados a la tarea de elucidar el lugar de América Latina en la historia universal y de mostrar al político su especificidad. El intelectual es, entonces, un mediador entre el *pueblo*, cuya estructura de conciencia desentraña, y el *político* que decide la acción.

¿En qué consiste la función crítica del intelectual funcionario del político? Ella radica, en todo caso, en atender “lo que somos”, es decir, en ocuparse de América Latina, su lugar en la historia universal, sus posibilidades. Ahora bien, la fidelidad al objeto de estudio puede con frecuencia provocar enfrentamientos entre el intelectual y el político. En el caso de Dussel, lo primero prevalece sobre lo segundo, y esto conduce a una radicalización de la función crítica de la filosofía.

En 1968, Dussel regresó a Mendoza para hacerse cargo de la cátedra de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. A partir de 1969 –año en que se produce El Cordobazo⁶ en Argentina– comienza una prolífica etapa de su reflexión, cuyo resultado son importantes publicaciones, tales como: *El humanismo semita* (1969), *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1970/1972), *La dialéctica Hegeliana* (1972), *América Latina. Dependencia y liberación* (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I (1973), Tomo II (1973), *El dualismo en la*

También, González García, José M., “Reflexionhes sobre “El pensamiento conservador” de Karl Mannheim, en: *REIS*, 62/93, pp. 61-81; y Yuchak, Martín, “Lo intelectual y los intelectuales. Acerca del concepto de intelectual en Gramsci”, recuperado en <https://bit.ly/3m38tAW> (13/11/2015)).

⁶ El Cordobazo es el nombre con que se conoce al movimiento popular de protesta que tuvo lugar en la ciudad de Córdoba, Argentina, el 29 de mayo de 1969, en momentos en que gobernaba Juan Carlos Onganía como representante de una dictadura militar que llegó al poder con la autodenominada Revolución Argentina. El significado de El Cordobazo se comprende en el contexto de otros acontecimiento mundiales: el mayo francés de 1968, la matanza estudiantil de Tlatelolco del 2 de octubre de 1968, la Primavera de Praga, etc.

antropología de la cristiandad (1974), *Método para una filosofía de la liberación* (1974), *Liberación latinoamericana* y *Emmanuel Lévinas* (1975), para mencionar las más importantes de los años previos al exilio. Al mismo tiempo se abría camino en el campo de la sociología la teoría de la dependencia, que ponía en crisis las tesis desarrollistas y mostraba que el subdesarrollo del sur era una consecuencia del desarrollo del norte. Fals Borda (1973), entre otros, ponía en discusión la existencia de una ciencia social propia, mientras Augusto Salazar Bondy (1968) se preguntaba *¿Existe una filosofía de nuestra América?*

Al mismo tiempo, promediando la década de los 60, comenzó a gestarse en la Argentina un movimiento de renovación filosófica del que participó un número considerable de jóvenes profesores de diversas universidades del país, que tuvieron como espacio de confluencia las Semanas Académicas organizadas por la Universidad de El Salvador entre 1970 y 1975. Allí, se discutieron los problemas de la dependencia económica, política, social y cultural, así como la búsqueda de posibles vías de liberación. En este marco se trazaron, por una parte, las cuestiones de la existencia y las funciones de una filosofía latinoamericana auténtica, que diera cuenta críticamente de problemas concretos que afectan a los hombres, la cultura, la historia de la región; por otra parte, pero de manera convergente con lo anterior, el planteo de un método adecuado a tal finalidad. El movimiento que se dio a conocer con el nombre de *Filosofía latinoamericana de la liberación*, principalmente a través de publicaciones colectivas y de la participación en el II Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, Córdoba, 1971). Cabe señalar que si bien el lugar de surgimiento fue la Argentina, se trataba de una preocupación compartida por intelectuales de diversas latitudes de nuestra América. Participaron de los debates y de las publicaciones filósofos de distintos países, como Leopoldo Zea y Abelardo Velasco, ambos de México; Arturo Ardao, de Uruguay; Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró-Quesada Cantuarias,

de Perú; Ricaurte Soler de, Panamá; Mario Zambarino, de Venezuela, e Ignacio Ellacuría de El Salvador, entre otros. De modo que en poco tiempo el movimiento adquirió dimensión latinoamericana, con presencia y matices propios en diferentes países (Arpini, 2010, pp. 125-150).

Durante esta época se produce lo que García Ruiz ha caracterizado como la primera ruptura en el pensamiento de Enrique Dussel. En efecto, si en los primeros escritos acusaba un profundo influjo de Heidegger y Husserl, fue su lectura del libro *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Lévinas (1987) la que produjo, según sus palabras, el “despertar del sueño ontológico heideggeriano”. Ocurrió entonces en su pensamiento un “desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido”. Dice Dussel:

Estábamos dictando un curso de Ética Ontológica en la línea heideggeriana en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), cuando un grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*. Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de liberación latinoamericana*; el tránsito se sitúa exactamente entre los capítulos 2 y 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc.), la “vía corta” de Ricoeur. El capítulo 3 se titula: «La exterioridad meta-física del Otro» ¿Por qué Lévinas? Porque la *experiencia originaria* de la filosofía de la liberación consiste en descubrir el ‘hecho’ masivo de la dominación [...]. El *origen radical* no es la afirmación de sí (del ‘soi-même’) [...] El ‘soi-même’ se auto-comprende reflexivamente como valioso en el ‘acto de justicia’ hacia el otro como respuesta y en cumplimiento del acto de justicia exigido antes por el Otro. [...] Lévinas nos permitió situar al ‘Autrui’ como origen radical de la afirmación del ‘soi-même’. (Dussel, 1993, p. 141).

¿Qué impacto tiene esto en la concepción dusseliana de la función del intelectual? En agosto de 1973, en pleno auge de la Filosofía de la liberación, tuvo lugar la IV Semana Académica de la Universidad del Salvador en Buenos Aires. En ese marco, Enrique Dussel presentó una conferencia

sobre el problema de la cultura, que fue transcrita y publicada posteriormente con el título “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”, en la revista *Stromata*. La reflexión parte de un fragmento del *Facundo* de Sarmiento donde se afirma la existencia de dos civilizaciones en un mismo suelo:

[...] una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre la cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas [...] [Se trata] de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia, lucha imponente en América. (Sarmiento, 1967, pp. 51 y 39 (citado por Dussel, 1974, p. 3).

Ambas civilizaciones, analiza Dussel, se contraponen: una es la inteligencia, razón, *logos*, esto es propiamente la civilización; otra es la materia, indeterminación, *no-ser*, esto es la barbarie. En el terreno de la filosofía, los términos utilizados son técnicos, están presentes desde los presocráticos, así Heráclito podía decir que “el *logos* es el muro que protege a la ciudad”, más allá está el *no-ser*, la barbarie. La relación entre estas civilizaciones no es de paridad, sino de dominación: desde el encuentro del conquistador y el indio se estableció “una verdadera dialéctica del señor y el esclavo, donde el hispánico domina irreversiblemente a la cultura india” (*Id.*, p. 6). Existe una dominación interna y una externa. El noratlántico domina “desde” fuera, pero también “desde” dentro. Domina a la cultura colonial y sigue haciéndolo como dominación de la cultura neocolonial en las naciones emancipadas a través de las oligarquías y las capitales mediante la destrucción del federalismo. Hay una relación de dominación entre el imperio y la nación, y también entre el centro y la periferia nacional. Plantado a nivel internacional, se advierte que centro y periferia no

son entidades independientes sino que forman parte de una única *totalidad*: el mercado internacional.

Esta visión permite rehacer la historia y descubrir que desde el origen del mundo moderno hay una injusticia radical. A la filosofía lo que le va a interesar es esa injusticia, la primera de todo un proceso que lleva más de cinco siglos. (*Id.*, p. 11). [...] Tenemos que empezar a pensar muchas nuevas nociones (*Id.*, p. 16).

América Latina entra en la historia de la modernidad en situación de *dominación*. Esta se ejerce desde fuera en la forma del colonialismo y del neocolonialismo, pero también se ejerce desde dentro entre sectores sociales que detentan intereses disímiles. La incorporación de la noción de *dominación* pone al descubierto una asimetría o “injusticia radical”, que se convierte en el objeto de análisis del intelectual que piensa desde la exterioridad, es decir, el que asume el compromiso de la liberación; para lo cual es necesario crear nuevas categorías. En otras palabras, el intelectual ya no es mero intermediario entre el pueblo y el político. Su compromiso es, ahora, con un proyecto de liberación, ello implica una radicalización de la función crítica.

Dussel reconoce que la ciencia es el más útil instrumento de dominación, sobre todo cuando se pretende “universal”. Un discurso que habla del ser y del no-ser en abstracto y pasa por filosófico, pisotea toda la realidad concreta. En estos casos, la filosofía, que debiera ser la crítica de *toda* realidad, se transforma en pura sofística. Ahora bien, el *proyecto de liberación cultural popular* latinoamericano es aquello a lo que tiende el pueblo oprimido. Es el proyecto del pueblo equívocamente mezclado con la propia alienación en el sistema.

Para crear algo *nuevo* hay que tener una palabra *nueva*, la cual irrumpe desde la exterioridad. Esa exterioridad es el *pueblo mismo* que parece que está del todo en el sistema y en realidad es extraño a él. [...] El discernimiento de lo que está dado

y la formulación de ese proyecto es la tarea del intelectual, hombre comprometido. El intelectual es el que cumple la función de ser *el pensar estratégico del pueblo*. [...] Lo que no entra en el sistema es lo irracional con respecto a la *Razón* del sistema. En realidad el pueblo tiene una racionalidad distinta y nueva. Nuestra responsabilidad es la de saber crear aún las categorías que nos permitan descubrir ese proceso. Aquí estaría entonces todo el problema de la juventud y de la revolución cultural latinoamericana". (*Id.* pp. 29 y 32).

Esta perspectiva acerca de la función del intelectual se reafirma en el artículo que Dussel prepara para el primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, donde afirma que la Filosofía de la liberación consiste en pensar desde *la exterioridad del Otro*. Para ello, es necesario cuestionar y superar la metafísica del sujeto, que se consolida en la filosofía occidental desde la modernidad y se expresa como voluntad de dominación. Tal superación exige el desplazamiento de la ontología por la política que, en la perspectiva del autor, es la única filosofía posible entre nosotros en la medida que contribuye al esclarecimiento y liberación del *pueblo*.⁷

También Enrique Dussel se ocupa de la filosofía política latinoamericana. Parte de una caracterización de la filosofía política del centro y de la periferia, como enfrentadas, una imperial y otra de liberación, e involucra, en la revisión histórica, el concepto de *pueblo*. Sostiene que mientras la ontología política europea moderna es imperial, la política de la periferia, de las naciones oprimidas, del "pueblo", de las clases trabajadoras es una política de liberación que parte de

⁷ ¿Qué se entiende por *pueblo*? Esta cuestión dio lugar a interesantes polémicas que favorecieron la profundización de la reflexión sobre el tema. Cf. DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, EDICOL, 1977; *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1983. H. Cerutti Guldberg ofrece la primera síntesis sobre la cuestión al introducir la diferencia entre *populistas* y *críticos del populismo* en su estudio sobre la *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, (2ª edición: 1992, 3ª edición: 2006).

la Alteridad antropológica. En una meta-física de la *espacialidad* o de la alteridad *geopolítica*, América, y en especial sus países más oprimidos, es el *no-Ser* geográfico. La irrupción de la exterioridad geopolítica es la revolución de la liberación nacional, ya sea de la “Patria grande”, América Latina; ya sea de la “Patria chica”, cada nación latinoamericana. Hay entonces una exterioridad internacional (la periferia *no-es*), pero hay igualmente una exterioridad latinoamericana (ciertas naciones no expansivas y más pobres *no-son*) y hay una exterioridad nacional (ciertas regiones de cada una de las naciones latinoamericanas sufren la opresión de otras: las capitales, las zonas ricas, industriales, superpobladas). (Cf. Dussel, 1975 a) Desde el “espacio” político, el lugar, territorio o ámbito geopolítico no es una pura extensión física, sino “una multitud de tensiones que luchan por el control, el poder, la dominación de un cierto horizonte bajo el imperio de una voluntad orgánica. Cuando un Estado autónomo estructura una totalidad espacial con libertad real, dicho mundo es geopolíticamente “centro”. Todos los “espacios” que penden y se definen por ese centro son periféricos e incluidos en una “frontera”. Ontológicamente, la frontera es el *ser*, el horizonte del mundo: abarcar, dominar, poseer como centro una frontera es la *com-prensión política del ser*. La “periferia” *no-es*, porque simplemente vale como ente, cosa, instrumento dominado. La toma de conciencia de su exterioridad es la irrupción positiva de su posición meta-física: el Otro que pro-voca. Ya que –según estima Dussel– la estratificación social en los países latinoamericanos dependientes no gestó en su seno un proletariado numeroso, la descripción meta-física deberá centrarse en la clarificación de la noción de *pueblo*, sea como “nación” periférica, sea como “clase” oprimida, y esto dentro de países dependientes en Estados neocoloniales. El pobre, el Otro, el pueblo es el único que tiene suficiente *realidad, exterioridad y vida* para llevar a cabo la construcción de un orden nuevo. En este sentido, la liberación latinoamericana es imposible si no llega a ser liberación nacional, y toda liberación

nacional se juega en definitiva si es liberación popular, es decir, de los obreros, campesinos, marginados.

Aun cuando persista cierta dificultad en la comprensión de la categoría de pueblo, queda claro que es caracterizado como exterioridad y que en relación con ella la función del intelectual es pensada desde esa exterioridad.

El segundo volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, aparecido en 1975, está dedicado a discutir el tema de la función de la filosofía en América Latina. Los artículos pertenecen a filósofos de diferentes países latinoamericanos⁸ con la excepción de Enrique Dussel.⁹ Todos ellos acusan el impacto del polémico texto de Augusto Salazar Bondy cuyo título inquiría sobre la existencia de una filosofía auténtica y original de nuestra América. Dicho texto dio lugar a un importante debate entre cuyos contendientes se encontraba Leopoldo Zea, quien sostuvo que una filosofía auténtica es aquella que reflexiona “sin más” a partir de su propia realidad.¹⁰

En esa ocasión, el filósofo mendocino publicó un osado artículo en el que realiza una interpretación y propone una periodización de la filosofía argentina cruzando criterios históricos y ontológicos. Bajo el título “La filosofía de la liberación en la Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica”, se refiere al movimiento filosófico surgido

⁸ Se encuentran trabajos de Leopoldo Zea (México), Arturo Ardao (Uruguay), Abelardo Villegas (México), Francisco Miró-Quesada Cantuarias (Perú), Ricaurte Soler (Panamá), Mario Sambarino (Venezuela), María Elena Rodríguez (México), María Rosa Palzón (México), Rosa Krauze (México), Laura Mues de Schrenk (México), Margarita Vera Cuspinera (México).

⁹ Antes de su exilio mexicano –iniciado en 1976– y exceptuando sus largos viajes de estudio, Enrique Dussel estaba radicado en Mendoza, la provincia argentina donde nació y se desempeñaba como profesor de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

¹⁰ Cf. Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969. También nuestro trabajo “La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina”, en: ARPINI, Adriana (Compiladora), *Otros Discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*, Mendoza, Qellqasqa / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, 2003, pp. 45 a 70.

del compromiso práctico de un grupo de jóvenes pensadores y profesores universitarios que sostienen una posición crítica y realista acerca del punto de partida de su reflexión metafísica (Dussel, 1975 b, pp. 217-222) Esta afirmación está sostenida en dos supuestos: por una parte, en que el discurso filosófico, lejos de ser una abstracción separada de la existencia humana, se encuentra inserto en el quehacer cotidiano; pero, por otra parte, en que tal discurso no es ajeno a condicionamientos que pueden convertirlo en justificación ideológica y encubridora de la realidad; razón por la cual, la filosofía es asumida como un quehacer crítico y descubridor.

Con estas prevenciones propone una periodización que diferencia tres momentos. El primero, caracterizado como “momento óntico liberal”, constituye un ciclo filosófico que se extiende desde fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, llegando en sus últimas manifestaciones hasta fines del gobierno militar de 1973. Comprende el positivismo vinculado a la pequeña burguesía portuaria, anticonservadora y antitradicionalista. José Ingenieros aparece como uno de sus representantes característicos, quien se habría mantenido, según la interpretación de Dussel, dentro de un esquema liberal en economía y una propuesta de disciplinamiento moral propio de la burguesía moderna. Científica y filosóficamente dicho positivismo tiene como horizonte el *ente*, es decir, las cosas que se manipulan y distribuyen. Respecto de su propia experiencia con el positivismo, entendido como negación de la negación del siglo XIX¹¹, comenta Dussel emulando a Kant:

¹¹ En una interpretación histórica de mayor alcance, Dussel sostiene que en la Historia de América se han producido dos rupturas o negaciones: la primera es la ruptura que produjo la civilización hispánica al enfrentarse en bloque y destructivamente con las civilizaciones prehispánicas, la segunda se produce en el siglo XIX, cuando conservadores y liberales se enfrentan produciendo por doquier barbarie y destrucción. Es necesario negar conscientemente la negación del siglo XIX, esta tarea habría sido realizada en parte por la generación positivista, a la que “le debemos todo en el plano de la técnica”, pero operó una reducción que anemizó el alma de nuestro pueblo, cortán-

Un día sentí despertarme, en el estudio y la experiencia, del “sueño reductivo del siglo XIX”. Llamo *siglo reductivo* [...] a todo aquél intento anti-humanista por el que, paulatinamente, se fue negando la trascendencia en favor de una concepción materialista, positivista, neutra y europeísta. (Dussel, 1973, p. 31).

La reacción antipositivista que le sucedió inmediatamente respondería al mismo supuesto. Alejandro Korn, Coriolano Alberini, Francisco Romero no habrían logrado realizar una crítica al sistema como totalidad. A pesar de sus aciertos, habrían quedado atrapados en el nivel óntico. “Es [dice Dussel] filosofía cada vez más universitaria, europea, pero no logra interpretar la realidad concreta” (Dussel, 1975 b, p. 218).

El segundo es caracterizado como “momento ontológico”. Se habría originado desde Córdoba, con figuras como Carlos Astrada y Nimio de Anquín, quienes no pertenecen a la oligarquía doctoral cordobesa, estudian en Alemania con Heidegger y Cassirer, respectivamente, y asumen una posición ontológica, esto es que desde el “ser” critican al ente, a los objetos. Esta generación se expresó oficialmente en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza en 1949. Sin embargo, según nuestro autor, la crítica ontológica es todavía abstracta, universal, cerrada como sistema, no permite abrir una brecha por donde vislumbrar un orden más justo. Si bien se cumple el pasaje del kantismo, propio del momento anterior, primero a la ontología heideggeriana y luego a la hegeliana, con lo cual se hace posible hablar de “espíritu del pueblo” como proletariado en Astrada, o como tradición oligárquica en el primer Anquín, y de un movimiento anti-imperial “equivoco” como

dolo de la fuente que podía alimentarlo (cf. DUSSEL, Enrique, “¿El ser de Latinoamérica tiene pasado y futuro?”, escrito en 1964, publicado en: *América Latina. Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, pp. 31-32).

el peronismo. Sin embargo, “el nacionalismo populista anti-inglés no es suficiente” (*id.*, 219).

El tercero es denominado “momento metafísico de la liberación” se corresponde con la emergencia, desde la segunda mitad de los años 60 en plena vigencia de la auto-denominada “Revolución Argentina”, de una nueva generación filosófica que da inicio al movimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación, que tuvo alcance continental, cuya primera manifestación pública tuvo lugar en el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Alta Gracia, Córdoba, en 1971. Allí se plantó como problema fundamental la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta latinoamericana, frente a una filosofía universalista, abstracta y europeo-norteamericana. Se trataba de una generación que buscaba superar tanto las ontologías heideggeriana y hegeliana como el populismo ingenuo, colocando como cuestión filosófica política que “no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas” (*id.* 220). Fue una “generación jugada”, dice Dussel, pues la opción filosófica costó a la mayoría de sus integrantes la persecución, el exilio –como en su caso–, también la desaparición y la muerte.

La Filosofía de la liberación enfrenta a la Filosofía del ser, que es en el fondo una filosofía de la identidad. Más allá de la Totalidad se encuentra el ámbito ético-político de la Exterioridad:

En realidad [dice Dussel], históricamente, la ontología era algo así como la ideología del sistema vigente que el filósofo piensa reduplicativamente para justificar desde el fundamento actual todos los entes. Tanto la óntica como la ontología son sistemáticos, totalidad totalizante: el filósofo no es radicalmente crítico, sino, a lo más, ónticamente crítico, sea como crítico social, sea como filósofo del lenguaje o del *logos*, sea como practicante de la “teoría crítica”. Se trata de ir más allá del ser como comprensión, como sistema, como fundamento del mundo, del horizonte del sentido. Este ir *más allá* es expresado en la partícula *meta-* de *meta-física*. [...] La filosofía

de la liberación latinoamericana pretende repensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el Otro, el oprimido, el pobre: el *no-ser*, el bárbaro, la *nada* de sentido. (*Id.*, pp. 221-222).

Con la introducción de las nociones de totalidad y exterioridad, lo mismo y el Otro, se opera también un cambio en la forma de concebir la función del intelectual, y específicamente del filósofo, ya no como mero intérprete y mediador entre el pueblo y el político. Esa función no se agota en el compromiso con la liberación –si bien lo supone–, se trata de ir *más allá*, de hacer toda la filosofía desde la perspectiva del oprimido.

En los textos que constituyen el corpus dusseliano en el momento de surgimiento de la Filosofía de la liberación, producidos entre 1965 y 1975 aproximadamente, es posible advertir una transformación progresiva en el modo de entender la función del intelectual, y en particular del filósofo. Una constante es comprender dicha función desde una perspectiva práctica y crítica que alcanza niveles crecientes de profundización. Así se pasa de una consideración del intelectual como funcionario o mediador entre el pueblo y el político, a una concepción del mismo comprometido con un proyecto de liberación, a partir de la incorporación de la noción explicativa de *dominación*, para, finalmente, completar esa mirada con una interpretación *meta-física* que, desde el lugar del oprimido –el Otro–, construye una filosofía práctica y su historia en sentido liberador.

Bibliografía

- Arpini, A. M. (comp.). (2003). *Otros Discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*, Mendoza, Qellqasqa-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo.
- Arpini, A. M. (2010). “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, en

- SOLAR, *Revista de filosofía iberoamericana*, n.º 6, año 6, Lima, Universidad Científica del Sur, pp. 125-150.
- Cerutti Guldberg, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica. (2.a edición: 1992, 3.a edición: 2006).
- Dussel, E. (1973). *América Latina: Dependencia y liberación*. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro Editor.
- Dussel, E. (1974). "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular", en *Stromata*, n.º 1 / 2, (separata).
- Dussel, E. (1975 a). "Elementos para una filosofía política latinoamericana", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, n.º 1, enero-junio de 1975, pp. 60-80.
- Dussel, E. (1975 b). "La filosofía de la liberación en la Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en: *Revista de Filosofía latinoamericana*, Tomo I, n.º 2, julio-diciembre de 1975, pp. 217-222.
- Dussel, E. (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl Otto Apel y Paul Ricoeur*. México, Universidad de Guadalajara.
- Fals Borda, O. (1973). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México, Nuestro Tiempo.
- García Ruiz, P. E. (2003). *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México D. F., Dríada.
- Lévinas, E. (1987). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducción de Daniel Guillet. Salamanca, Sígueme.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI.
- Sarmiento, D. F. (1967). *Facundo*. Buenos Aires, Losada.

Enrique Dussel, sus lecciones de ética en Mendoza (1968-1975)

Enrique Dussel fue profesor titular de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo desde 1968 hasta 1975, en que debió emprender el camino del exilio. Fueron años de intensa producción intelectual y de penetrantes diálogos, sostenidos al calor de significativos acontecimientos nacionales e internacionales.¹ Su producción de aquellos años estuvo impulsada principalmente por dos fuentes de inspiración. Por un lado, como él mismo lo testimonia, “el proyecto latinoamericano que iba tomando forma” a partir del impacto causado por la lectura del texto de Leopoldo Zea, *América en la historia*, uno de cuyos nudos argumentativos partía de la afirmación de que América estaba fuera de la historia. Por otro lado, la sugerencia de Paul Ricoeur acerca de que “una de las tareas mayores del educador hoy consiste en integrar la civilización técnica universal con la personalidad cultural [...] con la singularidad histórica de cada grupo humano”. (Dussel, 2018, pp. 27-28). Dicha singularidad histórica remite a la noción ricoeuriana de “núcleo ético-mítico”.²

Nos detendremos en sus escritos de ética de este período, los que surgieron de sus clases como profesor de esa

¹ La disconformidad con las relaciones de poder imperantes en el orden mundial, se manifestó en acontecimientos como la Primavera de Praga (Checoslovaquia, 1968); la rebelión estudiantil del Mayo Francés (1968); la Masacre de Tlatelolco en México (1968). En Argentina, movimientos estudiantiles y populares de protesta se volcaron a las calles en varias ciudades, culminando en El Cordobazo (mayo de 1969).

² La noción de “núcleo ético-mítico” puede ser caracterizada como el complejo orgánico de posturas concretas de un grupo ante la existencia. Abarca una visión teórica del mundo (*die Weltanschauung*) y una postura existencial, modo de ser, de comportarse y relacionarse (*das Ethos*) (cf. Ricoeur, 2015).

materia. Especialmente en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, obra originariamente concebida para tres volúmenes, de los cuales se concretó solo el primero; y los dos primeros volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, de los cuales el primero reviste particular interés ya que, según sus propias palabras, en él se hace evidente la transformación que se opera desde una perspectiva ontológica hacia una consideración de la “exterioridad metafísica del Otro”, tras la lectura del texto de Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, realizada por sugerencia de Juan Carlos Scannone. Tales lecturas le llevaron a comprender que:

[...] la *experiencia originaria* de la filosofía de la liberación consiste en descubrir el «hecho» masivo de la dominación, del constituirse una subjetividad como «señor» ante otra subjetividad como «oprimida», pero ahora en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la «Modernidad», imposible de ser descubierto por E. Levinas). (Dussel, 2018, p. 33).

Cuando Dussel regresa a Mendoza, en 1968, tenía ya un camino recorrido en su formación personal e intelectual. Había completado sus estudios de grado en Filosofía en 1957, en la misma Facultad a la que regresaba para ser profesor. Su tesis de licenciatura trató de, y se tituló, *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*. Había continuado sus estudios filosóficos en la Universidad Complutense de Madrid, profundizando sobre el tema del bien común, y en 1959 obtuvo el grado de Doctor en Filosofía. Durante el bienio 1959-1961 vivió en Nazaret, trabajando como carpintero. Fueron años fundamentales en su experiencia existencial y determinantes para direccionar sus futuras reflexiones. Regresó a los estudios en La Sorbona, interesándose en Teología e Historia. En 1965 obtuvo un título en estudios de la Religión en el Instituto Católico de París. Al mismo tiempo, entre 1964 y 1966, realizó estudios en el Archivo de Indias de Sevilla, interesándose por la historia de la Iglesia en el periodo de la conquista

y colonización de América. De donde resultó la tesis *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa de los indios (1504-1620)*, por la que obtuvo el Doctorado en Historia en La Sorbona, París, en 1967.

En 1966 regresó a Argentina. A pesar de haber obtenido una beca de la OEA para estudiar en México con Leopoldo Zea, Dussel decidió comenzar la docencia universitaria en la provincia de Chaco. “Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional” fue la conferencia con que inauguró un curso de temporada en la Universidad Nacional del Nordeste, en 1967. En esa oportunidad, se propuso diferenciar entre los tres niveles de objetivación de la experiencia cultural de un grupo humano, desde el más general hasta el más contextual, comenzando por dejar sentado que las coordenadas de todo hecho humano son la experiencia intersubjetiva, es decir el hecho de que en cuanto seres humanos nos encontramos ya siempre en sociedad, y la inscripción en una cierta temporalidad, en una historia. Apelando a Ricoeur, reconoce que la humanidad, considerada en conjunto, ha entrado progresivamente en una civilización mundial y única (cf. Ricoeur, 2015). Razón por la cual es necesario diferenciar entre civilización y cultura. La primera es el “el sistema de instrumentos inventados por el hombre, transmitidos y acumulados progresivamente a través de la historia de la especie, de la humanidad entera” (Dussel, 2006, p. 94). Ahora bien, entre la objetividad de la civilización y los modos subjetivos de situarse frente a los útiles, existe una zona intermedia, el *êthos*, que determina *a priori*, para cada persona o grupo, el complejo de actitudes y comportamientos, formando un sistema que fija la espontaneidad en ciertas funciones o instituciones habituales. Dussel apela a la noción ricoeuriana de “núcleo ético-mítico”, entendido como el sistema de valores, conscientes o inconscientes, aceptado por un grupo y establecidos acríticamente. Según esto, la cultura es:

[...] el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de la civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por valores y símbolos del grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de la cultura y que transforma el ámbito físico-animal en un “mundo”, un mundo cultural. (*Id.*, p. 101).

La cuestión se dirime, entonces, entre originalidad cultural o desarrollo técnico. La pregunta es para nuestro autor: ¿de qué manera sobreviviremos como cultura latinoamericana en la universalización propia de la técnica contemporánea? Para ello “es necesario tomar conciencia de nuestra cultura y transformarnos en los configuradores de un estilo de vida” (*id.*, pp. 106-107). He ahí la misión del intelectual latinoamericano.³ Todo ello a partir de una hipótesis: “Aún para la comprensión radical de cada una de nuestras culturas nacionales se deberá contar con las estructuras de la cultura latinoamericana, como su horizonte” (*id.*, p. 112). Lo cual requiere tomar ciertas precauciones: la de no caer en los extremos del nacionalismo –que absolutiza la nación–, ni del racismo –que afirma la primacía de lo biológico–, y la de no dejarse llevar por un fácil europeísmo. La conferencia concluye con una provocación, implícitamente dirigida a los jóvenes intelectuales, para realizar una descripción coherente del *êthos* argentino, lo cual supone un conocimiento acabado de las manifestaciones culturales analizadas con un método fenomenológico finamente aplicado, “Es decir, corporalidad, temporalidad, intersubjetividad deberán pasar por el registro de nuestra historia existencial argentina” (*id.*, p. 127), apelando a una filosofía de la historia y a una antropología filosófico-cultural, que permita llevar las reflexiones al horizonte ontológico.

En esta conferencia y en otras de la misma época –v. gr. “Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia

³ Ver en este mismo volumen “Función del intelectual y del ejercicio filosófico en escritos de Enrique Dussel previos al exilio (1964-1975)”.

universal” (Resistencia, 1966)–, quedaba esbozado un programa de trabajo que comienza a desarrollarse contando con los marcos teóricos y metodológicos de la fenomenología y la hermenéutica, especialmente en su vertiente ricoueriana. Es indudable la impronta del filósofo francés en las clases, conferencias y escritos de Dussel de estos años. Como bien ha señalado Marcelo González (2018), Ricoeur constituye un modelo de intelectual capaz de llevar adelante una reflexión a la altura de los tiempos, sin dejar de lado convicciones y recursos intelectuales de la tradición cristiana. La lectura de sus textos provee al filósofo mendocino de criterios y categorías para abordar la relación entre los desarrollos de la “civilización universal” y las culturas contextualizadas, apelando a la noción de “núcleo ético-mítico”, en orden a pensar el “ser de Latinoamérica”.

Los intereses de Dussel delineados en las conferencias del 66 y 67 hallaron puntos de coincidencia con los de Juan Carlos Scannone, especialmente en lo referente al creciente interés por el pensamiento latinoamericano. El encuentro entre ambos se produjo en 1969, y pergeñaron, entonces, la idea de convocar a unas Jornadas Académicas Interdisciplinarias de Filosofía, Teología y Ciencias Sociales, organizadas en San Miguel, las cuales se concretaron a partir de 1970 y fueron un ámbito propicio para el surgimiento de la Filosofía de la liberación (González y Maddoni, 2018). También es Scannone –como ya quedó señalado– quien le da a conocer el texto de Levinas, *Totalidad e infinito*.

Como se mencionó anteriormente, Dussel se instala en Mendoza en 1968 para hacerse cargo de la cátedra de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Comienza entonces una etapa de prolífica actividad, en la que combina la labor docente con la producción textual, cuyos resultados son las publicaciones de los ya mencionados cursos del 70 al 73: *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1970-1972) y *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I (1973), Tomo II (1973); a los que se suman: *El humanismo semita* (1969),

La dialéctica Hegeliana (1972), *América Latina. Dependencia y liberación* (1973), *El dualismo en la antropología de la cristianidad* (1974), *Método para una filosofía de la liberación* (1974), *Liberación latinoamericana* y *Emmanuel Lévinas* (1975).

En el terreno de los análisis económicos y sociológicos, la teoría de la dependencia, señalaba la crisis las tesis desarrollistas y mostraba que el subdesarrollo del sur era una consecuencia del desarrollo del norte. Se ponía en discusión la existencia de una ciencia social propia (Fals Borda, 1973), cuestionamiento que también se dio en el seno de la filosofía, y que promovió importantes debates, siendo paradigmático el sostenido entre Augusto Salazar Bondy (1968) y Leopoldo Zea (1969). Poco antes, en 1967, la editorial Sudamericana de Buenos Aires publicaba *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, y al año siguiente, veía la luz al *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire.

Como sabemos, al promediar la década de los 60, comenzó a gestarse en la Argentina un movimiento de renovación filosófica que se hizo eco de los problemas de la dependencia económica, política, social y cultural, así como la búsqueda de posibles vías de liberación. En este marco se plantearon cuestiones acerca de ¿cuáles son las funciones de una filosofía latinoamericana auténtica?, ¿cuáles son los temas urgentes de los que ha de ocuparse?, ¿cuáles los métodos adecuados a la consecución de la autenticidad y la liberación?, ¿cómo reconstruir una tradición propia?, ¿cuáles son sus referentes? El movimiento se dio a conocer con el nombre de Filosofía latinoamericana de la liberación, principalmente a través de publicaciones colectivas y de la participación en el II Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, Córdoba, 1971). Cabe señalar que si bien el lugar de surgimiento fue la Argentina, se trataba de una preocupación compartida por intelectuales de diversas latitudes de nuestra América. Participaron de los debates y de las publicaciones filósofos de distintos países, como Leopoldo Zea y Abelardo Villegas, ambos de México; Arturo Ardao, de Uruguay; Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró-Quesada

Cantuarias, de Perú; Ricaurte Soler, de Panamá, y Mario Zambarino, de Venezuela, entre otros. De modo que en poco tiempo el movimiento adquirió dimensión latinoamericana, con presencia y matices propios en diferentes países (Arpini, 2010). No podemos dejar de mencionar la participación de mujeres filósofas, no siempre reconocidas por sus aportes, en los encuentros de filosofía latinoamericana de la liberación y en las publicaciones que surgieron de ellos. Entre ellas: María Elena Rodríguez, María Rosa Palazón, Rosa Krause, Laura Mues de Schrenk, Margarita Vera Cuspinera, Norma Fóscolo, Graciela Maturo, Margarita Oriola Rojas; la mayoría de ellas mexicanas y argentinas, cuyos trabajos se publicaron en volúmenes de la *Revista de Filosofía latinoamericana*, a partir de 1975 (Arpini, 2018).

Durante esta época se produce lo que el mismo Dussel consideró su “despertar del sueño ontológico heideggeriano”, que produjo un “desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido”. La hermenéutica ricoueriana, junto a la noción husserliana de “mundo de vida” y la ontología heideggeriana, había provisto herramientas adecuadas para comprender la configuración de *una* cultura y su relación con la civilización universal. En esa línea se cimentaba la base teórica a partir de la cual se diseñan las clases de ética plasmadas en *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Pero resultaba insuficiente para interpretar el *enfrentamiento asimétrico* entre mundos diferentes –en este caso, el europeo y el amerindio– y la relación de dominación de uno sobre otro, consecuencia de la conquista y destrucción del mundo amerindio en los orígenes de la Modernidad. Nos interesa examinar cómo se opera la crisis de la hermenéutica ricoueriana y la emergencia de la noción de “exterioridad” en las lecciones de ética dictadas entre 1968 y 1975 en Mendoza.

La de-strucción de la Historia de la ética

Las lecciones de ética dictadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza, fueron organizadas de acuerdo con un programa que recorrería críticamente la historia de la ética a través de cuatro momentos: la ética griega, haciendo foco en Aristóteles; la ética cristiana medieval, con especial referencia a Tomás de Aquino; la ética moderna, en torno a los escritos de Immanuel Kant; finalmente, la ética contemporánea, considerando los desarrollos de la axiología, desde la crítica nietzscheana a la concepción clásica de los valores, hasta las elaboraciones de Max Scheler y Heidegger, en vistas de comprender la gestación de la superación de la modernidad y abrir el camino de una superación histórica, en cuyo ámbito la filosofía latinoamericana podía aportar desde su propia situación. Estas lecciones quedaron plasmadas en un volumen publicado en 1972, con el título *Para una de-strucción de la historia de la ética*.

Desde el epígrafe con que se introduce el tema⁴, la impronta heideggeriana se advierte a lo largo de todo el análisis. El propósito de la “de-strucción” de la historia de la ética es el “des-cubrimiento de la gestación histórica de la ética ontológica”. (Dussel, 1972, p. 5) No tiene, por tanto, el sentido negativo de una mera destrucción; se trata, al contrario, de un pensar rememorante en busca de lo olvidado por la tradición, para su apropiación y transformación, de modo que la crítica del pasado repercute sobre el presente.

Dado que el hombre es un ser histórico, su carácter personal es un resultado del modo de habitar en el mundo propio de la cultura, o el pueblo, en que vive. El *êthos* es esa estructura modal de habitar, que predetermina el obrar humano dentro de un horizonte significativo, mientras que la Ética es su tematización. Las éticas filosóficas, que se han

⁴ “Cuanto mayor es la obra de un pensador... tanto más rico es en la obra lo no-pensado” (Heidegger, 1991, pp. 183-200)

dado a lo largo de la historia, han sacado a la luz aquella estructura ontológica fundamental, que es ya una ética aunque no tematizada ni crítica de sus supuestos.

Nuestra tarea [expresa Dussel] es descubrir el fundamento de los grandes temas de la ética ontológica [...] Es [...] un ablandar la trabazón determinada que tuvieron esas éticas históricas, para encontrar un meollo, un hontanar en donde, al fin, las grandes éticas coinciden [...] Es necesario dejar lo griego de las éticas griegas, lo cristiano de las éticas cristianas, lo moderno de las éticas modernas, y ante nuestros ojos aparecerá una antigua y siempre fundante *ethica perennis*, que es necesario hoy des-cubirla, pensarla, exponerla. (*Id.*, p. 10)⁵

Dussel comienza su análisis advirtiéndole que el *êthos* constituye el horizonte *a priori* del pensar filosófico, al que Paul Ricoeur se refiere como “núcleo ético-ontológico” (Ricoeur, 2015, pp. 329 y ss.). En el mundo griego, la tragedia es la más acabada expresión de su *êthos*, consiste en un modo de vivir la temporalidad como repetición. Lo que funda el espíritu trágico, desde Homero hasta los neoplatónicos, es ser, es lo necesariamente permanente, desde siempre presente, el Destino (*Moirá*) que se cumplirá irremediablemente. Para Aristóteles, en particular, la *fysis* es el horizonte último de comprensión, el principio (*arjé*) desde donde todo se mueve. Pero el ser del hombre presenta la peculiaridad de su inacabamiento. Su temporalidad incluye lo ya dado y el proyecto de lo no dado todavía. Tal como surge de la ética nicomaquea, la felicidad (*eudaimonía*) no es mera representación del fin al que todos los hombres tienden, sino que ella es al mismo tiempo principio y causa de sus posibilidades. “La *eudaimonía* [interpreta Dussel] no es sino el horizonte ad-viniente que funda el obrarse del hombre a sí mismo” (*id.*, p. 33). Ella no se produce,

⁵ El párrafo pertenece a las “Palabras preliminares” que introducen el texto *Para una de-structión de la historia de la ética*, y fueron escritas en Mendoza, entre 1969 y 1970.

ni se representa, ni se elige porque no es un fin conocido temáticamente:

[...] es el *a priori*, es el ser mismo constitutivo como horizonte de com-prensión pro-yectivo, desde el cual (principio) se abren las posibilidades y se elige alguna. Pero además, en cuanto *fysis*, es la causa de las posibilidades auténticas (*agat-hón*), lo que el hombre obra en él, desde él, hacia él. (*Id.*, p. 36).

La prudencia (*frónesis*) es la virtud –modo habitual de morar el mundo– del hombre auténtico, que sabe interpretar adecuadamente las posibilidades que se abren desde su ser ad-viniente. Como consecuencia de su interpretación, el filósofo mendocino afirma que la *Ética a Nicómaco* no es un mero tratado de ética, sino un capítulo de la ontología fundamental en cuanto describe el modo cómo se manifiesta el ser mismo del hombre:

La ética así comprendida no es un pensar posterior a la ontología; es uno de los capítulos de la ontología; y es normativa, no por promulgación, sino por esclarecimiento: el discernimiento del ser-ético del hombre ilumina la com-prensión e interpretación existencial. (*Id.*, p. 44).

La lección sobre la ética cristiana medieval de Tomás de Aquino presenta el mismo esquema. Comienza por señalar el horizonte de comprensión donde las cosas mundanas tienen ya un sentido cuando el filósofo comienza su reflexión. El *êthos* que imprime sentido al mundo judeo-cristiano es el expresado en los mitos y relatos del libro de Israel, la Biblia. En línea con la hermenéutica ricoueriana de la simbólica del mal, Dussel focaliza en la figura dramática de Adán tentado. Ella describe la condición humana, por cuanto es el hombre en su libertad, el origen del mal en el mundo. Si el *êthos* trágico de los griegos está marcado por la inevitabilidad del destino, el drama de la condición humana en la tradición judeo-cristiana estriba en que la tentación se dirige a una libertad, por la cual el hombre

decide aceptar o no la posibilidad auténtica; con ello se abre “la historia de la ambigüedad de la ex-sistencia humana: el nivel ontológico” (*id.*, p. 49).

El ritmo completo del mito adámico se juega entre un Dios creador y una libertad que se abre a la historia y en ella comienza igualmente la ambigua tensión entre la verdad y el error, la veracidad y la mentira, el bien y el mal. (*Id.*, p. 50).

Dussel subraya que, en el nivel ontológico de la ética de Tomás, el acto humano –es decir el modo de ser el hombre en el mundo– se juega como algo que se vive prácticamente, pues el entendimiento especulativo está siempre en función práctica. La verdad del ser del hombre se manifiesta en el des-cubrimiento de su proyecto auténtico fundamental. En este ámbito existencial se plantea, la cuestión de la libertad y sus momentos: la deliberación, el consentimiento, la elección. Ninguna posibilidad se impone ni se manifiesta como la absolutamente mejor, sino que hay un compulsar las posibilidades y un deliberar electivo, y solo con posterioridad se desencadena el momento existencial de la elección. Por eso Tomás, refiriendo a Aristóteles, considera que “[l]a posibilidad elegida a partir del horizonte comprensivo del ser como pro-yecto es un querer juzgado (*appetitus inquisitivus*) o un juzgar querido (*inquisitio appetitivus*)” (Dussel, 1972, p. 62).

Este empuñar resueltamente lo elegido [agrega Dussel] en orden a la acción práctica es lo que llama Tomás el *imperio* (*I-II*, q. 17), por lo que efectivamente el ser ad-viniente adviene. El hombre es así el autor (*imperator*) de su ser, no del ser físico originario, sino de aquel ser que es su *éthos*, y que Sartre llamará esencia. (*Id.*, p. 62).

La función ontológica de la conciencia moral consiste en *ligar* “el ser ya dado del hombre en situación al horizonte ad-viniente con respecto a las posibilidades que se le abren”, es decir que la conciencia discierne cuál es la posibilidad que mejor cumple con las exigencias de realización del

proyecto “esa es la posibilidad que ontológicamente puede *constituir* mi ser” (*id.*, pp. 65-66); en razón de lo cual, la acción obrada es buena en la medida que acrecienta el ser ya dado. La “recta intención” o “buena voluntad” es la ontológicamente adecuada en orden al poder-ser; si esa tendencia se desquicia, la existencia se desrealiza, se destituye de su ser. El mal consiste precisamente en la privación del ser. Todo ello en función de considerar que el fundamento último de la bondad o la maldad es su convergencia o no con el “bien común”: Dios trascendente y creador.

Ahora bien, esta lección incluye una consideración acerca de la solidaridad, pues, la perfección ontológica y moral del hombre no se logra en soledad, “sino en el compromiso histórico y social del profeta que alcanza la plenitud humana en el sacrificio de su vida por sus hermanos” (*id.*, p. 71). Es la idea de solidaridad ontológica, convergente con la comprensión ético-ontológica de la existencia. Los mandatos de amar a Dios y al prójimo no prescriben cosas diferentes, en la medida que el bien particular –Dios– se procura al mismo tiempo que el bien de los otros hombres como *partes* –partícipes– de la misma comunidad histórica. No hay proyecto individual abstraído de la realidad, sino una ética ontológica solidaria en función del ser-con otro, de modo que la perfección no se logra individual y contemplativamente, sino que implica un compromiso existencial de solidaridad radical en función del otro, como *padre, ciudadano, profesional*. La convergencia de ambas dimensiones de una ética ontológica, la realización del ser y el sentido ético-ontológico del bien común, “serán –dice Dussel– olvidados en los siglos venideros” (*id.*, p. 73).

Tales afirmaciones expresadas y discutidas en las clases de ética, en el contexto argentino y latinoamericano de fines de los 60 y principios de los 70, producían en sus oyentes, según sus posicionamientos, efectos diferentes: por un lado, la valoración del compromiso social en relación al propio proyecto personal, entre quienes manifestaban disconformidad con los condicionamientos socio-históricos; por

otro lado, un alerta respecto de la posible subversión de esas condiciones por parte de los defensores del *status quo*.

Las lecciones de ética continúan con el análisis de la ética moderna de Immanuel Kant, la cual responde –según nuestro autor– a nuevos condicionamientos históricos, producto de las transformaciones operadas entre los siglos XVI y XVII: secularización de la vida, espíritu burgués, individualismo liberal, la desintegración ontológica del hombre, por la aparición del *subjectum* (*id.*, p. 76). El hombre moderno, el burgués, se pregunta por la estructura del cosmos pensando desde sí mismo, mira el mundo como objeto de dominio, se disciplina a sí mismo para ganar el máximo de tiempo y poder por la acumulación del capital. “Si el capitalismo es la expresión económica del nuevo *êthos*, su expresión política es el individualismo liberal [...] Todas las doctrinas modernas desde Maquiavelo, parten del más despiadado individualismo” (*id.*, p. 79).

En el nivel ontológico –dice Dussel–, en lugar de un ser-en-el-mundo, encontramos un “sujeto” que constituye por la representación un horizonte de objetos, de modo que se pasa de la comprensión del ser a la representación de objetos; al mismo tiempo, la ética se desgaja de la ontología fundamental. La comprensión des-cubridora del ser es reemplazada por la re-presentación objetivadora del ser. La praxis deviene un producir artístico o técnico a partir de un fin o prototipo libremente inventado por la representación. Con ello, si por un lado la filosofía moral adquiere autonomía, por otro lado pierde su fundamento. Así, Kant, en busca de las condiciones *a priori* de posibilidad de la moralidad, emprende una crítica de la razón práctica, según la cual el fundamento de la moralidad de la acción deberá ser buscado en el horizonte mismo del sujeto. Más dado que el hombre no coincide absolutamente consigo mismo, la ley objetiva puede no ser cumplida. La causa de la no coincidencia es motivada por las inclinaciones subjetivas. Frente a esta dualidad de la condición humana, la ley objetiva

determina a la voluntad por constricción, es un mandato y su fórmula es un imperativo categórico.

La ley moral, principio apodíctico cuya fórmula es el imperativo categórico, es entonces el *fundamento* de la moralidad del objeto representado por la razón práctica, que no siendo lo mismo que la razón pura práctica, se identifica con la voluntad. En la ontología del *subjectum* la ética no puede fundarse sino en la representación del mismo sujeto. Esta ética está “totalmente aislada y sin mezcla alguna de antropología, ni de teología, ni de física o hiperfísica” [dice Kant en la *Metafísica de las costumbres*]; se funda en sí misma. [...] Habiéndose ocultado el ser, único fundamento, ha sido necesario retrotraer el fundamento a lo que, en verdad, está ya ontológicamente fundado: la ley moral. El ser como objetividad ha velado al ser como manifestación; la representación de la ley ha ocultado la com-prensión descubridora del ser ad-viniente. (*Id.*, p. 99).

Con ello, según Dussel, aun cuando Kant reconstruye lo destruido, se produce un retroceso en la ética ontológica, ya que:

El *logos* com-prensivo del ser ad-viniente [...], ahora se transforma en un *logos* sin-tetizador re-presentativo del objeto; el ser del objeto no puede ser *kata fysin* sino a partir del origen, el *subjectum*. Este sujeto es el que produce el entrelazamiento sin-tético, la posición unificada del objeto. El sujeto, como síntesis originaria de apercepción (ya que todo se resuelve allí), es la unidad unificante (*én*) a partir de la cual emerge ya todo ligado (*syn*) en su posición (*thésis*). (*Id.*, p. 101)

Ahora bien, la acción conforme al deber es lícita y también moral, es decir que la acción se impone como necesaria no solo porque concuerda con la ley, sino porque está ligada al valor incondicional de la persona humana, a su dignidad: “el hombre como fin en sí mismo”. Frente a esto, se pregunta Dussel: “¿este ámbito de naturaleza o fines es objeto de saber o de fe?” (*Id.*, p. 108). Según su razonamiento, si se

admite con Kant que el Reino de los fines solo es posible por analogía con el reino de la naturaleza, entonces, las ideas de Dios, de mundo inteligible y de inmortalidad del alma no son objeto de saber, como la ley moral y la libertad, sino de *fe racional*.

¿Pero [se pregunta] no es acaso la idea de un mundo inteligible el supuesto de toda ética trascendental? [...] ¿No ha reunido Kant como objeto de fe todo lo que para una ética ontológica era lo que se comprendía hermenéuticamente del ser ad-viniente? [...] no es acaso la propia declaración de la infundamentabilidad de la ética trascendental y la necesidad de recurrir a otro horizonte más radical? (*Id.*, p. 113).

Tal horizonte es el Reino de los fines, *creído por convicción*, solo en virtud del cual es la razón pura, práctica, legisladora y autónoma. Este horizonte supuesto de toda su ética es la idea de un mundo moral que tiene realidad objetiva como objeto de la razón pura en su uso práctico y de un *corpus mysticum* de los entes racionales que hay en él, el cual es objeto de fe racional, mas no de conocimiento. Dussel concluye su lección sobre la ética kantiana afirmando que:

La fe racional ha reemplazado a la com-prensión existencial ontológica del ser adviniente. Con esto la ética kantiana nos propone un fundamento trascendental sumamente endeble: la ley moral objetiva. El ser trans-objetivo, del cual la ley es mera exigencia, ha caído en el olvido. (*Id.*, p. 118).

En su afán de tomar distancia crítica de la modernidad, en particular de la ética kantiana como principal exponente del *êthos* moderno, la interpretación dusseliana debilita el acicate crítico de la ética kantiana y su potencialidad como complemento formal, crítico/regulador de un criterio moral de base material.

Al comenzar las lecciones sobre la ética axiológica contemporánea, Dussel señala que el *êthos* en que se desarrolla consiste en la universalización del hombre que ha

descubierto, en la autoconciencia de su historicidad, el poder de ordenar el mundo conforme a su voluntad dominadora, pero al mismo tiempo contempla la zozobra de la libertad, por el peligro de devenir mero instrumento de la técnica. Dicha universalización ha tenido como protagonista principal la fuerza expansiva del hombre europeo moderno, que no solo ha puesto en crisis, y aún en riesgo de aniquilación, a las culturas sobre las que ejerce su poder, sino que ha producido concomitantemente una relativización de la propia cultura. Masificación, propaganda, incertidumbre de la libertad, todo ello, sintetizado en el *êthos* de la técnica, evidencia la necesidad de un replanteo de lo “universal” humano: reto que asume la ética axiológica, o ética de valores, a partir de la metafísica del sujeto.

[Esta] es su ética, ya que este mundo técnico [comenta Dussel glosando a Heidegger], al no conocer su esencia, “a lo más reclama una ética del mundo técnico”, una ética que le permita seguir subsistiendo y que no reciba de ella una crítica que sea su propia crisis (*Id.*, p. 125).

Pero, “¿qué es un valor? ¿Cuál es su fundamento ontológico? ¿Qué sentidos del ser encubre? ¿Es posible que el valor sea valor mientras vale (*gilt*)?” (*id.*, p. 128). Para Kant, las cosas, en cuanto medios, tienen un valor (de intercambio) condicionado a la persona, cuyo valor, en cuanto fin en sí misma, es absoluto. Para Nietzsche, el valor es la condición de la conservación y aumento de la vida; pero siendo un punto de vista (representación puesta por el sujeto), vale mientras posibilita aquello que condiciona. En otras palabras, es imposible un valor en sí mismo, no hay valor sin sujeto. Además, siendo el valor condición del aumento de la vida, requiere de una permanente destitución de valores vigentes e institución de nuevos valores. Tal sobrepujamiento es posibilitado por la “voluntad de poder” en cuanto ella es el origen de toda creación. En esta línea interpretativa, concluye Dussel que:

El artista es el que pone *nuevos* valores. “El mundo es así una obra de arte”. La *téchne* ha triunfado sobre la *fysis*, y en especial sobre la *frónesis*. La ética es una creación incondicionada del sujeto; no es ya des-cubrimiento de la manifestación del ser ad-viniente, [...] el ser ha quedado velado tras el valor; el valor, representación condicionante de la acción, es al fin, objetivación del sujeto. (*Id.*, p. 132).

Frente a la devaluación ontológica de la “metafísica de la voluntad de poder”, Dussel encuentra que la fenomenología surge como un nuevo humanismo, como una “vuelta a los fundamentos en-cubiertos por las obviedades de la vida cotidiana”. La fenomenología trascendental –afirma Dussel– es una ética axiológica con capacidad para definir por sus últimas consecuencias la totalidad de lo pensado; es decir, con posibilidades de restablecer la vía ontológica. Para Husserl, la actitud fenomenológica permite llegar de lo fáctico a lo eidético, es decir, alcanzar el correlato entre conciencia pura y fenómeno puro, gracias a la reducción de la actitud meramente natural ante el mundo de la vida cotidiana. La conciencia es siempre conciencia-de, predetermina por su propia estructura el modo de manifestarse el objeto. El modo de conciencia que consiste en estimar abre como ámbito correlativo el mundo ideal de los valores. Así la ética es, para Husserl, una región ontológica determinada que, a partir de la intención estimativa, constituye el sentido del “ser como deber ser”, esto es, como valor en la dimensión práctica. La ética es, pues, una axiología *a priori*. De modo que el hombre no se enfrenta solamente a un mundo de cosas, sino que constituye un mundo de valores y de bienes, esto es un mundo práctico. Con esto, sin embargo, –explica el filósofo mendocino– no queda superada la tradición metafísica de la moderna subjetividad.

Tampoco Scheler, con haber llevado adelante la crítica al formalismo kantiano, logra superar la metafísica de la subjetividad. Apelando a Heidegger, Dussel afirma que contra la subjetivación que hace del ente un puro objeto, es necesario “traer ante el pensar el ámbito iluminado de la

verdad del ser”, pues esta no es más que “la manifestación del ser que va al encuentro en la comprensión descubridora (El *Er-eignis*)” (*id.*, p. 142)⁶ Sin embargo, Scheler realiza aportaciones meritorias. Frente a Kant, propone una ética material de los valores, *a priori*. Para ello, introduce entre el mundo inteligible y el sensible, un ámbito propio de las tendencias y de la intuición sentimental. Redescubre el ámbito de la afectividad y realiza una fenomenología de la intuición afectiva, cuyos momentos son: la intuición del valor, la preferencia o postergación, y el amor o el odio. Pero, además, apoyándose en Husserl y con la intención de superar el relativismo historicista imperante, como consecuencia de la universalización de la idea de Europa, Scheler afirma la existencia de una región ontológica material de los valores, *a priori*, que se manifiestan cotidianamente en los bienes. La axiología se ocupa del discernimiento del reino ideal de los valores y se diferencia tanto del conocimiento de la historia de los *êthos* como del que es propio de las ciencias naturales. La moralidad de la conducta consiste, entonces, en conocer, preferir y elegir el valor más alto dado a las tendencias.

Sin embargo, con esta última afirmación –objeta Dussel–, Scheler produce “el máximo desgarramiento ontológico que pueda suponerse”, pues ha separado el orden existencial concreto del orden ideal de los valores *a priori*, de modo tal que tanta entidad posee el valor bueno como el malo, “es [dice Dussel] un logicismo ontológico y ético” (*ibid.*, pp. 152-153). No es una ética ontológica, pues:

No se trata de intentar la efectuación del ser ad-vineite oscuramente entrevisto en la comprensión finita a través de la circunspección hermenéutica de las posibilidades que se abren ante el hombre, sino de un hacer o producir artísticamente algo para que se manifieste el valor ‘bueno’. Pero el ser mismo, como la bondad del acto, ha desaparecido del

⁶ Alude a la expresión de Heidegger en *Carta sobre el humanismo*.

horizonte de la ética axiológica. [...] El sujeto [...] constituye el valor como *sentido*, y lo funda en sí y desde sí. El valor como “sentido” es el último tipo de subjetivación de la metafísica occidental. [...] El ser yace nuevamente en el olvido, no ya tras un objeto representado sino tras un “sentido” que la subjetividad se da a sí misma. (*Id.*, pp. 153-154).

En el balance final de sus lecciones para la destrucción de la historia de la ética, el filósofo reconoce que ha sido más crítico con las éticas clásicas, antigua y medieval, y más destructivo con las modernas y contemporáneas, porque al leer con nuevos ojos a los primeros pudo apreciar la gestación de una ética ontológica, pero respecto de los segundos ha querido mostrar la debilidad de las éticas construidas sobre la metafísica de la subjetividad. Así las cosas, la pregunta es ¿de qué manera la de-strucción se torna descubrimiento? Ni siquiera Sarte supera la metafísica de la subjetividad, porque –apelando nuevamente a Heidegger– dice Dussel que:

[...] no es lo mismo decir “hay ser (*Il y a de l'être*)”, que “el ser se da (*es gibt Sein*)”. En el primer caso, si “hay ser” por decisión del hombre, lo fundamental es el hombre. Si “el ser se da” al hombre, “lo que es esencial no es el hombre sino el ser (*sondern das Sein*)”. [...] Para la ética esto es fundamental. (*Id.*, p. 156).

Con ello –siempre heideggerianamente– se da el paso de una ética existencialista a una ética existencial-existenciaria, que pueda avanzar en el sentido de descubrir un fundamento previo al sujeto (conciencia, idea, sentido o valor), “desde el cual el ‘conocer’ se muestre como un modo ya fundado del ser en otro fenómeno más originario” evitando, así, la confusión entre *téchne* (arte) y *êthos* en la que cayó el hombre moderno. “Pero [concluye Dussel] si la superación de la modernidad es lo que se viene gestando, dicha superación histórica, es un movimiento de liberación.

La filosofía latinoamericana tiene ahora su oportunidad” (*ibid.*, 162).

El giro a la alteridad/exterioridad

En las lecciones de ética dictadas por Dussel en Mendoza, entre 1968 y 1975 y plasmadas en los dos primeros capítulos de *Para una ética de liberación latinoamericana* (volumen I), el autor da continuidad al planteo de una ética ontológica, pero operando, ahora, un pasaje desde el momento de-structivo al con-structivo. Con apoyo en Aristóteles, especialmente en la ética nicomaquea, y en la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, el autor traza la siguiente situación: el ser del hombre muestra una fisura entre lo que ya es y lo que comprende poder-ser. Se trata de las múltiples mediaciones por las que el hombre construye su vida real en el ámbito existencial y cotidiano de la “praxis”. Esta, la praxis, es la actualidad mundana del hombre, quien por su condición de ser libre, se hace responsable de la posibilidad elegida y obrada. Ahora bien, ¿de qué manera descubre cada quien cuáles son sus posibilidades auténticas? “El hombre [dice heideggerianamente Dussel] descubre las posibilidades que se le manifiestan intramundaneamente desde el primordial des-cubrimiento del ser como poder-ser ad-viniente. Las posibilidades se des-cubren desde el ser” (Dussel, 1973, p. 70). Con cada posibilidad realizada, el hombre difiere de sí mismo, deviene “otro”. Pero se trata de una alteridad dentro de la totalidad, que es signo de la finitud humana. Al traducir e interpretar pasajes de la *Carta sobre el humanismo*, en un esfuerzo por señalar el cimiento ontológico del obrar humano, llega a sostener que “el fundamento de todo comportamiento es don gratuito de la manifestación del ser”, del cual el hombre es deudor –está “destinado”– y debe hacerse cargo de obrar su advenimiento. “El hombre tiene un destino en el sentido que está

destinado-a su poder-ser” (*id.*, p. 86). Por esta vía, quedaría superada en su mismo fundamento la reducción a la subjetividad de la moral resultante de la moderna metafísica –hasta Sartre incluso. El ser, como poder-deber-ser es, en el nivel propiamente ontológico, el fundamento del obrar, de la ley, del deber y la obligación. Por la ‘praxis’ intramundana el hombre obra las posibilidades de su poder-ser y se abre a nuevos momentos fácticos de poder-ser cada vez más humano, de crecer, de ser *más* hombre. “La praxis [dice Dussel] puede ‘directamente’ producir técnicamente algún arte-facto, pero sólo puede ‘indirectamente’ obrar su propio ser a través de la producción poiética” (*id.*, p. 94); es decir que el hombre necesita de las mediaciones, necesita producir algo. Cuando la praxis es auténtica permite el ad-venimiento de la *perfectio*, de la cual cada ser humano es responsable. Así, la ‘praxis’ reúne la totalidad del ser del hombre, es su actualidad y manifestación.

En la apretada síntesis precedente, se puede apreciar la centralidad que, en la formulación de una ética ontológica, otorga Dussel a la praxis intramundana, cuya autenticidad depende de una adecuada hermenéutica de las posibilidades que se manifiestan desde el ser. Sin embargo, esta construcción de la ética ontológica resulta insuficiente, por una parte, por un creciente interés del filósofo de avanzar, desde una perspectiva latinoamericana, en la superación de la moderna subjetividad europea; por otra parte, por el estremecimiento que produjo la ya mencionada lectura de Levinas sobre los principales puntos de apoyo de la ética ontológica, al descubrir la “interpelación originaria” del otro como Otro. “La anterioridad del Otro que interpela constituye la posibilidad del ‘mundo’ o del *soi-même* como reflexivamente digno, que se torna el fundamento del acto de justicia hacia el Otro” (Dussel, 2018, p. 35). A ello se suman otras vivencias y experiencias intelectuales. Entre las primeras, la tensa situación política de la Argentina hacia fines de los sesenta y la emergencia de grupos populares que se expresan en movimientos de protesta que cobran

cada vez mayor intensidad. Entre las segundas, el haber tomado contacto con la Teoría de la Dependencia, cuyo posicionamiento socio-económico no solo afirmaba la asimetría entre centro y periferia, sino que mostraba cómo la dominación del norte condicionaba el subdesarrollo del sur. Asimismo, la crisis de la hermenéutica ricoeuriana, que comienza a mostrarse insuficiente para el autor, en orden a explicar el enfrentamiento entre mundos asimétricos. También, la lectura de los primeros representantes de la Escuela de Frankfurt, especialmente de Herbert Marcuse, cuyos textos permitieron poner de manifiesto la politización de la ontología heideggeriana. Las lecturas de Hegel y de los poshegelianos⁷ –Schelling, Kierkegaard, Feuerbach, Marx– contribuyeron, además, a descubrir un sentido de la realidad más allá del horizonte del ser hegeliano totalizado.

No extraña, entonces, que el tercer capítulo de *Para una ética de liberación latinoamericana* se titule “La exterioridad meta-física del Otro” y esté encabezado con una frase de Martin Buber: “Quien dice Tú, no tiene algo, no tiene nada, pero en cambio se mantiene en la relación” (Buber, 1962, p. 8). La argumentación comienza por señalar que el límite del pensar dialéctico ontológico está dado por el horizonte fundante del mundo que es en cada caso el mío. Esto es una totalidad de sentido cerrada sobre sí misma, con un movimiento circular y sin novedad, desde cuyo centro proceden los momentos diferenciales. “Lo Mismo devora la temporalidad histórica y termina por ser lo Neutro ‘desde siempre’ (*aídon*)”. La pregunta es, entonces, ¿cómo salir de la trampa de “lo Mismo”? ¿Es posible un movimiento superador que permita pasar del momento monológico al dialógico?

⁷ En 1970 se conmemoraba el segundo centenario del nacimiento de Hegel, con tal motivo se organizaron, durante ese año y los siguientes, diversas actividades. Entre ellas, el estudio de Hegel y los posthegelianos en seminarios destinados a los alumnos de los últimos años de la carrera de Filosofía, como preparación en la investigación, previa a la formulación de la tesis de licenciatura. Dussel tuvo a su cargo la conducción de algunos de tales seminarios.

Así planteada la cuestión, la reflexión heideggeriana resulta también insuficiente, pues si bien en *Ser y tiempo* busca ir más allá del horizonte ontológico del mundo, en última instancia para el autor de *Gelassenheit*, “el ser y el ente, como diferentes, se abren ‘desde lo Mismo’” (*Id.*, p. 101). Pero, se pregunta el filósofo mendocino “¿no será posible establecer una dialéctica nueva, no ya monológica sino dialógica, entre ‘lo mismo’ y ‘lo otro’ (como algo o como alguien, y en este último caso como ‘el Otro’)?” (*ibid.*, 102). No se trata de algo totalmente nuevo, ya que dicha dialéctica ya fue pensada explícitamente por los presocráticos. Lo que ha pasado desapercibido –dice nuestro autor– es que dicha dialéctica puede seguir una doble vía: “lo otro en lo Mismo como di-ferencia; el Otro ante lo Mismo, como dis-tinto”.

Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La di-ferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que lo dis-tinto [...] indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende. [...] “Lo Mismo” y “el Otro” distintos pueden, por su parte, en el curso paralelo (diverso) advertirse como sí mismos, y retrayéndose sobre sí, alejarse o huir del Otro (*a-versio*), o, por el contrario, cambiarse, trans-ducirse o converger hacia el Otro, en la solidaridad o circularidad abierta del movimiento del diálogo (*cum* o *circum-versio*). (*Ibid.*, p. 102).

Una revisión de la tradición filosófica occidental, desde la Antigüedad griega hasta la modernidad, muestra que efectivamente ha prevalecido el pensamiento de la mismidad.⁸ Con la sola excepción, tal vez, de Agustín, quien en su doctrina del mal como *aversio ad Deum*, considera al

⁸ Cabe tener en cuenta que en los Seminarios de Investigación a los que aludimos en nota anterior, Dussel profundizó, junto a los estudiantes, sobre la cuestión de la Alteridad en el filósofos clásicos como Platón, Agustín y Hegel, ahondó en La dialéctica hegeliana; exploró las críticas de los poshe-

Otro (Dios creador) como fuera de toda Totalidad. Incluso para Hegel el re-conocimiento consiste en la conciliación de las conciencias enfrentadas como momentos de un único movimiento de la autoconciencia. De modo que los opuestos hegelianos nunca pueden abrirse a lo realmente nuevo. Hegel piensa sintéticamente la Totalidad. Los poshegelianos, por su parte, buscarán evadirse de la Totalidad hacia la Alteridad, sin lograrlo cabalmente, hasta Heidegger inclusive. Herbert Marcuse, sin embargo, denuncia la irracionalidad de la sociedad industrial avanzada como Totalidad. No solo porque ha eliminado la oposición, sino porque ha orquestado formas sutiles de control que impiden que la oposición pueda alguna vez presentarse. Todo lo cual se traduce culturalmente en “el aquietamiento del discurso”, que es negación de la crítica y del pensamiento. Dado que “lo Mismo” defiende su pretensión de ser Totalidad, instaura la guerra como modo permanente contra la subversión del Otro, que como tal pone en cuestión la legitimidad de tal Totalidad.

En síntesis, Dussel enfrenta las categorías de Totalidad y Alteridad, de modo que

Si la totalidad mundana en su último horizonte: el ser, es ontológico, se trata ahora de algo que se encuentra más allá de lo ontológico (la *fysis* griega), y por ello podría denominarse: lo *meta*-físico, lo *trans*-ontológico; ‘el Otro’ como lo *más allá*, siempre *exterior* de ‘lo Mismo’. (*Id.*, p. 119).

Se trata de una relación cara-a-cara, yo-otro. Es diferente de la inmediatez del saber absoluto hegeliano, en la medida que su característica es la negatividad de dos exterioridades que se tocan. Es, en este sentido, una exterioridad meta-física o ética, en que se experimenta la mutua exposición del rostro de una persona ante otra, ambas

gelianos, entre ellos Schelling, Kierkegaard, Feurbach y Marx; indagó en la teoría crítica de los frankfurtianos; etc.

libres, autónomas, cuya pro-vocación escapa a la comprensión de cada quien. “En la oposición del cara-a-cara brilla la racionalidad primera, el primer inteligible, la primera significación, es el infinito de la inteligencia que se presenta (es decir que me habla) en el rostro” (Levinas, 1961, p. 183, citado por Dussel, 1973, p. 120).

Así pues, el horizonte ontológico del mundo es abierto desde la exterioridad, de modo que se diferencia la relación ética o metafísica de un ser humano frente a otro, de la relación óntica u ontológica (económica, mundana) entre hombre y cosa. En el primer caso, se trata de ‘el Otro’ distinto, al que no puedo atribuir previamente una identidad, que con-verge en el *encuentro*, desde donde se abre el mundo. Sin embargo, en esta relación se corre un riesgo, el de la cosificación del Otro como mero medio de un proyecto totalitario, anulando el misterio incomprensible de lo distinto. En el cara-a-cara, se trata de otra posición del ser, no como lo que está ante la vista fundado en la totalidad, sino como lo oído que procede desde la exterioridad, más allá de la totalidad ontológica. Se trata de “una relación irrespectiva que supera el hacer y el comprender, para abrírnos a un nuevo tipo de actualidad: la creación [...] como la *praxis* analéctica del Otro, autónomo y libre, [...] aportando [...] lo nuevo” (*ibid.*, 125)

La ontología heideggeriana de la Totalidad se funda en el proyecto ad-viniente como com-prensión del ser. La ética de la Alteridad se abre ahora, por sobre el pro-yecto de la totalidad mundana, hacia el Otro: el Yo personal de abre al Otro, el Nosotros histórico a los Otros, y el Nosotros definitivo como humanidad al Otro absoluto, al infinito [...]. En la Totalidad sólo hay monólogo de “lo Mismo”; en la Alteridad hay diálogo entre “el Mismo” y “el Otro”, diálogo histórico, progrediente en la novedad, curso creativo, dis-curso. Ese dis-curso (*correr-a-través-de* la novedad de la Alteridad) es la historia humana; es la vida de cada hombre. (*Id.*, p. 127).

En esta lección, Dussel llegó a presentar la relación cara-a-cara en tres dimensiones: el Otro como rostro sexuado, como rostro de la pedagógica y como rostro político. Cada una de ellas fue motivo de amplios desarrollos en los tres últimos volúmenes de la ética de la liberación latinoamericana. Pero estos ya fueron escritos en el exilio y publicados fuera de la Argentina.

En síntesis, hemos intentado reconstruir, con ayuda de la memoria⁹ y de textos escritos por Enrique Dussel, entre 1968 y 1975, las lecciones de ética dictadas en Mendoza, en la Facultad de Filosofía y Letra de la Universidad Nacional de Cuyo. Hemos apreciado que en el curso de esas lecciones se operan dos giros, de diferente intensidad e importancia teórica para sus futuras producciones: en primer lugar, el paso de una fase de-structiva de la historia de la ética a una con-structiva. El mayor peso de-structivo se endereza contra las elaboraciones éticas de la modernidad, desde Kant hasta las éticas de valores del siglo XX. El momento con-structivo recupera críticamente elementos de la tradición –Aristóteles, Tomás de Aquino– junto a criterios metodológicos y categorías procedentes de la hermenéutica fenomenológica y existencialista –Ricoeur y Heidegger– a fin de reencausar una ética ontológica, que, además, permitiera abrir espacio para la producción latinoamericana. En segundo lugar, el giro de la ética ontológica de lo Mismo a una ética de la Alteridad, giro mediado, entre otras cosas, por la lectura de Emmanuel Levinas y por el persistente y creciente interés de llevar adelante una reflexión contextualizada desde América Latina. La ética de la liberación latinoamericana que pergeña Dussel mientras dicta sus lecciones en Mendoza con renovada base teórica y estructura categorial, no deja, sin embargo de plantearse en perspectiva ontológica.

⁹ Tuvimos ocasión de tomar los cursos de ética dictados por Dussel siendo estudiantes de la carrera de Filosofía en la UNCuyo, entre 1970 y 1974.

Colofón

Los libros publicados por Dussel hasta 1975, la mayoría de los cuales resultaron de su curso de Ética y de los Seminarios dictados en la Universidad Nacional de Cuyo, desaparecieron de los anaqueles de las bibliotecas con la intervención de la Universidad, a partir de 1976. Intervención realizada siguiendo el nefasto plan de depuración ideológica de las universidades argentinas, iniciado por Ivanissevich desde el '74, antes aún del golpe de Estado. También desaparecieron de la bibliografía los cursos de Ética durante todo el lapso del “proceso cívico-militar”. No fue sino hasta la apertura democrática y la normalización de las universidades, en torno a 1986, que volvieron a ser citados en las bibliografías –junto a otros filósofos como Arturo Andrés Roig y Franz Hinkelammert– y estudiados en los cursos de ética, mas no en la Facultad de Filosofía y Letras, sino en la cátedra Ética Social y Profesional¹⁰ de la Carrera de Trabajo Social en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. La lectura de los textos dusselianos se incorporaron lentamente en programas de las cátedras de la carrera de Filosofía de la UNCuyo. Fue el caso de Historia del pensamiento Argentino, Filosofía Latinoamericana y Antropología Filosófica.

Enrique Dussel visitó la provincia de Mendoza en varias ocasiones, aunque nunca fue reincorporado en su cargo. Durante esas visitas, muchas de ellas ocurridas al margen de la actividad universitaria, en reuniones de amigos y de exestudiantes, tuvimos oportunidad de conocer diferentes rumbos transitados por sus elaboraciones filosóficas. Pero vale la ocasión para mencionar dos eventos propiciados en el marco de la Universidad: el primero de ellos fue la reunión convocada con el título de “Conversaciones con Filósofos Mendocinos”, que tuvo lugar entre el 22 y el 25 de agosto de 2006, en la que fue posible reunir a

¹⁰ La cátedra de Ética Social y Profesional tuvo como Profesoras Titular y Asociada efectivas a Dra. Norma Fóscolo y a quien suscribe, desde 1986.

los profesores de filosofía que habían sido expulsados por la intervención militar: Carlos Bernardo Bazán, Arturo Roig, Oward Ferrari, Horacio Cerutti Guldberg, Víctor Martín y Enrique Dussel. En ese evento, la conferencia dictada por este último versó sobre “Filosofía y política de la liberación: ayer y hoy”.¹¹ El segundo acontecimiento es reciente, se trata del otorgamiento de la distinción del Doctorado *honoris causa*, por iniciativa de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Uncuyo, que se hizo efectiva el 16 de noviembre de 2018.

Bibliografía

- Arpini, A. M. (2010). “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, en *SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana*, n.º 6, año 6, Lima, Universidad Científica del Sur, pp. 125-150. Disponible en: <https://bit.ly/3j6DByt>.
- Arpini, A. M. (2019). “Mujer y filosofía en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación (1969-1979). La *Revista de filosofía latinoamericana*”, en: *Estudios de Filosofía práctica e historia de las ideas*, vol. 21. Disponible en: <https://bit.ly/2G9uPRB>.
- Buber, M. (1962). *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg, Schneider.
- Dussel, E. (1972). *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Mendoza, Ser y tiempo.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. I. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Dussel, E. (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (2006). “Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional”, en: *Filosofía de la cultura y la liberación*,

¹¹ La conferencia está disponible en: <https://bit.ly/308Jd3E>.

- México D. F., Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 91-140.
- Dussel, E. (2018). *En busca del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Fals Borda, O. (1973). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México, Nuestro Tiempo.
- González, M. (2018). “Enrique Dussel: La ‘eclosión reflexiva’ en torno a 1964. El pensador cristiano latinoamericano en la encrucijada”, en: *Cuadernos del CEL*, volumen III, n.º 6, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNSAM, pp. 90-139. Disponible en: <https://bit.ly/334fydI>.
- González, M. y Maddoni, L. (2018). “Filosofía de la liberación en su ‘polo argentino’. Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975”, en: *Cuadernos del CEL*, volumen III, n.º 5, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNSAM, pp. 72-109. Disponible en: <https://bit.ly/2RYB39J>.
- Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*, Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tuleda, Barcelona, Ediciones del Serbal, pp. 183-200.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial.
- Lévinas, E. (1987 [1961]). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducción de Daniel Guillot. Salamanca, Sígueme.
- Ricoeur, P. (2015 [1955]). *Historia y verdad*, Traducción de Vera Waskman. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI.
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI.

A priori histórico / A priori antropológico¹

Notas para un diálogo posible entre Michel Foucault y Arturo Andrés Roig

En 1969 se publica *La arqueología del saber* de Michel Foucault. Allí se afirma que “en el análisis de las ideas y del saber se ha prestado una atención cada vez mayor a los juegos de la diferencia” (Foucault, 2010, p. 15). En discusión con la tradición historiográfica francesa –y europea en general–, el autor sostiene que los discursos comunican por la forma de su positividad, en la medida que esta define el campo en el que pueden desplegarse identidades formales, continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, juegos polémicos, desempeñando el papel de un *a priori histórico*.

Poco tiempo después, refiriéndose a la historia de las ideas latinoamericanas y en discusión con el historicismo circunstancialista predominante en el campo disciplinar, Arturo Roig señala la necesidad de evitar el formalismo y el ontologismo, en cuanto ellos desconocen la historicidad del hombre. Esto conlleva no pocas dificultades epistemológicas y metodológicas, que pueden superarse en la medida que se asume que el comienzo del filosofar está dado por la facticidad de una situación existencial captada desde lo que denomina un cierto *a priori histórico* (Roig, 1976, p. 137).

Nos interesa explorar las diferencias tras la coincidencia terminológica, que entendemos no es casualidad. Procuramos mostrar que mientras para el filósofo francés

¹ Una versión en lengua francesa de este trabajo se publicó en *Cahiers Critiques de Philosophie*, n°22, éditions Hermann, Paris, septembre 2019.

dicho *a priori* es el artificio que hace viable campos de saber y los organiza, es decir que refiere el conjunto de reglas que posibilitan la emergencia de ciertos enunciados y organizan las prácticas discursivas; para Roig, la *a priori* es puesta desde la experiencia histórica de un sujeto empírico. En este sentido define el *a priori histórico* como estructura epocal en que la subjetividad juega de manera preponderante y cuya *a priori* es puesta a partir de la propia experiencia histórica, la cual conlleva un momento de aposterioridad, generando una tensión dialéctica *a priori / a posteriori* (*ibid.*, p. 138).

Foucault y Roig, cada uno desde su singular situación socio-histórica y en relación con discusiones propias de sendos espacios discursivos, llevan adelante una crítica de las respectivas tradiciones teóricas y metodológicas en el campo de la historia de las ideas, que redundan en importantes transformaciones al interior de dicho campo. Ello hace necesario comenzar por una contextualización de sus respectivas producciones, ya que estas se inscriben en momentos particularmente densos de la filosofía europea y latinoamericana que, no obstante sus diferencias, presentan más de un punto de contacto y hacen posible un diálogo fecundo.

Contextualización histórico-filosófica

En su “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, Alain Badiou introduce la noción de “momentos de la filosofía en el espacio y el tiempo” para referirse a la paradójica situación de una disciplina que sostiene una ambición universal de la razón y al mismo tiempo se manifiesta por momentos enteramente singulares (Badiou, 2005, p. 73). Uno de esos momentos lo ubica el filósofo en Francia en la

segunda mitad del siglo XX, entre J-P. Sartre y G. Deleuze² y lo denomina “Filosofía francesa contemporánea”. Quedan comprendidas en ese lapso las obras de J. Bachelard, M. Merleau-Ponty, C. Lévi-Strauss, L. Althusser, M. Foucault, J. Derrida, J. Lacan y el mismo A. Badiou. Se trata de un “momento filosófico nuevo, creador, singular y al mismo tiempo universal”, que se habría originado a partir de la tensión entre una filosofía de la vida (H. Bergson) y una del concepto (L. Brunschvicg)³, tensión que acusa la herencia cartesiana y plantea la discusión entre vida y concepto, cuerpo e idea, disparando, en definitiva, el interrogante sobre el destino del sujeto, que es a la vez cuerpo viviente y creador de conceptos. Ello habilita una primera caracterización de este momento filosófico como “batalla conceptual alrededor de la cuestión del sujeto” (*ibid.*, p. 76).

En su *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Abelardo Villegas señala que, promediando los 40, es posible identificar dos tendencias: por una parte, quienes piensan que los temas a tratar son los clásicos de la filosofía occidental y su puesta al día; por otra parte, quienes consideran que, sin menoscabo de la filosofía occidental, nuestra filosofía tiene como tema propio, aunque no exclusivo, el acontecer dramático de la realidad latinoamericana (cf. Villegas, 1963, p. 8). Los debates de la época abordan la cuestión de hacer filosofía *en* o *de* América Latina. Esta tensión recorrió buena parte del quehacer filosófico latinoamericano hasta la década de los 70. La búsqueda de autenticidad, en unos casos fue entendida como esfuerzo de pensar genuinamente desde nuestra América los temas de la filosofía universal, y en otros casos se comprendió como reflexión acerca de los problemas de nuestra propia cultura e historia. El contrvertido concepto de “normalización filosófica”, acuñado

² Más específicamente entre 1953, en que se publica *El ser y la nada* de J-P. Sartre, y 1991, en que aparece el texto de G. Deleuze y F. Guattari *¿Qué es filosofía?*

³ Cf. Henry Bergson, *Le pensée et le mouvement* (1934) y Leon Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique* (1912).

por Francisco Romero (1952), recoge la primera interpretación, mientras que la segunda se desarrolla paralelamente hasta dominar la escena a partir del debate plasmado en las obras de Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) y Leopoldo Zea *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969). Podríamos considerar que entre la década de los 40 y la de los 90 –con altos y bajos marcados por el acontecer histórico de nuestros países–⁴, se extiende un “momento de la filosofía latinoamericana contemporánea”, signado por un marcado interés acerca de la revisión y reconstrucción de su propio pasado filosófico. En este marco, prosperaron los estudios de historia de las ideas, realizados desde diversos posicionamientos teóricos, con prevalencia del historicismo en sus primeras expresiones. Arturo Roig (1977) señaló que a diferencia de una historiografía de tipo tradicional, que se ocupa del estudio de los sistemas o corrientes de pensamiento como si estas estuvieran movidas por una especie de dialéctica autónoma –según se ha cultivado la historia de la filosofía en las universidades–, la historia de las ideas latinoamericanas, no es ajena a una cierta intencionalidad surgida de la inquietud por una filosofía de la nacionalidad o de la americanidad hecha desde alguna de sus nacionalidades⁵. Con todas sus

4 El decurso de la filosofía latinoamericana contemporánea presentó discontinuidades estrechamente vinculadas a las condiciones políticas impuestas por las dictaduras y los regímenes represores en diferentes países del continente; sin embargo, ello no implicó un “abandono” del tema, cuyo tratamiento tuvo continuidad afrontando las dificultades del exilio (exterior e interior) (cf. Arpini, 2015 a y b).

5 De ello dan cuenta las obras de Leopoldo Zea, *El positivismo en México* (1943-1944), *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), de Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950), *Batlle y Ordoñez y el positivismo filosófico* (1951), de Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965), de Arturo Andrés Roig, *Los krausistas argentinos* (1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972), *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977). En otros casos se ha dado como una especie de filosofía de la cultura, tal como se anticipa en escritos de José Ingenieros, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina* (1914), y de Alejandro Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (1936); también en el libro de João Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en Brasil* (1957).

variantes, la historia de las ideas se ha construido como una “imprescindible forma de autoconocimiento” (Roig, 1983, p. 153), que busca trascender los marcos nacionales para enfocar la realidad latinoamericana como una forma de saber integrador heredero del mensaje bolivariano. El trabajo realizado durante buena parte del siglo XX por filósofos e historiadores de diversas procedencias nacionales y teóricas, que colocan en el centro de las preocupaciones la más vasta realidad continental, ha permitido caracterizar a la historia de las ideas como un tipo de historiografía en la que el sujeto queda implicado como fundamental objeto de estudio. Los problemas de la originalidad y de la autenticidad de nuestra filosofía suscitaron polémicas que permitieron abrir nuevas posibilidades a la historia de las ideas para avanzar más allá de lo que permitían los marcos teóricos y metodológicos del historicismo y el circunstancialismo, al mismo tiempo que fueron modelando el perfil propio de los planteos filosóficos.⁶

Si miramos en paralelo el momento filosófico francés (entre 1953 y 1991) y los desarrollos de la historia de las ideas latinoamericanas durante el mismo período, es posible señalar algunas coexistencias. El momento francés se caracteriza, según Badiou, por ciertas operaciones intelectuales que revelan un modo propio de hacer filosofía. Una de ellas consiste en la apropiación francesa de la filosofía

donde las ideas son ocasión de alcanzar una caracterización cultural del pueblo brasileiro. En trabajos como los de Francisco Miró-Quesada Cantuarias, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974) y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981) se avanza sobre una caracterización y periodización del discurso filosófico latinoamericano. Tampoco ha faltado una reflexión conectada con la filosofía política, como en el caso de Abelardo Villegas en su libro *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* (1972).

- 6 La terea de llevar adelante una ampliación teórico-metodológica que diera renovado impulso a la historia de las ideas ha sido fecundada por Arturo Andrés Roig y plasmada en obras como *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano* (1984), *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (1993), entre otras.

alemana, en busca de una nueva relación entre concepto y existencia. Nos interesa en particular mencionar la apropiación de Nietzsche por Foucault en relación al tema de la genealogía (Foucault, 1971), ya que, en forma paralela, entre los filósofos latinoamericanos, especialmente en Roig, se produce una apropiación de Nietzsche –también de Marx y Freud– para poner en la discusión la cuestión de las mediaciones y el ejercicio de la sospecha (Roig, 1973). Igualmente, mientras entre los franceses se opera la búsqueda de modelos de creación y transformación en el campo científico, que permitió un acercamiento progresivo de la ciencia a la actividad artística y un abandono de la impronta del positivismo; entre los latinoamericanos se produce una búsqueda de alternativas al positivismo, y en general a la filosofía de la modernidad, que entre otras cosas favoreció el rescate de la narrativa y de la simbólica, la cual tuvo en la figura de Calibán⁷ un referente destacado. Una tercera operación consistió en el compromiso de la filosofía con la actividad política, que redundó, según Badiou, en la modificación de la relación entre teoría y acción. En el caso latinoamericano, dicho compromiso se expresó como trabajo crítico que permitió dar el paso desde una teoría de la libertad hacia una praxis de liberación⁸. Por último, el deseo de transformación de las formas artísticas, culturales y sociales se revirtió en el ámbito de la filosofía francesa sobre las costumbres, los estilos de vida, las formas vitales, y abrió la filosofía a las expresiones de la cotidianidad. De manera análoga, en la filosofía latinoamericana se advierte una valoración de la vida cotidiana y del tiempo de la cotidianidad, asociada

⁷ Cf. Fernández Retamar, Roberto (1984), *Calibán. Apuntes sobre la cultura de Nuestra América*, Buenos Aires, La Pléyade; Fernández Retamar, Roberto (2004), *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO; Gómez Arredondo, David (2014), *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde Nuestra América*, Bogotá, Desde abajo.

⁸ Acerca del surgimiento a fines de los 60 de la Filosofía latinoamericana de la liberación, ver nuestro trabajo “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, en: *SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana*, N.º 6, año 6, Lima, 2010 (125-149).

a los modos de valoración de lo cotidiano a través de la narrativa. Ello permitió reconocer formas discursivas de integración, pero también de ruptura y de emergencia de nuevas posibilidades, a través del estudio de la función utópica (cf. Roig, 1984 y 1987).

Al mismo tiempo que se produce el auge de la narrativa latinoamericana de los años 60 y 70⁹, en el campo de la filosofía se abre paso un replanteo sobre el lenguaje filosófico. Se vio la necesidad de ir más allá de la creación de nuevos conceptos, e imaginar la cuestión de la forma propia de la filosofía, trazando una singular relación entre filosofía y otras formas literarias como el ensayo, la crónica, el discurso político, la narrativa popular, el cuento, la novela, los epistolarios: todos ellos susceptibles de ser leídos filosóficamente. Se hizo evidente un capítulo de la historia de las ideas que ponía en relación a la filosofía y sus formas de expresión, cuyos antecedentes pudieron rastrearse en la cuestión de la sintaxis (v. gr. Simón Rodríguez) y en formas ensayísticas y literarias variadas (v. gr. Juan B. Alberdi, Domingo F. Sarmiento, José Martí, Eugenio M. de Hostos, entre otros). Se suscitó, entonces, la cuestión de la delimitación del corpus filosófico latinoamericano, a contrapelo del instalado en la filosofía académica de acuerdo con la tradición europeo-occidental.

El debate con el psicoanálisis es otro de los rasgos señalados por Badiu como característico del momento filosófico francés, el cual no hace más que revelar que la cuestión del sujeto es más amplia que la cuestión de la conciencia, cuya crítica forma parte del ejercicio de la sospecha. Para los franceses, la cuestión es acerca de cómo la existencia puede sostener conceptos, cómo algo puede ser creado a partir de un cuerpo. Entre los latinoamericanos, la cuestión

⁹ Nos referimos al *boom* de la literatura latinoamericana: v. gr. Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad* (1967), Julio Cortázar, *Rayuela* (1963), Carlos Fuentes, *La muerte de Artemio Cruz* (1962), Mario Vargas Llosa, *La ciudad y los perros* (1962), anteceditos por Alejo Carpentier, *El reino de este mundo* (1949), *Los pasos perdidos* (1953), y João Guimarães Rosa, *Gran Sertón: Veredas* (1956).

es complementada por interrogantes que modificaban la formulación del problema: no solo cómo dar existencia a conceptos, sino ¿cómo sostener en la existencia a un cuerpo –el mío, el tuyo, el de nosotros, nuestra clase, nuestra comunidad– en condiciones sociales y políticas de dependencia, subalternidad y/o colonialidad?

Un momento filosófico puede definirse, como lo hace Badiou, como “un programa de pensamiento”, en el que diferentes filósofos participan de maneras muy variadas, pero convergentes en torno a ciertas cuestiones que lo caracterizan. En el caso de la filosofía francesa contemporánea, estas cuestiones son: terminar con la oposición entre concepto y existencia, hacer que la filosofía circule en la vida, abandonar la oposición entre razón teórica y razón práctica, situar a la filosofía en la escena política, retomar la cuestión del sujeto abandonando el modelo reflexivo de la conciencia, crear un nuevo estilo de exposición filosófica rivalizando con la literatura. En definitiva, hacer de la filosofía una escritura activa, del filósofo un escritor combativo, artista del sujeto, enamorado de la creación, un “aventurero del concepto”, es decir alguien que prefiere “el camino al conocimiento del objetivo, la acción o la intervención filosófica a la meditación y a la sabiduría” (Badiou, 2005, p. 83).

El momento filosófico latinoamericano, por su parte, tuvo una de sus manifestaciones de mayor densidad teórico-discursiva en los debates que se dieron a propósito del surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación, primero en la Argentina, en las Jornadas Académicas de San Miguel (entre 1970 y 1975) y en el II Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, Argentina, 1971), luego en Morelia, México (1975), y pronto en los principales centros de producción filosófica del continente (cf. Cerutti G., 1983; Arpini, 2010). El problema que concitó mayores desarrollos y discusiones giró en torno al concepto mismo de “filosofía” y la necesidad de fundar un nuevo filosofar, entendido como “función filosófica”, es decir como una práctica

específica en un contexto histórico y social específico, que incluyera la mediación de la política en tensión dialéctica con las otras prácticas sociales. Semejante recorte espacio-temporal colisionaba con la concepción incuestionada acerca de la universalidad inherente al saber filosófico.

Innegable en sí misma –aclaraba Arturo Ardao– dicha universalidad, su correcta interpretación no solo no excluye, sino que necesariamente incluye la diversidad espacio-temporal. En el caso de la filosofía, la relación entre lo particular y lo universal que todo concepto implica, no es ya análoga, sino en el fondo, la misma que la del concepto de humanidad. Se aplique este a los individuos o a las comunidades, resultará siempre mera abstracción, despojado que sea de su encarnación histórica. No ocurre cosa distinta con la filosofía, desde luego producto, pero sobre todo asunción de la historicidad humana (Ardao, 1975, p. 183).

Tal como se entendió entonces, el hacer filosófico comprende tanto un momento crítico de la ideología –quiebra de la pretendida pureza de la conciencia–, como uno de praxis liberadora. Este último fue caracterizado como proceso real y objetivo que, en su estructuración histórica, deviene el verdadero *sub-jectum* de la filosofía. Esta práctica filosófica de liberación se afirmó como sustantivamente latinoamericana, por cuanto testificaba la propia diferencia y alteridad en la búsqueda de la universalidad. Para llevar adelante esa tarea, se reclamaba toda tradición humana como disponible y susceptible de ser críticamente incorporada en orden a la afirmación de lo propio, desde un ámbito antropológico superador de la escisión teoría-praxis. La filosofía resulta concebida, entonces, como una práctica de criticidad permanente, cuyo punto de partida no es un momento propedéutico, sino que en él se juega la reflexión misma. Las formas no académicas del saber son valoradas como aquellas que necesariamente incluyen el momento de la praxis, determinante del saber mismo.

Los elementos novedosos que uno y otro momento aportaron al quehacer filosófico hicieron necesaria una

revisión de la propia tradición de pensamiento, o dicho mejor, un mirar con otros ojos, un renovar la reja a través de la cual se observa la propia tradición filosófica. Ello implicó un momento epistémico de reordenamiento de los saberes y las prácticas. Foucault y Roig encararon, cada uno desde sus propias coordenadas, esa tarea. Foucault lo planteó en términos de arqueología; Roig, como ampliación metodológica en el campo de la historia de las ideas. En estas condiciones aparecen en sendos discursos el término *a priori* histórico.

Foucault: el lugar del *a priori* histórico en la historia como arqueología

Para Foucault, la historia como lugar de las continuidades ininterrumpidas cobija la soberanía de la conciencia como correlato de la función fundadora del sujeto. Cabe, entonces, sospechar acerca de si el afán de los historiadores por localizar, describir y analizar estructuras, no deja escapar la *historia viva*. En *Arqueología del saber* señala que:

Desde hace décadas la atención de los historiadores se ha fijado preferentemente en los largos períodos, [...] los equilibrios estables, [...] los procesos irreversibles [...]. Ahora bien, casi por la misma época, en esas disciplinas que se llaman historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, del pensamiento [...] la atención se ha desplazado [...] hacia fenómenos de ruptura. [...] [E]l problema no es ya de la tradición y del rastro, sino del recorte y del límite; no es ya el del fundamento que se perpetúa, sino el de las transformaciones que valen como fundación y renovación de las fundaciones. (Foucault, 2010, pp. 11-12).

Se trata, en suma, de “la revisión del valor del *documento*”. Este no es ya para la historia esa materia inerte a través de la cual se reconstruye lo que los hombres han hecho o dicho; se trata ahora de trabajar su tejido interno,

definir unidades, conjuntos, series, relaciones, de las cuales la historia no se separa. Esto tiene varias consecuencias: por una parte, frente a la construcción de series lineales totalizadoras, se impone la individualización de series diferentes, yuxtapuestas, entrecruzadas, solapadas, no lineales. Por otra parte, la discontinuidad aparece al mismo tiempo como operación deliberada del investigador, objeto de su descripción y concepto que el trabajo no cesa de especificar. Es, a la vez, objeto e instrumento que se integra a la práctica del historiador antes que obstáculo por superar. En tercer lugar, no se busca ya el principio único que da sentido de la *historia global*. Esta se borra a favor de una *historia general* como espacio en que es posible el despliegue de una dispersión. Finalmente, la historia nueva encuentra problemas metodológicos: la construcción de un *corpus* coherente de documentos, la determinación del criterio de selección, la definición del nivel de análisis y de los elementos pertinentes para el mismo, la especificación de un método de análisis, la determinación de las relaciones que caracterizan un conjunto.

El objetivo de Foucault consiste en definir un método de análisis histórico liberado de “antropologismo”, mediante un trabajo negativo sobre las nociones de continuidad, tradición, influencia, desarrollo, evolución, mentalidad, espíritu; poniendo en suspenso unidades tales como obra o libro. Introduce el término “formación discursiva” para referirse al límite que define las regularidades de unas prácticas en relación con las cuales son posibles ciertos discursos, es decir, las reglas específicas que le permiten existir como tal. Los textos que pertenecen a una misma formación discursiva, comunican por la forma de positividad de su discurso. “La positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un *a priori histórico*” (*ibid.*, p. 167). Esto es un *a priori*, que es “condición de realidad para unos enunciados” de una historia de cosas efectivamente dichas. El *a priori* da cuenta de los enunciados en su dispersión, de las grietas abiertas por su no coherencia, su encabalgamiento,

su simultaneidad. Se define como el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva, pero esas reglas no se imponen desde el exterior, sino que están comprometidas en aquello mismo que ligan, como un sistema transformable en sí mismo. Frente a los *a priori* formales, lógicos, del tipo kantiano, se trata de una figura empírica, con un volumen complejo, en que se diferencian regiones heterogéneas, en que se despliegan prácticas que no se superponen. Foucault propone llamar *archivo* a estos sistemas de enunciados, que son acontecimientos por una parte, cosas por otra (*ibid.*, p. 169).

No se trata de los textos acumulados o cuidadosamente guardados como documentos del pasado, ni de instituciones que registran y conservan, sino que:

[...] el archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. Pero el archivo es también lo que hace que todas esas cosas dichas no se amontonen indefinidamente en una multitud amorfa, ni se inscriban tampoco en una linealidad sin ruptura, y no desaparezcan al azar sólo de accidentes externos; sino que se agrupen en figuras distintas, se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfumen según regularidades específicas [...] es lo que en la raíz misma del enunciado-acontecimiento, y en el cuerpo en el que se da, define desde el comienzo *el sistema de su enunciabilidad* [...] es lo que define el modo de la actualidad del enunciado-cosa; es el *sistema de su funcionamiento*. (*Ibid.*, p. 170).

Existen múltiples discursos de muy variada duración o vigencia, no todos tienen la misma relevancia para el archivista. La tarea de este consiste precisamente en diferenciar, separar, seleccionar. Entre la mirada del tradicionalista, que releva todos los detalles sin diferenciar, y el olvido –que en última instancia son lo mismo ya que en ambos casos se rehúye la diferencia–; entre uno y otro, decimos, disponer de un archivo permite hacer visibles las reglas que

organizan ciertas prácticas discursivas y sus variaciones. El archivo es *el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados*” (*ibid.*, p. 171). El archivo no es descriptible en su totalidad, ya que él posibilita el modo de aparición de lo que podemos decir.

Arqueología es la palabra que utiliza Foucault para “designar el tema general de una descripción que interroga lo ya dicho en el plano de la existencia”, es decir, de aquellos discursos posibles en relación con un sistema general de archivo. “La arqueología describe los discursos como prácticas específicas en el elemento del archivo” (*Ibid.*, p. 173).

En síntesis, para la mirada arqueológica las nociones de *a priori* histórico y de archivo son solidarias en la medida que hacen posible la emergencia de enunciados y organizan las prácticas discursivas.

Roig: del *a priori* histórico al *a priori* antropológico

Para Roig, en cambio, la noción de *a priori* histórico hace referencia a la facticidad de una situación existencial. Es decir que la *a prioridad* es puesta a partir de la experiencia. En este sentido, define el *a priori* histórico como:

[...] una estructura epocal determinada y determinante en que la conciencia social juega [...] una causalidad preponderante y cuya *a prioridad* es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo, una *a posterioridad* en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación. [...] no sólo integran el *a priori* histórico categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en el que actúan. (Roig, 1976, pp. 137-138).

Se trata para Roig de reconocer la opacidad de la conciencia y de la propia existencia como realidad antropológica contingente, histórica y socialmente conformada, cuya

legitimidad requiere un permanente ejercicio de crítica y autocrítica; realidad antropológica que constituye el punto de partida y de llegada de todo preguntar ontológico. Consecuentemente, Roig propone hablar de “*a priori* antropológico”. Es decir, sin desconocer que existen condiciones socio-históricas que posibilitan ciertas prácticas, entre las que se encuentran las prácticas discursivas, de modo que es posible diferenciar y recortar unos discursos de otros en una época determinada; esto es, sin desconocer la existencia de lo que Foucault denomina *archivo*, Roig llama la atención sobre la dimensión antropológico-axiológica que se juega también, y de manera preponderante, como condición de posibilidad material de la emergencia de ciertas prácticas y discursos en un momento preciso. Así, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), Roig denomina “*a priori* antropológico” al hecho por el cual afirmamos nuestra condición de sujetos históricos, nuestra subjetividad, esto es el acto por el cual nos ponemos a nosotros mismos como valiosos y consideramos valioso el propio conocimiento.

Ya en el Siglo de las Luces, Kant había planteado la necesidad de los *a priori* del conocimiento, tanto a nivel de la sensibilidad (espacio y tiempo) y el entendimiento (categorías), como en el ámbito de las ideas puras de la razón. Para el filósofo de Königsberg, tales *a priori* eran puestos por un sujeto trascendental como condiciones de posibilidad del conocimiento. Desde esta perspectiva, la operación de conocer exige la presencia de un sujeto racional, lógico, en el marco de criterios de identidad y universalidad, previo a cualquier experiencia histórica de autoconstitución. Para Roig, en cambio, no se trata exclusiva ni primariamente de un acto de conocer, sino que involucra lo axiológico y lo volitivo –el valorar y el querer– y más aún, el impulso conativo del cuidado de sí, que caracteriza, siguiendo a Spinoza, como necesidad de permanecer en el ser. Así, el *a priori* antropológico es principio constructivo de la subjetividad, en cuanto devenir sujetos históricos, y de la subjetividad, en tanto capacidad de auto-referencia y auto-reconocimiento

del sujeto que se comprende a sí mismo como conciencia moral. Esta comprensión de la subjetividad, que se constituye a partir de las contradicciones de las relaciones sociales, permite la superación de los dualismos propios de la filosofía de la conciencia, entre sujeto y objeto, cuerpo y espíritu, ser y deber ser, esencia y existencia, deseo y buena voluntad, particular y universal, femenino y masculino, naturaleza y razón; en fin, subjetividad y objetividad. En palabras de Roig:

Para responder a esta cuestión distinguiremos entre «subjetividad» y «sujetividad», con lo que intentamos destacar la presencia del sujeto en aquella [la subjetividad], como uno de sus aspectos constitutivos esenciales. Y así podemos decir que se trata de un principio por el cual un sujeto refiere a sí mismo sus fenómenos de conciencia y los califica como «míos». El papel central que la «sujetividad» juega en el seno de la «subjetividad», nos da una idea del peso que tienen aquellas valoraciones negativas [...], así como la inevitable presencia de relaciones conflictivas. En efecto, la autorreferencia y el autoconocimiento que ejerce el sujeto, implican, paralelamente, una comprensión de la conciencia no sólo como manifestación íntima de lo psíquico, sino también como «conciencia moral» depositaria, por eso mismo, de ideales y de normas sobre los que, más de una vez, se ha justificado el enfrentamiento contra los defensores de formas opresivas de moralidad. (Roig, 2002, p. 40).

En efecto, el acto de ponernos como sujetos no se resuelve en el ámbito de la razón o de la mera subjetividad –en el sentido de refugio interior ante los rigores de existencia–, sino que es la raíz de toda objetividad, en cuanto experiencia de la propia historicidad en el hacerse y gestarse de los sujetos a partir de la empiricidad –materialidad– de la vida cotidiana. Se trata de una experiencia situada, que tiene lugar en el seno de las contradicciones sociales de una época. Puede constituirse, por tanto, en principio de acción solidaria, alcanzando diversas formas de racionalidad en expresiones discursivas tales como los

relatos, los mitos, las conceptualizaciones, los filosofemas, los discursos, las ideas.

Ahora bien, dado que tal afirmación de subjetividad se encuentra dialécticamente relacionada con la objetividad socio-histórica, no resulta exenta del riesgo de la inautenticidad. De modo que dicha autoafirmación conlleva la posibilidad de constituirnos en sujetos de nuestra historia y, al mismo tiempo, el riesgo de resultar ilegítima, defectiva, alienada, situación que exige el reiterado planteo de la legitimidad del *a priori* antropológico. En otras palabras, la confianza en nosotros mismos requiere una cuota de sospecha acerca de su legitimidad y plenitud, requiere de crítica y autocrítica.

En síntesis

Al promediar el siglo XX se desarrollan, tanto en Francia como en América Latina, sendos programas de pensamiento que, si bien tienen motivaciones y objetivos diferentes, comparten ciertas características que ponen en tela de juicio las nociones de transparencia de la conciencia, universalidad, identidad y continuidad histórica del trabajo filosófico. Si en Francia la tensión entre filosofía de la vida y filosofía del concepto redundaba en el cuestionamiento de la noción de sujeto, en Latinoamérica el problema de la autenticidad y la necesidad de reconstrucción del propio pasado filosófico conducen también al cuestionamiento del sujeto, comprometido como objeto de estudio. El abandono de la modernidad y de los resabios teóricos del positivismo, la focalización en la cuestión de las mediaciones –especialmente del lenguaje–, el acercamiento de la filosofía a la actividad artística y de manera particular a las formas literarias –signado en el caso latinoamericano por el auge de la narrativa–, la incorporación de las expresiones de la cotidianidad y del compromiso político como parte de la

reflexión filosófica, así como la inscripción de la cuestión de la utopía como asunto de dicha reflexión –de manera acentuada en el caso latinoamericano–, todo ello eclosionó en un replanteo, no solo de la cuestión del canon filosófico, más aún en la necesidad epistemológica de reordenamiento de los saberes y las prácticas historiográficas, en la medida que dejaron de ser obvias las formas de conocimiento vigentes en el campo de la historia de la filosofía, de las ideas, de las mentalidades, etc.

Michel Foucault y Arturo Andrés Roig se cuentan entre quienes impulsaron dicha renovación en Francia y América Latina respectivamente. La *arqueología* es propuesta por el primero como método de análisis histórico “liberado de antropologismo”, lo que supone un desplazamiento del foco desde el sujeto hacia las prácticas discursivas. En este marco, la noción de *a priori histórico* designa la condición de realidad de ciertos acontecimientos del lenguaje en relación con el sistema de enunciados posibles, esto es el *archivo* o ley de lo que puede ser dicho en un momento determinado. La propuesta de Roig apunta a una *ampliación metodológica* que compromete también el desplazamiento del análisis desde la conciencia hacia el discurso, pero sin renunciar a la experiencia histórica del sujeto, entendido como realidad social. En tales condiciones, la noción de *a priori antropológico* refiere la constitución de subjetividad, a partir de contradicciones socio-históricas, mediante acciones de autoconocimiento y autovaloración que pueden –o no– ser legítimas, o bien están expuestas a perder legitimidad en un momento posterior, lo que requiere una actitud de permanente crítica y autocritica del propio quehacer filosófico e historiográfico.

Es decir que la *a prioridad* –del *a priori antropológico*– refiere la experiencia vital de un sujeto empírico que interactúa en el marco de una estructura epocal compleja; la cual, además del conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva –Foucault–, está constituida por estructuras axiológicas, socio-económicas, políticas

–Roig–, condicionantes de una forma de vida, pero también de las posibilidades de emergencia histórica. Esto es, la posibilidad de presionar sobre los límites de lo dado –códigos, estructuras– provocando eventos transformadores.

Bibliografía

- Ardao, A. (1975). “Función actual de la filosofía en Latinoamérica”, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Buenos Aires, tomo 1, n.º 2, pp. 183-190.
- Arpini, A. M. (2003). *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericana*. Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.
- Arpini, A. M. (2010). “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, en: *SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana*, n.º 6, año 6, Lima, pp.125-149.
- Arpini, A. M. (2017). “Hecho en el exilio: Etapas en el proceso de ampliación metodológica propuesto por Arturo Andrés Roig”, en: Arpini, A. M. (comp.), *Fragmentos y episodios: expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, Mendoza, Publicaciones de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Qellqasqa, pp. 339-357.
- Arpini, A. M. (2018). “El exilio filosófico de los ‘70 en Argentina. Ejercicio crítico y resistencia”, en: Ávila, Ma y Rojas, B. (comps.), *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2018, pp. 51-75.
- Badiou, A. (2005). “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, en: Abensour, Miguel, Badiou, Alain y otros, *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Buenos Aires, Colihue, pp. 71-83.

- Cerutti Guldberg, H. (1983). *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, México D. F., Fondo de Cultura Económica. [Segunda edición: 1992, tercera edición: 2006].
- Foucault, M. (1971). "Nietzsche, La Genealogie, L'Histoire", en: *Hommenage a Jean Hyppolite*, París, PUF.
- Foucault, M. (2010). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI. 2.a edición, 1.a reimpresión. (Título original *L'archéologie du savoir*, París, Galimard, 1969).
- Foucault, M. (2007). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI (Ediciones Argentinas). (Título original: *Les mots e les choses, une archéologie des sciences humaines*, París, Galimard, 1966).
- Roig, A. A. (1973). "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías", en: Ardiles, O y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, pp. 217-244.
- Roig, A. A. (1976). "Función actual de la filosofía en América Latina", en: VV. AA., *La filosofía actual en América Latina*, México D. F., Grijalbo, pp. 135-152.
- Roig, A. A. (1977). "De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación", en: *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, n.º 10, México D. F., UNAM, pp. 45-72.
- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. A. (1983). "La Historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales", en: *Revista de Historia de las ideas*, n.º 4, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, pp.151-166.
- Roig, A. A. (1984). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Cuadernos de Chasqui, n.º 4.
- Roig, A. A. (1987). *La utopía en el Ecuador*. Quito, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano.

- ROIG, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza, Ediunc.
- Villegas, A. (1963). *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*. Buenos Aires, Eudeba.

Procedencia de los textos¹

1. Alternativas teóricas para el abordaje de nuestra América. En: Piovani, Juan, Azucena Reyes, Ezequiel Potaschner (Editores), *La investigación social y su práctica. Aportes latinoamericanos a los debates metodológicos de las Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Teseo-CLACSO, 2018, pp. 24-36. ISBN: 9789877231755.
2. Ética social. En: Salas Astraín, Ricardo (Coordinador Académico), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Vol. I, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez, 2005. (327 a 339). ISBN: 956-7947-32-5.
3. De la norma a la acción y de la acción a la norma. Una reflexión desde la Ética Aplicada a propósito de la praxis profesional del Trabajo Social. En: Norma Fóscolo (Compiladora), Adriana Arpini, Ricardo Rubio, *Desafíos éticos del trabajo social latinoamericano. Paradigmas, necesidades, valores, derechos*. Buenos Aires, Espacio, 2007, (221 – 238). ISBN: 950-802-254-X.
4. Para una fundamentación de la Bioética de Intervención. Aportes desde la ética de la liberación latinoamericana. *Revista Bioética / UNESCO*, Año 7, vol. 1, n.º 13, enero-junio de 2016, Revista de la Red latinoamericana y del Caribe de Bioética / UNESCO, pp. 12-23, ISSN 2077-9445. URL: <https://bit.ly/3j7iFam>.
5. Justicia, Diversidad, Reconocimiento. En: *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*. Año XI, n.º 1, Río

¹ Todos los textos han sido corregidos y parcialmente modificados a los efectos de la presente publicación, excepto aquellos que se consignan como inéditos.

- Cuarto, Ediciones del ICALE, 2009, pp. 71-94, ISSN 1514-6049.
6. Reconocimiento, Memoria, Justicia. Inédito.
 7. Historia de las ideas de nuestra América. Genealogía de una disciplina: de José Gaos a Arturo Roig. en: Caba, Sergio y García, Gonzalo, *Observaciones Latinoamericanas II*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2016, pp. 39-68. ISBN: 978-956-260-769-8.
 8. Política y sociedad en el pensamiento caribeño del siglo XIX. Tres escenarios. en: *Encuentros Latinoamericanos. "Pensamiento, Sociedad y Democracia"*, vol. VI, n.º 2, Montevideo, Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos Prof. Lucía Sala, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, 2012. ISSN: 1688-437x.
 9. El "antillanismo" como ideal emancipatorio y de integración. En: *Algarrobo-MEL*. Revista de la Maestría en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo. Vol. 3, n.º 3, 2014. ISSN on line: 2344-9179. <https://bit.ly/2S0y9RF>.
 10. Otra concepción de la historia. Las posiciones críticas de R. E. Betances y J-A. Firmin. En: *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, n.º 65 (2017/2), Revista del Centro de Investigaciones sobre América Latina y El Caribe, UNAM, pp. 171-194. ISSN: 2448-6914. URL: <https://bit.ly/333eyGL>.
 11. América Latina / Nuestra América. El quehacer filosófico entre nosotros. En: *Letras*. Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM, Lima, Perú, vol. 84, n.º 119, enero-diciembre de 2013, (pp. 143-172), ISSN: 0378-4878, ISSN on line: 2071-5052. <https://bit.ly/3kSRfFE>.
 12. Ideas en la primera mitad del siglo XX. Del positivismo a la filosofía de la liberación. En: Fornet-Betancourt, Raúl y Carlos Beorlegui (eds.), *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Comares, 2014, pp. 115-136, ISSN: 9-788490-452240.

13. Apuestas epistemológicas y metodológicas críticas en los debates de la filosofía latinoamericana de la liberación. En: *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 3, n.º 9, 2018, Quito, pp. 117-131. ISSN: 2477-9083 URL: <https://bit.ly/2G9trhS>.
14. El exilio filosófico de los 70 en Argentina. Ejercicio crítico y resistencia. Publicación parcial en: Mariela Ávila y Braulio Rojas (comps.), *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad católica Silva Henríquez, 2018, pp. 51-75. ISBN: 978-956-341-078-5.
15. La experiencia filosófica como necesidad, expectativa y heroísmo. Diálogos posibles entre Ignacio Ellacuría, Arturo Roig y Humberto Giannini. Inédito.
16. Mujer y filosofía en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación (1969-1979). La revista de filosofía latinoamericana. En: *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las ideas*, vol. 21 (2019), Mendoza, Grupo de Filosofía práctica e Historia de las ideas, INCIHUSA, CONICET, pp. 1-34, ISBN: 1851-9490. URL: <https://bit.ly/2G1Mrzc>.
17. Función del intelectual y del ejercicio filosófico en escritos de Enrique Dussel previos al exilio. (1964-1975). En: José Gandarilla y Mabel Moraña (Coordinadores), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico: ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*. Coyoacan CDMX, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2018, pp. 25-38. ISBN: 978-607-30-1073-3.
18. Enrique Dussel, sus lecciones de ética en Mendoza (1968-1975). Inédito.
19. *A priori* histórico / *a priori* antropológico. Notas para un diálogo posible entre Michel Foucault y Arturo Andrés Roig. Una versión en lengua francesa de este trabajo se publicó en *Cahiers Critiques de Philosophie*, n.º 22, éditions Hermann, Paris, septembre 2019.

