

XIII Jornadas de pensamiento filosófico
Evolución de las ideas filosóficas: 1980-2005

XIII Jornadas de pensamiento filosófico argentino : evolución de las ideas filosóficas 1980- 2005 / coordinado por Celina A. Lértora Mendoza. - 1a ed. - Buenos Aires : FEPAl, 2007.
286 p. ; 21x16 cm.

ISBN 978-950-9262-39-3

1. Pensamiento Filosófico. I. Lértora Mendoza, Celina A., coord.
CDD 101

Fecha de catalogación: 21/06/2007

*Apoyo académico
al Programa Filosofía Argentina e Iberoamericana
Escuela de Filosofía - Universidad del Salvador*

c) 2007 Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923

F.E.P.A.I.

Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano

Marcelo T. de Alvear 1640, 1º E - Buenos Aires

E. Mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

ISBN SBN 978-950-9262-39-3

FUNDACIÓN PARA EL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO
ARGENTINO E IBEROAMERICANO - FEPAI

**XIII Jornadas de pensamiento filosófico
Homenaje a Carlos Alemián**

Evolución de las ideas filosóficas: 1980-2005

Buenos Aires, 4 y 5 de mayo de 2007

Coordinación

Celina A. Lértora Mendoza

Comité Científico

*Mauricio Langón
Carlos Pérez Zavala
Ana Zagari*

Ediciones F.E.P.A.I.

PRESENTACIÓN

UN HOMENAJE A CARLOS ALEMIÁN

1.

Carlos Alemián fue el coordinador general de estas XIII Jornadas de Pensamiento Filosófico de FEPAI, “Evolución de la ideas filosóficas 1980-2005”, realizadas el 4 y 5 de mayo de 2007. Hace algunos años que convivía con una seria enfermedad y peleaba contra ella -no digamos que sin desmayos- para continuar regalándonos esa amistad franca y siempre atenta a las mínimas necesidades de los demás, que hacía olvidar fácilmente el esfuerzo cada vez más duro que tenía que realizar para seguir dándonos los productos de su fecundo trabajo crítico, creativo y docente y organizando diversas actividades entre las que destacan estas Jornadas que bianualmente realiza FEPAI. La enfermedad de Carlos se agravó algunos días antes de la realización del encuentro que había estado preparando. Su ausencia, que fue el triste fondo de las actividades, se hizo más dolorosa cuando Carlos Pérez Zavala leyó el borrador de la ponencia que estaba preparando. Pocos días después, el 23 de mayo, fallecía.

2.

Esta edición es, pues, en homenaje a Carlos Alemián, especialmente en reconocimiento agradecido del afecto, lealtad y dedicación que nos brindó durante más de veinte años. Activo participante de nuestras reuniones, y por su interés en los temas de enseñanza de la filosofía, participó en el proyecto de creación y organización del Instituto de Investigación y Perfeccionamiento Docente de la Fundación, en 1989, del cual fue Director hasta su muerte. Este Instituto estuvo inscripto en la SNEP y posteriormente en DGEGP, y en ese carácter organizó numerosos cursos y talleres para docentes. El último de ellos fue el curso de capacitación docente vinculado a la temática de estas Jornadas de pensamiento filosófico.

En junio de 1992 se incorporó como Secretario del Consejo de Gobierno y Administración de la Fundación, cargo que retenía cuando falleció. Desde él, colaboró en todas las actividades de la entidad, en la organización y funcionamiento de sus aspectos jurídicos, contables, administrativos y académicos. Fue un incansable y decidido apoyo en todos los emprendimientos propuestos por quienes se han acercado a lo largo de todos estos años. Colaboró más especialmente, como es lógico, con el área

de filosofía, su especialidad. Desde su incorporación colaboró en la organización de todas las Jornadas de pensamiento filosófico y organizó en forma exclusiva las dos últimas. Además se ocupaba de leer y observar los trabajos que debían ser publicados en las respectivas Actas. Colaboró también con los Directores del Boletín del Área de Filosofía con trabajos propios, y en todas las demás publicaciones con su apoyo y su oportuno consejo.

Tal vez el emprendimiento que más le satisfizo y sin duda el de mayor envergadura es el Postgrado en Filosofía Argentina e Iberoamericana organizado en conjunto con la Escuela de Filosofía de la Universidad del Salvador, a partir de 2003, puesto que en él pudo concretar la conjunción de los dos aspectos de la reflexión sobre nuestra filosofía: el investigativo y el docente. Para este año estaba trabajando en un proyecto de investigación cuyos resultados se volcarían en un Seminario. Un aspecto de la misma iba a ser adelantado en la comunicación a estas Jornadas, que quedó inconclusa, y otra, en su participación en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía de San Juan, en el Taller “Proyecto humano y pensamiento situado” para el cual ya había preparado el texto base. Por esa razón, tanto esta publicación como el Taller, tienen un profundo sentido de recordación y homenaje

3.

Carlos Alemián nació en Buenos Aires el 19 de septiembre de 1936, en una familia de armenios emigrados a causa del genocidio de 1917. En sus años juveniles fue monaguillo en la Iglesia Apostólica Armenia, donde asistió al primer primado para América latina, Karekin Jachadurian.

Se recibió de profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, UBA en 1968. Realizó estudios de postgrado en la Facultad de su graduación con Ángel Vasallo, Eugenio Pucciarelli y Paul Ricoeur, y con Mario Bunge en la Universidad de Belgrano. También se graduó de periodista en la Escuela Superior de Periodismo del Instituto Grafotécnico, de Buenos Aires (1958), donde ejerció la docencia, de 1974 a 1977.

En la Facultad de Filosofía y Letras fue Ayudante de Trabajos Prácticos de 1968 a 1973, y también Instructor del Curso de Ingreso. Fue luego docente en la Universidad de Morón, de 1969 a 1977, dictando diversas materias; en la Facultad de Ciencias Económicas y en la de Filosofía y Letras, especialmente Gnoseología y Metafísica. En

esta última ocupó los siguientes cargos directivos: Director del Departamento de Filosofía (1973-77); Presidente de la Comisión redactora de planes de estudio de la Facultad (1974), miembro del Consejo Interventor de la Facultad (1974-1975); Vicedecano de la Facultad y Miembro del Consejo Superior de la Universidad (1975-77).

En su carácter de miembro de la Comisión dedicada a modificar los planes de estudio, y por iniciativa propia, propuso y logró introducir las materias Pensamiento Latinoamericano y Formas de la Concepción del Mundo en el plan de la carrera de Filosofía.

En Universidad Católica de La Plata fue profesor entre 1977 y 1986, dictando Metodología de la Investigación y Epistemología en el Ciclo de Doctorado. En la Universidad Católica de Salta ejerció la docencia de 1980 a 1986, también en el Curso de Doctorado, en conjunto con la Universidad Católica de La Plata, como profesor titular de Metodología de la investigación, y en la Facultad de Artes y Ciencias, en el Ciclo de Licenciatura en Psicología, profesor titular de Tesis II.

Su última etapa como docente se cumplió en el Instituto Nacional Superior del Profesorado Dr. J. V. González, donde fue profesor titular de Teoría del Conocimiento de 1980 al 2002 en que se jubiló. Enseñó también otras materias (Gnoseología, Filosofía de la Ciencia, Introducción a la filosofía, Nociones de ética). En 1987 dictó un Seminario para graduados y alumnos avanzados sobre «América latina, situación de nuestro pensamiento». En esta institución fue también Miembro del Consejo Directivo del Instituto (representante de los profesores), en el bienio 1995- 1996 y Director del Departamento de Filosofía, Psicología y Ciencias de la Educación (1996).

Pueden mencionarse además otros cargos docentes: en la Universidad de Belgrano (profesor titular de Metodología de la investigación periodística, 1994-1996), en la Universidad de Palermo (Coordinador del curso anual de Periodismo en 1994). en el Instituto de Educación Superior Alicia Moreau de Justo (profesor de Seminario de Filosofía de la Educación, 1998)

Una de las líneas de su preocupación fue el mejoramiento de la enseñanza superior en general y de la filosofía en particular. Por eso participó en diversos proyectos relativos a la educación. En CEDIPROE presentó un proyecto y preparó el Seminario “Elementos de epistemología para la producción de material educativo” (1992). Fue Director del Instituto de Investigación y Perfeccionamiento Docente de la Fundación FEPAI y en

ese carácter organizó numerosos cursos y talleres para docentes. Además fue miembro de la Comisión Asesora Honoraria Curricular en Filosofía del Ministerio de Cultura y Educación (1992) y autor de un anteproyecto de reforma de la enseñanza de la filosofía en el nivel medio. Para el Instituto Joaquín V. González redactó diversos proyectos: proyecto de Unidad Interdepartamental de Investigación (UIDI), con cuya aprobación se instituyó la investigación en esa casa de estudios (1996); coautor del Proyecto Alternativo, de transformación de los estudios de Profesorado, aprobado en general por el Consejo Directivo (1996).

Durante gran parte de su vida (treinta y cinco años) alternó su vocación filosófica con el trabajo periodístico. Fue periodista y Secretario General de Redacción de *El Cronista Comercial* (hasta 1969); redactor de la Agencia de Noticias Reuter (1975); editor de la sección Educación y Cultura del diario *La Nación*, hasta 1994, Colaborador de la revista *Confirmado* (1980) y notas en publicaciones diversas. De 1994 a 1996, editor de *El Llano*, periódico zonal del sur del Gran Buenos Aires. En la Sección de Educación y Cultura de la Nación, por su conocimiento, cubrió temas universitarios y congresos de filosofía de entidades tales como la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, la Fundación Origen, la Universidad Nacional de La Plata. Para el Suplemento Literario de este diario redactó varias críticas de libros de filosofía.

Su obra escrita es extensa. Escribió los libros *Para un análisis ideológico del periodismo. Enfoque epistemológico* (Editorial Precursora, Buenos Aires, 1983), *Práctica del conocimiento*. (idem, 1989), *El imperio de la Razón y el silencio de la Diferencia* (idem, 1995) y *Nuestra situación latinoamericana* (idem, 2003). En ellos el tema central es su preocupación por el pensamiento situado en nuestra región latinoamericana. Sobre esta temática escribió además numerosos artículos en diversas revistas nacionales y extranjeras y participó en muchos congresos, jornadas y encuentros.

También en esta línea participó en la organización del Postgrado Especialización en Filosofía Argentina e Iberoamericana y el Programa de postgrado homónimo que llevan en conjunto la Escuela de Filosofía de la Universidad del Salvador y la Fundación FEPAI. En su carácter de Directivo de FEPAI y especialista en el tema, integró el Comité Académico que redactó el programa de estudios, y participó en la elaboración de los programas específicos de los Seminarios.

Cuando falleció estaba trabajando en dos proyectos de investigación vinculados a su preocupación central. Uno de ellos es su participación en el Proyecto Trienal de la

Agencia Nacional de Promoción Científica (PICT 2000-2001 4-5972), “El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX”, que se encuentra en la etapa de redacción de la parte final. El otro es el proyecto de investigación anual (2007) “Dimensiones éticas de la diferencia americana en el símbolo de Calibán”, vinculado con el proyecto de Postgrado en Filosofía Argentina e Iberoamericana, ya mencionado.

Atento también a la indagación reflexiva sobre la Causa Armenia y el genocidio, escribió *Identidad y causa armenia* (Buenos Aires, Clarión, 2005) Participó en cursos y seminarios de idioma armenio, participó en numerosos paneles y encuentros dedicado a este tema. Propuso al Centro Armenio la realización de jornadas bienales sobre Genocidio, propiciando un enfoque interdisciplinar, que incluyera la visión filosófica, la sociológica y la histórica, analizando no sólo el caso armenio sino todos, en la búsqueda de contribuir a una mejor comprensión del doloroso fenómeno y la fundamentación de su condena, tanto ética como jurídica. Participó en la organización y en la edición de las actas de todos estos encuentros, y para el, realizado a fines del año 2006, escribió el que fue su último artículo publicado. A él se debe también la edición de un libro sobre la enseñanza de Karekin I, patriarca armenio, a quien trató en su visita a nuestro país (*Karekin I*. Edición, notas y comentarios, Bs. As., Fundación Bezazian, 1998).

4.

Con motivo de su fallecimiento, hemos recibido numerosas adhesiones de los participantes en las Jornadas, que expresan el pesar por la pérdida de un amigo y colega de valor, y reafirman la percepción general de los altos valores humanos e intelectuales de Carlos Alemián

En la imposibilidad de mencionar a todos, transcribimos algunos.

“Carlos Alemián fue para muchos de nosotros una presencia permanente, que no se hacía notar, pero segura, en la constancia de su amistad, su fina y pensada filosofía, su respeto por las particularidades de cada uno, su humor un tanto irónico y su actitud sostenida de estímulo y ayuda. Transformar el dolor enorme que nos provoca su muerte en recuerdo activo de lo que significó entre nosotros durante su existencia es el homenaje que le debemos”. Alcira Bonilla (UBA- Conicet)

“Todo mi pesar por esta pérdida que se siente profundamente por la calidad de persona de Carlos, por tantos recuerdos compartidos y por su talla intelectual. Una

ausencia fuerte que deja un espacio de significación en tantas reuniones filosóficas. Mi afecto a su familia y un abrazo fraterno a todos los que nos nutrimos con su afecto». María Cecilia Colombani (Universidad Nacional de Mar del Plata y de la Universidad Nacional de Morón)

“Lamento profundamente la muerte repentina de nuestro amigo Carlos Alemián. Una pérdida para todos nosotros”. Federico. Javier Pinedo C. (Director del Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad de Talca)

Para todos los que lo hemos conocido y apreciado, sentimos la ausencia de un colega, de un amigo y de un compañero de camino. Para todos queda el compromiso de continuar en la senda del pensar comprometido con los valores más altos de la humanidad, que él mismo encarnó en su vida y su obra. Este compromiso también nos fortalecerá para concretar los proyectos que Carlos tenía en este momento. Un compromiso también de hacer circular su palabra para que las próximas generaciones puedan conocerla.

Mauricio Langón
Celina A. Lértora Mendoza
Carlos Pérez Zavala
Ana Zagari

Panorama retrospectivo

“LOS TIEMPOS MODERNOS” DE NUESTRA FILOSOFÍA

Celina A. Lértora Mendoza

Conicet- USAL, Bs. As.

En los últimos 25 años se han producido novedades en panorama mundial de la filosofía, con diversos ecos entre nosotros, que podrían parafrasear el título de la conocida obra de Charles Chaplin y que oscilan entre la admiración y la detración, pero que requieren ante todo una serena mirada ponderativa.

Ese panorama reflexivo se basa fundamentalmente en mi propia experiencia a lo largo de estos años, en las discusiones -más que en las publicaciones- sostenidas en diversos encuentros, en las reuniones de cátedra y de trabajo, o en la mesa de café. La mayoría de estas discusiones no han sido recogidas en ningún documento, y hoy sólo pueden reconstruirse con un ejercicio esforzado de la memoria. Digo esforzado en el doble sentido de recordar y de recordar sin distorsionar. Ninguna de las dos cosas es fácil. Este trabajo intenta ser también una invitación a que otros protagonistas de los últimos cinco lustros aporten sus propios recuerdos y experiencias para plasmar de algún modo un testimonio fehaciente de este pasado reciente.

Una advertencia aún. Aunque, como dije, se trata de un pasado reciente, ha corrido bastante agua desde 1980 hasta hoy. Y quienes acudimos a la convocatoria de repensar este pasado lo hacemos desde un inexorable hoy, que incluye ese mismo re-pensar desde la óptica del cada-día que nos trae exigencias de revisión. No es posible proporcionar una visión especular del pasado, y sería una impertinencia pretender que mi visión sea la única o la mejor.

I. La situación

Los más destacados aportes del pensamiento filosófico en las tres últimas décadas pueden ser detectados sin mayores dificultades ni disensos. Lo que sí puede provocar perplejidades o discusiones es la índole de su recepción y asimilación local.

1. La Filosofía Postmoderna

La filosofía postmoderna surgió como crítica a la modernidad a partir de una relectura profundizada de los “maestros de la sospecha”. La postmodernidad tuvo su vertiente filosófica sobre todo en el primer mundo. Sin duda en la cultura hegemónica el problema planteado por los filósofos llamados postmodernos tiene un sentido claro y preciso, y también es factible que a ellos se aplique el conocido dicho de Ortega: “la mejor razón para no ser algo es haberlo sido”.

Entre nosotros hubo un temprano interés por este tema, y hay que recordar al grupo de Luis Jalfen y la Escuela de Filosofía de Buenos Aires, así como una serie de publicaciones de índole crítica y programática¹. Coincidió con la amplia gama de adeptos al “pensamiento situado” en la superación del universalismo abstracto², pero cada miembro siguió su camino (algunos, como Sergio Cecchetto, por las vías de la bioética, aunque conservando el talento).

La discusión inmediatamente planteada (y todavía no resuelta) es: en qué medida las culturas marginales, o tercermundistas, o como quiera llamárselas, pueden exhibir una postmodernidad que sea corolario natural de su modernidad realmente vivida. Por la misma razón, el discurso postmoderno ha sonado siempre un tanto descolocado entre nosotros; de hecho no ha logrado situarse en los ámbitos académicos en forma estable y continuada. Sin embargo, el problema filosófico que ha suscitado esta cultura que hoy transitamos, llamada “de la globalización”, nos exigirá pensar el “desde dónde” se produce entre nosotros ese fenómeno.

¹ Para dar una idea de la visión del grupo, podemos tomar el libro de Jorge Luis Jalfen, *Occidente y la crisis de los signos. Diálogo con pensadores de nuestro tiempo*, Bs. As. Galerna, 1982. Los pensadores (y los temas) “de nuestro tiempo” seleccionados son: Fernando Savater (El inconsciente y el resentimiento), Eugenio Triás (La estética como óptica del mundo), Xavier Rubert de Ventós (Las modas culturales), Emile Cioran (Un apasionado escepticismo), Kostas Axelos (La verdad y la violencia), Jean-Paul Dolle (La muerte de Dios y las ideologías), Jean D’Ormesson (La política del presente), Jean-Marie Benoist (El valor de la disidencia), Octavio Paz (Aprender a ver), Jorge Luis Borges (La inteligencia de la metáfora), Roberto Juarroz (El dolor de lo finito). No es casual que la mayoría no sean “filósofos *stricto sensu*”.

² He señalado repetidamente que el Segundo Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, 1971) puede considerarse como el momento de aparición pública de las posturas “contestatarias” de la “normalidad filosófica”, y que claramente se advertían dos corrientes que he denominado: filosofía comprometida y filosofía crítica.

2. El fin de los "grandes relatos"

La idea del fin de los grandes relatos es concurrente con la filosofía y el pensamiento postmodernos, y articula una denuncia que presagia el final de las cosmovisiones universales o "grandes relatos", los cuales dejan de ser significativos para la comprensión de la humanidad postmoderna.

Fukuyama concitó entre nosotros rápidas adhesiones (seguidas de notables deserciones, antes de la suya propia) y significativas resistencias. Éstas provenían sobre todo de quienes intentaban continuar con la propuesta de-constructiva del pensamiento hegemónico, fueran o no epígonos de la anterior filosofía de la liberación. Pensadores como Carlos Cullen, Juan Carlos Scannone, Mariano Garreta, entre otros, pusieron en duda la viabilidad del concepto, y no sólo en relación a nosotros. El tiempo, aunque breve, les ha dado la razón.

Sin embargo, no ha sido tanto la filosofía de la periferia cuanto la realidad y -en todo caso- el pensamiento de la cultura hegemónica sobre esa realidad, lo que hizo colapsar la idea del fin de los grandes relatos. Porque los grandes relatos que forjaron la cultura occidental desde los griegos hasta hace tres décadas han cumplido una función aglutinante, dadora de sentido, unificadora y prospectiva. Tal vez la sociedad moderna del primer mundo se esté disolviendo y no sea posible atisbar su futuro más remoto, y por eso ésta es para los pensadores europeos una real preocupación.

Pero para nosotros vale preguntarnos si los grandes relatos que están disolviéndose son aquellos que hemos interiorizado en forma alienante o no. Una respuesta a esta cuestión me parece que es decisiva para pensar nuestra identidad y nuestro futuro.

3. El pensamiento débil

El pensamiento débil es un subproducto de la filosofía postmoderna, pero su génesis es compleja. En realidad, el pensamiento débil parece haberse instalado desde antes en la lógica de la investigación científica y en general en la epistemología y la lógica contemporáneas. Sin embargo el sentido más significativo de la "apuesta por el pensamiento débil" es en definitiva la reluctancia a admitir "verdades" universales, absolutas, eternas, intocables. Una crítica al universalismo abstracto parece un programa interesante en sí mismo, porque conlleva elementos de liberación y de amplitud de miras teóricas. Sin embargo, un exceso de crítica puede conducir al inmovilismo del "todo vale" que es una manera cómoda y fácil de mantener el status quo. Instaurar desde el

pensamiento situado el principio de la sospecha sobre un exceso de adhesión al pensamiento débil también parece ser una motivación válida para nosotros.

4. Las nuevas ideologías

Las ideologías políticas instauradas en la década del noventa han elaborado sus propios productos filosóficos, en torno al globalismo, al multiculturalismo, a la tolerancia, etc. Algunas de estas nuevas teorías se relacionan a su vez con otras problemáticas como la ecología o el feminismo. No resulta descabellado pensar que en los próximos años integrarán temas del currículo, así como ahora, en muchas partes, incluyendo algunos casos argentinos, integran cursos y seminarios de postgrado. Tal vez la comunidad filosófica en su conjunto no está preparada para la avalancha de “pensamiento nuevo” que está saturando otros mercados, cuyo carácter “filosófico” también habría que establecer, ya que se percibe una notable ampliación del concepto.

5. Nuevas áreas filosóficas

Han aparecido en los últimos lustros nuevas áreas filosóficas de creciente interés. Aunque todas las áreas que mencionaré son anteriores a los últimos años (en cuanto a su surgimiento y resultados pioneros), lo que es propio de los últimos lustros es la creciente importancia de estos temas que van desalojando sensiblemente a otros de venerable tradición, pero que ya no parecen interesar, no sólo a “la gente culta” sino ni siquiera a los propios filósofos.

5. 1. La ecofilosofía

La ecofilosofía sin duda será una de las ramas de la filosofía que abrirá horizontes teóricos relevantes en los próximos años. La interfase con el feminismo, con los derechos humanos, con la bioética y con diversas concepciones religiosas no occidentales (que hoy gozan de mucho consenso y adhesión) está creando un conjunto problemático inédito, para el cual la filosofía que hemos aprendido no parece tener, no digo respuestas, sino tampoco recursos teóricos para un planteamiento adecuado.

Hay que decir que esta corriente todavía no ha cuajado entre nuestros filósofos de manera significativa³. El interés por el tema ambiental proviene más bien de otras áreas

³ En la veintena de páginas de apretada bibliografía que trae la obra de Elías Capriles, *Individuo, sociedad, ecosistema*, Mérida, Univ. de los Andes, 1994 (p. 457-477) en la cual las obras en

y entra en la filosofía de la mano de la interdisciplinaridad. Tal vez por eso no se ha llegado entre nosotros a trabajar en profundidad algunas teorías filosóficas (como la *deep ecology*) que ofrecen interesantes puntos de contacto con ciertas tradiciones de pensamiento arraigadas entre nosotros de mucho antes (la filosofía natural de raigambre escolástica, por ejemplo).

Pese a este retraso en “domesticar” el tema, la innovación teórica en esta área promete presentarnos nuevos enfoques acerca del hombre y del mundo a los cuales conviene estar atentos.

5. 2. El feminismo filosófico

El feminismo es una de las teorías filosóficas de más resonancia en los últimos años; ha trascendido los marcos de la filosofía para instalarse en otras áreas de las ciencias sociales e incluso de las “ciencias duras”, así como en otros aspectos de la cultura y las profesiones, añadiendo a la teoría un discurso programático específico que ha convertido a los conceptos teóricos (patriarcalismo, sesgo genérico, techo de cristal, etc.) en operativos y hasta performativos. Esta es una realidad a la que no podemos sustraernos. Debemos decir que el feminismo ha sido uno de los temas nuevos que nuestra filosofía académica acogió temprana y decididamente⁴. Luego de varios años de crecimiento productivo teórico, también parece haberse llegado a una meseta y a una cierta detención en la incorporación de nuevos temas, por ejemplo no se perciben ecos de las últimas tendencias feministas situadas (como el mujerismo) o de interfase, como el ecofeminismo.

5. 3. La bioética

La complejidad de nuestra relación con la salud y con el cuerpo (propio y de los otros) ha llevado a un primer plano cuestiones como: qué es una muerte digna, el derecho de decidir, la decisión informada del interesado, los derechos del paciente y un

castellano son cómoda mayoría (claro que incluyendo muchas traducciones) no hay un solo título de temas ecológicos o de ecofilosofía publicados en Argentina. Figuran, en cambio, textos clásicos de Kant, Hegel, Heidegger, Sartre, algunos científicos y autores de espiritualidad.

⁴ Desde los primeros años ochenta, en muchas facultades de Filosofía, y especialmente en la de UBA, se realizaron periódicamente encuentros de mayor o menor amplitud y al poco tiempo los grupos se consolidaron en Centros o Institutos integrados en la estructura académica. Se formaron sociedades y aparecieron revistas (es significativa entre nosotros la Asociación de Mujeres en Filosofía).

largo etc. Es otro de los núcleos temáticos que tuvo rápida acogida entre nosotros, y sin duda sigue creciendo y produciendo gracias al esfuerzo de filósofos que se encuentran trabajando en grupos interdisciplinarios.

El hecho de que a nivel nacional, provincial y municipal se hayan implementado (y se continúe en ello) los “consejos de ética hospitalaria” y grupos similares en otras dependencias públicas, ha dado a los filósofos una salida profesional interesante y valiosa -en mi criterio- como servicio a la comunidad. Pero sólo en una escasa medida los resultados de estos trabajos han trascendido a las publicaciones académicas. En cambio, posgrados de diversas facultades ofrecen opciones de estudio a no-filósofos⁵, quienes parecen haber encontrado también un campo compartido, tal vez desalojando parcialmente a los primitivos ocupantes.

En qué medida la comunidad filosófica *qua tale* continuará prestando atención y tratará de reelaborar sus propios núcleos temáticos tradicionales (la antropología y la ética teórica) a partir de los aportes de la ética aplicada, es algo que todavía parece un tanto vidrioso.

5. 4. Las nuevas epistemologías

Tal vez esta designación es excesiva o inapropiada, pero lo que quiero significar es claro. Hay enfoques que han surgido desde las prácticas científicas mismas y que están pensándose en sede epistemológica, en un procedo de elaboración más que de resultados.

5. 4. 1. El holismo. Aunque no puede considerarse propiamente una teoría, sí es, sin duda, una orientación general de los enfoques o de las estrategias de visualización de un problema. Vinculado a la cuestión interdisciplinaria, en cierto sentido es su continuación y en otro sentido puede considerarse la superación de la fragmentación metodológica propia de ella. Pero en este campo todavía hay mucho por hacer.

⁵ Una temprana experiencia fue la Maestría en Ética Aplicada de la Facultad de Filosofía y Letras de USA, organizada por los Dres. Alcira Bonilla, Carlos Cullen y Ricardo Maliandi. Su amplia resonancia inicial no condice con el irrelevante número de graduados. El grupo liderado por el Dr. Mainetti en La Plata ha tenido más visibilidad real en los ámbitos de la salud. El grupo que trabaja en la Facultad de Medicina de la UBA, integrado a un heterogéneo equipo dedicado a las Humanidades Médicas, lucha por sobrevivir en un medio bastante adverso.

5. 4. 2. El pensamiento complejo. Iniciado y propiciado, como teoría específica, por Edgard Morin, se ha convertido en una de las estrellas de la teoría de la cultura y de la antropología cultural contemporáneas. No puede negarse su interés y su pertinencia como una apoyatura valiosa y en cierto modo más sistemática y precisa que el holismo. Entre nosotros, la primera propuesta de trabajo no prosperó significativamente en el área filosófica. En cambio, ha sido adoptada -con mayor o menor rigor- por investigadores de otras áreas de las ciencias sociales, e incluso cuenta actualmente con un equipo de investigadores en ciencias jurídicas y políticas del Conicet, que lleva adelante su proyecto investigativo con esta metodología.

Pero la aplicación de estas ideas a campos tradicionales de la filosofía es una cuestión a debatir y este debate puede ser interesante, pero por el momento no se perspectiva de ello entre nosotros.

II. Las respuestas domésticas

Frente a todo esto que someramente he mencionado, nuestra filosofía situada ha respondido con algunas propuestas que implican intentos de repensar el pasado y a la vez incorporar los elementos teóricos de la crítica filosófica reciente a todos los instrumentos conceptuales con los cuales se construyó nuestra “normalidad” filosófica.

1. La propuesta de la racionalidad ampliada

Tomo la denominación propuesta por Ricardo Maliandi, que me parece acertada en cuanto a la propuesta surgida de grupos de filósofos que, reconociendo aspectos acertados y válidos en la crítica postmoderna, se resisten a producir un pensamiento excesivamente débil o a alinearse en algunas de las formas de neo-irracionalismo⁶. Consideran que más allá de los excesos racionalistas de la modernidad, la razón es el instrumento más seguro e idóneo que tenemos los humanos para entendernos entre nosotros y con el mundo, lo cual no significa que debamos aceptar una sola forma de racionalidad (la moderna). Creo que la idea es fructífera, y merece ser continuada.

⁶ Me parece decisivo señalar en esto la tarea de la Asociación Argentina de Ética y la del grupo de trabajo orientado por el Dr. Maliandi, tanto en Buenos Aires como en Mar del Plata.

2. Nuevas versiones de la filosofía de la liberación

Éste es un punto muy interesante, porque es precisamente la filosofía de la liberación el único producto filosófico genuinamente latinoamericano (y argentino) que ha sido a su vez re-situado, es decir, usado como marco teórico para pensar otras “periferias”. No me refiero aquí a las periferias tercermundistas no latinoamericanas, sino a las periferias del primer mundo, que han quedado al descubierto sobre todo después de la “caída del muro”. Los países del este de Europa parecen vivir ahora una situación similar a la latinoamericana de los sesenta, en cuando no logran una real asimilación en el contexto europeo del antiguo Mercado Común⁷. La filosofía de la liberación tiene aquí un nuevo campo, y de hecho existen los contactos entre ambos grupos, los cuales podrían fortalecerse en el futuro⁸.

3. Una filosofía político-social situada

El intento de pensar una nueva filosofía política y social situada es otra de las respuestas significativas a los desafíos de la filosofía “global”. Hay una realidad instaurada en el mundo y en nuestra región que hoy nos urge pensar y que debe estar colocada en lugar privilegiado de nuestra agenda porque nos afecta tanto en el orden de la vida individual y comunitaria como en el ámbito del pensar mismo.

⁷ Un trabajo de excepcional interés para nosotros, latinoamericanos, es la investigación de Eugeniusz Górski, del Instituto de Filosofía y Sociología de la Academia de Ciencias de Polonia, quien investiga comparativamente algunos temas comunes a la filosofía de Iberoamérica y de Europa Centro-Oriental (la zona del antiguo bloque socialista). El eje central común a ambas problemáticas es dependencia vs- originalidad, pero no sólo en sentido teórico, sino incluyendo todas las implicaciones ideológicas, políticas y opcionales frente a los modelos en pugna. Luego de haber publicado varios artículos en inglés y polaco, se ofrece al público hispanoparlante una síntesis en la obra *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*, México, UNAM, 1994.

⁸ Al respecto, es interesante el parecer de Domenico Jervolino, quien escribe en un órgano destinado a esclarecer las relaciones entre las tradiciones filosóficas, que es la revista *Concordia*. Opina este autor que la filosofía de la liberación podría llegar a tener un nivel planetario (lo que -añado- no significa “universal” en el sentido que sus creadores hubieran rechazado). A su juicio, la filosofía de las periferias europeas deberían repensar a Marx más allá del fracaso del marxismo histórico y de los socialismos reales, entendiendo como “sujetos de la liberación” a sujetos plurales tal como se dan en el “mundo de la vida” husserliano (cf. “Por una filosofía de la liberación desde el punto de vista cosmopolita, *Concordia* 24, 1993: 75-82).

Desde 1980 en el mundo se ha producido: la caída del muro de Berlín, el fin de la Guerra Fría y de la bipolaridad; el auge y declinación del neoliberalismo político (el estado débil), del liberalismo económico (la teoría del mercado) y del liberalismo filosófico; la globalización como fenómeno de fondo de todo acontecer; el pensamiento hegemónico, el pensamiento único, el imperio; la aparición terrorista del “otro”, el trasgresor y la nueva bipolaridad (“buenos” y “malos”). En América Latina y Argentina se ha producido: esperanza y frustraciones del retorno a la democracia; los intentos de unión y sus tensiones; las nuevas alianzas en un mundo cambiante; pluri-etnia, pluriculturalidad, democracia.

III. Para terminar

He presentado un cúmulo de problemas que nos convoca pero de los cuales todavía no nos estamos haciendo cargo como problemas auténticos de la filosofía. Seguramente hay otros que no he mencionado, entre los cuales no descarto ni mucho menos la continuidad de las tradiciones filosóficas en las que nos hemos formado, y que no deberían considerarse “superadas” sin un intento serio de ser repensadas desde nuestro aquí-ahora. Todos los grandes maestros, de los cuales no tenemos por qué renegar, han sido escuchas atentos de su tiempo. Es cierto que la escucha parece tornarse cada vez más difícil, hay cada vez más “ruidos de fondo” que obstaculizan nuestra comunicación con la realidad. Por eso precisamente, me parece una tarea fascinante.

ISMAEL QUILES Y SU FILOSOFÍA INSISTENCIAL

Dulce Maria Santiago

UCA- Buenos Aires

Biografía

Es oportuno referirse al pensamiento de Ismael Quiles (1906-1992) en la celebración de su centenario. Aunque español por nacimiento, desarrolla toda su labor filosófica en la Argentina, hasta su muerte.

En 1922 ingresa en la Compañía de Jesús. En 1932, enfermo de tuberculosis, se traslada a la Argentina.

En el Colegio Máximo de San Miguel realiza sus estudios de Teología, después de lo cual se dedica a la Filosofía, llegando a desempeñarse como Rector en la Universidad del Salvador.

Etapas de su pensamiento

El propio autor distingue en su *Autorretrato*¹, tres etapas en su pensamiento.

1º. La etapa **racional** (1938- 1948): En ella se manifiesta su formación “escolástica suarista”, que nunca abandonó, por eso dice: “Aún después de 40 años de enseñanza de la filosofía sigo pensando que la mayor formación la ofrece la escolástica; sólo que debe integrar a su método y contenido una mayor fundamentación vital de la experiencia existencial humana”².

En consecuencia, en su obra *La persona humana*³ parte del análisis de la personalidad psicológica para afirmar el yo ontológico metafísico, basándose en la comprobaciones de nuestra vivencia interior o experiencia psicológica consciente. Reconoce el gran aporte que, en este sentido, proporciona el método fenomenológico.

¹ Ismael Quiles, *Autorretrato*, Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1992, p. 21.

² Ibidem.

³ Quiles, *La persona humana*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1992.

Cabe destacar en este punto la influencia de la filosofía de Ortega y Gasset: “Mi primer encuentro intelectual con Ortega y Gasset fue en una de sus conferencias, que escuché en Buenos Aires, en octubre de 1939”, recuerda Quiles en un artículo titulado “Un encuentro fecundo” “El tema de la conferencia era precisamente –señala Quiles– “Ensimismamiento y Alteración”, que coincidía con la búsqueda de la esencia del hombre, mi interrogante central en ese momento”⁴.

En la línea de Max Scheler, pero con raíces en el pensamiento de San Agustín, y del mismo Ortega, Quiles reconoce en el “ensimismamiento” y en la interioridad la base de la noción de “persona”.

Hay que destacar que ya en *La persona Humana* Quiles otorga una importancia vital a la experiencia del yo, revalorizando a tal punto la experiencia concreta, que afirma que a través de ella es posible alcanzar la trascendencia, ya que para él “la tendencia a la trascendencia brota de la inmanencia”⁵.

2º. La etapa *in-sistencial* (1948-1960): En la búsqueda de su objetivo fundamental, “la esencia más profunda del hombre”, Quiles vislumbra la necesidad de integrar la filosofía tradicional con elementos más vitales. Por eso considera importante rescatar en la filosofía contemporánea los aportes positivos, separando el trigo de la cizaña. En esa apertura inicia hacia 1948 un diálogo con el **existencialismo**, muy en auge en esa época en Europa, “que ha tomado como central de su preocupación la existencia humana individual y concreta”⁶. Quiles rescata en especial los análisis de la existencia humana de Gabriel Marcel y de Martin Heidegger, pero se trata de un encuentro crítico, ya que para el existencialismo el ser del hombre “es estar puesto fuera de”, corriendo el riesgo de no considerar al hombre en su interioridad, y de perder el sentido de la persona, - como cuando Heidegger afirma que “existencia es estar fuera de sí mismo como “lanzado” por el propio ser en la verdad del ser, para que ec-sistiendo de esa suerte a la luz del ser aparezca el ente como ente que es”⁷. Para nuestro autor, en cambio, la esencia verdaderamente originaria del hombre es su “ser-en-sí”. La in-sistencia, que proviene de “insistir”, puede significar:

- “estar en”, apoyarse una cosa en otra, o bien,
- “persistir”, mantenerse firmemente en algo

⁴ Quiles, “Un encuentro fecundo”, en: *Obras Completas*. Buenos Aires, Depalma, 1991.

⁵ Quiles, *La persona humana*, op. cit., p. 131.

⁶ Quiles, *Más allá del Existencialismo*, Barcelona, Luis Miracle Editor, 1958, p. 31.

⁷ Citado por Quiles en *Más allá del Existencialismo* cit., p.37.

Para Quiles la primera acepción -estar firmemente en- expresa la naturaleza propia del hombre, el auténtico yo. Por eso dice: “Estar-en-él (in-sistere) será la verdad y la substancia o suficiencia definitiva del hombre... Para estar el hombre en la verdad del ser no ha de salir de sí mismo (ex-sistere), sino entrar dentro de sí mismo lo más posible (in-sistere), y cuando entra tanto dentro de sí mismo que por esa vía de la interiorización (insistente) llega a salir de sí mismo, entonces encuentra la verdadera salida de su ser y para su ser,... la verdadera ec-sistencia, a la que ha llegado no por un salto “hacia fuera”, sino por un salto “hacia dentro”⁸.

Así, la verdadera existencia del hombre es la in-sitencia, su núcleo originario de donde surge su verdadero existir, es decir, el movimiento del hombre es desde dentro hacia fuera: “En nuestra más íntima esencia humana, en mí mismo y más profundo núcleo individual encontraré relaciones que surgen necesariamente hacia el exterior, encontraré caminos que llevan hacia fuera, en una palabra, descubriré también la profunda realidad social y cósmica del hombre. Y por este medio podré llegar a la comprensión del verdadero engarce de mi personalidad en la sociedad y en el universo. La interioridad in-sistencial considera al hombre en su realidad total concreta, considera al individuo en su dinamismo histórico, y por consiguiente encuadrado en las coordenadas sociales y cósmicas en que de hecho se encuentra”⁹.

Aunque Quiles reconoce aspectos positivos en el análisis de Heidegger, estima –sin embargo- que es necesario realizar una visión más integral del hombre, a partir de su núcleo íntimo –su in-sistencia- para comprender mejor su existencia.

Cuando más somos nosotros mismos, no es cuando estamos dispersos, hacia el exterior, sino cuando el hombre se vuelve sobre sí, se descubre dotado de conciencia, capaz de reflexión, dotado de libertad. Desde esta interioridad puede el hombre conocer al mundo y actuar. Pero también descubre su contingencia, que tiene una doble significación: por un lado es finitud y, por otro lado tendencia a la infinitud, a lo Absoluto.

Pero la riqueza de su filosofía in-sistencial no culmina con haber señalado la esencia originaria del hombre, porque “El análisis ulterior del contenido de la experiencia in-sistencial descubre una riqueza de datos sumamente interesantes para conocer mejor la realidad íntima del hombre y sus relaciones con los demás seres, particularmente con el

⁸ Ibid., p. 30-31.

⁹ Ibid., p. 9-10.

mundo en se halla “siendo”, con los demás hombres entre los cuales necesariamente convive, y con Dios, a quien se encuentra ligado con una relación muy característica”¹⁰.

In-sistencia y Mundo

Para nuestro filósofo, nuestra primera experiencia es la oposición entre el yo y el mundo: Frente a él descubro que estoy en mí mismo, que el mundo existe independientemente de mí, que tiene su propia estructura. Entre yo y el mundo se da una contraposición: Yo me siento en-sí y también en-el-mundo, una in-sistencia y también una ex-sistencia. “Somos una in-sistencia encarnada”¹¹, afirma siguiendo a Gabriel Marcel, que “por ser espíritu en la materia, es el único ser que puede dar al mundo su sentido definitivo... El destino del hombre se halla al dar su significación al mundo y se logra o se pierde según la actuación del hombre en el mundo y respecto del mundo”¹².

In-sistencia y Prójimo

No sólo nos encontramos con el mundo, también nos encontramos con otros-yo. Es también un dato originario de nuestra experiencia, anterior a toda reflexión. En ese vínculo primario se da una comunicación espontánea, material y espiritual, que Quiles denomina “inter-in-sistencia”: “Es una estructura ontológica común a las diversas subjetividades humanas”¹³, es la base y fundamento de la esencia social del hombre cuya culminación es el amor: el hombre está en sí y sólo desde el estar en-sí es hombre, pero además está en relación intersubjetiva. Esta in-sistencia se funda, a su vez, en la in-Sistencia, que brota de nuestra experiencia de la contingencia. Así para Quiles, la experiencia del yo incluye también a la del mundo y la de los otros-yo, cuyo fundamento es la in-Sistencia.

Este es el horizonte en que se despliega la intuición in-sistencial de Quiles en su diálogo con los existencialistas, partiendo de la experiencia vital del yo. Esta profundización en la concepción del hombre lo lleva a introducir en las nuevas ediciones de “La persona humana”, obra de su etapa anterior, un capítulo titulado “La raíz última de la unidad ontológica del ser en la persona: la in-sistencia óptica”, completando así

¹⁰ Ibid., p. 45.

¹¹ Ibid., p. 70.

¹² Ibid., p. 71.

¹³ Ibid., p. 111.

dicha obra con la idea fundamental de esta etapa de su pensamiento que podemos caracterizar como la más original y que le servirá de base para la próxima.

3°. La etapa de **síntesis de la culturas de Oriente y Occidente** (1960-1992): En la actualidad nos encontramos culturalmente inmersos en un proceso que se ha denominado “globalización” y en el que la cultura oriental ha permeado todas la barrera de Occidente; podríamos decir que se ha impuesto, aún en los niveles más populares, casi como una “moda”, dando lugar a la “orientalización” de un Occidente en “crisis”. Viene a llenar un vacío existencial que el hombre occidental no ha podido ocupar con el bagaje de los valores occidentales.

Pero cuando Quiles, allá por los años ‘60 comienza su tarea de integración entre ambas culturas, todavía este encuentro intercultural estaba muy en sus comienzos. Podemos citar por ejemplo a Juan Adolfo Vázquez quien en su obra *Metafísica y cultura*, de 1954, propone para salir de la crisis de la cultura occidental, un diálogo con la cultura oriental, “donde hay verdadera cultura, es decir, cultura viva, y no los restos huecos de una civilización seca”...¹⁴ Vázquez considera que la cultura de Oriente ha permanecido viva porque ha sido fiel a sus principios metafísicos, por eso “El remedio de la crisis de occidente es el retorno a los principios universales que el mundo moderno abandonó»¹⁵.

Más allá de algunos antecedentes aislados, como Vicente Fatone, además del citado Juan Adolfo Vázquez, es sin duda Quiles el gran ejecutor de este diálogo intercultural. Así lo recuerda él mismo: “A mediados de 1960 inicié un viaje de estudio por diversas universidades de Asia con el apoyo de la UNESCO. Mi objetivo era conocer más de cerca la cultura de aquellos pueblos, no sólo la teoría en los libros sino la encarnación de ella, tal como actualmente la viven, a fin de captar la idea oriental acerca de la esencia del hombre”¹⁶. Y él mismo reconoce que su filosofía “in-sistencial”, “basada en la interioridad como método y metafísica del hombre”¹⁷ le permitió una “coincidencia de ambiente”: “La esencia del hombre se descubre mirando en el interior de sí mismo”¹⁸. Pero, mientras que para la filosofía oriental, especialmente de Japón e India, hay que liberarse del yo individual y concreto para llegar al verdadero ser que se identifica con el Absoluto, única Realidad, de donde resulta que “la esencia real del hombre es el

¹⁴ Juan Adolfo Vázquez, *Metafísica y cultura*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, p. 67.

¹⁵ Vázquez, op. cit., p. 78.

¹⁶ Quiles, *Autorretrato*, cit., p. 29

¹⁷ *Ibid.*, p. 29

¹⁸ *Ibid.*, p. 30.

Absoluto mismo, el Primer y Único Ser”, (*Autorretrato* p. 30), quedando reducida la realidad de los seres individuales a una sola Realidad Absoluta, de la cual los individuos son meras manifestaciones..., para Quiles, en cambio, según su concepción personalista in-sistencial, la individualidad no se diluye, sino que se diferencia frente al Absoluto.

Sin embargo, a pesar de la coincidencia de método –in-sistencial- y no de interpretación, nuestro autor destaca tres aspectos como “aportes” de esta filosofía oriental:

1° La idea de “filosofía”. Mientras que para Occidente es un conocimiento de ultimidades en forma metódica, para oriente se trata de un conocimiento “vivido”, una vivencia sin la cual no se alcanza un verdadero conocimiento. Supone así una “autorrealización conciente”, que implica un acto vital integral del hombre. Quiles considera que esta idea de filosofía concuerda con su filosofía in-sistencial y amplía la visión occidental.

2° Filosofía y Religión. En Occidente ambas se distinguen: la filosofía es un “conocimiento” de la realidad última y la religión es una “actitud” frente al Absoluto. En Oriente, en cambio, ambas –filosofía y religión- se funden en un solo acto: experiencia vivida, lúcida y profunda del Absoluto.

3° Esencia del hombre y experiencia mística. El estudio de las experiencias de los místicos budistas le ayudó a comprobar que la experiencia metafísica (o del ser) y la experiencia mística (o del Absoluto) pertenecen a la esencia del hombre, tal como había manifestado en su metafísica in-sistencial.

Como resultado de este diálogo intercultural, Quiles funda en 1967 la Escuela de Estudios Orientales y en 1973 el Instituto de Investigaciones Comparadas.

Significado de su pensamiento

La etapa in-sistencial tiene el valor, en su búsqueda de la esencia originaria del hombre, de haber renovado la concepción clásica de persona, otorgando una importancia vital a la experiencia del yo y utilizando un lenguaje más actual, fruto de su apertura a la filosofía contemporánea, especialmente a la fenomenología y –posteriormente- al existencialismo.

Esta visión del hombre tiene una gran importancia para la educación: la filosofía existencial representa una sólida base para los estudios pedagógicos, otorgando una concepción humanista, fundada en una idea del hombre de corte personalista. También con respecto a la ciencia, la técnica y las comunicaciones la filosofía de Quiles tiene una respuesta: todas ellas son necesarias y sirven para el progreso del hombre cuando están acompañadas de la “reflexión”, resultado del “estar en sí”, “ensimismado”.

Con respecto a su etapa de síntesis del pensamiento oriental y occidental, con justicia se ha hablado del “profetismo cultural” de Quiles, refiriéndose a su búsqueda integradora en las relaciones Oriente y Occidente.

En una conferencia que ofreció en 1975, se refirió a la “necesidad para la Argentina e Hispanoamérica de entender a Oriente”. Fundamenta su afirmación en su experiencia en los países orientales, de los que recuerda: “Tenían ellos una especial simpatía por los pueblos latinoamericanos, una gran comprensión, una gran apertura”¹⁹. Según nuestro autor este fenómeno se debe a:

- que los pueblos asiáticos “han surgido a una nueva conciencia de sí mismos”²⁰ y ven en nosotros “una absoluta ausencia de sospechas de imperialismo y colonialismo”, en cambio, ven con resentimiento a países europeos y a los Estados Unidos.
- que también son “subdesarrollados como nosotros”²¹.

Pero también hay otro factor a tener en cuenta, según Quiles: nuestro ser iberoamericano es mezcla de indigenismo e hispanismo. Y “en el indigenismo hay un gran factor oriental, en primer lugar racial, pero también en la parte cultural, porque hay elementos de las culturas pre-colombinas que parecen exactamente copiados de culturas orientales”²². Así, concluye: “Esto hace que los pueblos de Iberoamérica sean un puente, una conjunción de Oriente y Occidente”²³.

Quiles ha sido, sin lugar a dudas, un visionario con respecto al porvenir de nuestra cultura. Por eso es justo recordarlo cuando nos referimos a nuestros pensadores de los últimos decenios.

¹⁹ Quiles, “Necesidad para Argentina e Hispanoamérica de entender a Oriente”, *Signos Universitarios*. Año XVII, N° 33, enero-junio 1998, p. 46.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Quiles, “Necesidad ...” cit., p. 48.

²² *Ibid.*, pp. 49-50.

²³ *Ibid.*

HACIA UNA REINTERPRETACIÓN DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO**Gregor Sauerwald**

Universidad Católica del Uruguay, Montevideo

I. El método explicativo de Devés, el crítico de Roig y el liberacionista de Zea

La *Introducción* de Devés, véase el *Resumen*, es todo un tratado metodológico sobre lo que es explicación, con el interés de fundamentar el trabajo con la tesis central de que **el pensamiento latinoamericano es la historia de los intentos explícitos o implícitos por armonizar modernización e identidad**. Modernización significa: afán de seguir el ejemplo de los países más desarrollados, los de Norte, con acentuación de lo tecnológico, de lo mecánico en desmedro de lo cultural, de lo artístico, de lo humanista, desprecio de lo popular, de lo indígena, de lo latino, de lo hispánico, de lo latinoamericano; modernización como búsqueda de la eficiencia, la productividad, en desmedro de la justicia y la igualdad. Y ahora identidad como igual a lo que niega la modernización, y además la reivindicación de una manera peculiar de ser, distinta de la de los países más desarrollados, en la cultura y en el tiempo propios, y énfasis en el encuentro consigo mismo, con el país, con el continente.

En el caso de Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig, quienes se encuentran claramente del lado radical identitario y a cuyos modelos de pensar lo latinoamericano queremos recurrir, es difícil interpretar sus posiciones como armonización explícita o implícita de las posiciones que ellos critican, salvo que Devés interprete **crítica** o más precisamente **dialéctica** (que desde Hegel, fuente de inspiración para aquellos autores) implica una lucha por el reconocimiento a muerte, como un proceso de armonización, lo que sería una interpretación inadecuada.

En “Objeto y fines de ese libro” de Devés, se constatan diversas carencias que el autor pretende subsanar: la inexistencia de una visión globalizante, capaz de comprender en un todo las diferentes tendencias y escuelas, así como las diversas disciplinas y géneros discursivos, y la ausencia de una teoría explicativa para la evolución intrínseca del pensamiento latinoamericano, capaz de captar su propia dinámica. Esa teoría que permita mejor “integrar” y “comprender” en el sentido sintético-analítico -por eso las

comillas- es caracterizada como **clara y sintética**: debería periodizar, comprender en un todo una serie de escuelas etc. y articular diferentes ámbitos geográficos y disciplinarios. La totalidad a la que aspira esa teoría, es bien una totalidad sintética, a la luz clara de las ciencias analíticas.

Como **objetivo general** que otorga sentido incluso político a su obra, Devés quiere apuntar con su trabajo a una **identidad intelectual** latinoamericana, que ve en contraste con la metodología de la actividad intelectual europea. Roig, a cuya comprensión de lo que es o debería ser el Pensamiento latinoamericano, vamos a recurrir, había llamado y estimado este resultado como la **mirada americana** de Devés, una mirada distante, como de vidrio, lo que sería nuestra interpretación.

El pensamiento latinoamericano y su aventura, Tomo I, Nuestra América (1994) de Arturo Andrés Roig, cuyo método llamamos crítico, nos aclara el método de pensar desde Nuestra América: **según sea la metodología será la historia**¹. Los escritores nuestros, escritores de Nuestra América, al acuñar el latinoamericanismo, lo entendieron decididamente como **un ideario de liberación** que abra puertas para formas integrativas más elevadas, como lo presenta el proyecto bolivariano de integración continental. Roig destaca a Juan Bautista Alberdi y a Leopoldo Zea y su vasta obra, filósofos en el meollo del Pensamiento latinoamericano, se pone como condición de un tal pensar un cierto modelo que debería serle propio: la exigencia de ser libre y de ser para la liberación, lo que significa rechazar todas aquellas teorías de nuestra cultura que parten de cero y desconocen nuestra historicidad. Ese rechazar como tarea de una historia de las ideas, Roig lo llama Teoría Crítica de las ideologías, que pretende en su latinoamericanismo y su ideario asumir todas esas riquezas y miserias, unas para enriquecerlas más, las otras para suprimirlas. El juicio queda claro: aquellas alternancias, de las que habla Devés, son vistas, pero ni armonizables ni armonizadas.

Roig nos da una prueba de su método crítico al hacer una crítica al pensamiento dialéctico de Zea de los años 70 del siglo pasado. La Filosofía de la historia de América, según Roig, citando a Zea, se forja a partir de la conciencia de la dependencia, no de la dependencia, sino de su conciencia, conciencia de una conciencia dependiente. Para Zea un correspondiente pensamiento en la historia de las ideas latinoamericanas ha sido imitativo y rapsódico, por eso fragmentario y defectivo, debido a una “extraña y absurda” dialéctica, la falsa dialéctica de negar borrando, con la idea de poder compensar

¹ Arturo Andrés Roig: *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Tomos I y II, Buenos Aires 1994.

lo borrado por algo **extraño**, lo no-propio. Aquí surge Hegel, con una dialéctica, que Zea quiere rescatar al interpretar las célebres y muy discutidas *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ahora **no** para “invertirlas” a la Marx, más al gusto de Roig, sino para reapropiárselas. Al diferenciar entre borrar y olvidar de un lado y del otro asumir, entre aquella extraña y absurda dialéctica con una serie descoyuntada de “yuxtaposiciones” y la dialéctica hegeliana apropiada, es decir prolongando su “relato” (Lyotard) al reemplazar el **Espíritu** por la **conciencia** y al cambiar el centro desde Europa o talidad no- dialéctica, que marca el proceso de occidentalización y de modernización en el que fuimos embarcados a partir de 1492, a una conciencia dialéctica de verdad, le resulta a Roig difícil de explicar. Se niega el filósofo argentino a sostener estas afirmaciones de modo tan terminante, pero sin negar a Zea su vocación americanista que, por lo contrario, afirma decididamente.

En *El método de pensar desde Nuestra América, Nuestro Pensar, Tomo II de El pensamiento latinoamericano* de Roig, el autor nos explica a fondo los fundamentos metodológicos de su filosofía como *sospecha* ideológica. En “Consideraciones sobre el quehacer historiográfico en general” expone la tesis central: según sea la metodología será la historia y aquella metodología a su vez dependerá tanto de lo que entendemos como sujeto histórico y en particular como sujeto de filosofar, ataca el *relato* hegeliano de la historia mundial, **relato**, término crítico de inspiración posmoderna, y, de manera indirecta, lo que le pareció difícil de entender en Zea. De la mano ahora de Foucault desenmascara lo ideológico de las periodizaciones mediante las cuales se trata de confirmar la continuidad, con la intención de afirmar la discontinuidad. Pues las ideologías caen en falsedad en la medida que ocultan algo y lo excluyen, lo diferente. Pero Roig se apura a rescatar algo del pensamiento dialéctico marcando de esa manera distancia con Foucault: la indiscutible importancia de la visión dialéctica y con ella lo innegable que es el sujeto, personal y/o colectivo, que en Foucault y otros filósofos pos-modernos está puesto en tela de juicio. Se necesitan sujetos para quebrar y así transformar la llamada continuidad del proceso histórico en “re-comienzos”, porque cada etapa es un volver a empezar.

Finaliza la reflexión metodológica con un préstamo de Gramsci, quien, desde sus *Cuadernos de la cárcel*, había opuesto a la historia oficial, periódica y por cierto continua, la historia de los sectores marginados, la de “las clases subalternas, necesariamente disgregada y episódica”. Al aplicar esa crítica ideológica de Gramsci a la historiografía latinoamericana, Roig quien retoma y reinterpreta lo episódico, ve en los recomienzos una continuidad, vista como necesidad surgida de una desesperación

de sobrevivencia. Termina su reflexión metodológica con el voto que califica de acuciante y comprometido: más que latinoamericano nuestro quehacer lo entendemos y lo practicamos como latinoamericanista.

En su “Prólogo” a la obra de Devés, Roig sigue hablando de esa tarea latinoamericanista como **inacabada y siempre urgente** lo que marca ahora, después de ese recorrido, bien y mejor la diferencia con la mirada americana del historiador chileno. Veamos ahora el modelo de Leopoldo Zea que caracterizamos como **liberacionista**, marcadamente opuesto al método explicativo de Devés, en su *élan* más bien del lado de Roig, cuyo método crítico, sin embargo, como ya vimos, no tiene piedad del pensador mexicano en la crítica a la dialéctica. Pero volver a Zea, en ese paso atrás de Devés a Roig, ahora de Roig a Zea, nos permite avanzar en el camino hacia nuestra propuesta de introducir la clave **reconocimiento** como para tomarla en cuenta en futuras reinterpretaciones del *Pensamiento latinoamericano*. Y con esa clave que veremos surgir, *in nuce* presente en *El pensamiento latinoamericano* de Zea (1974, tercera edición de 1976), volveremos a Hegel, cuya *Filosofía de la Historia* justamente ha sido criticada por Roig.

En su “Prólogo a la tercera edición” de *El pensamiento latinoamericano* (1974/76) Zea marca lo nuevo que trae esa edición. Ya en cuanto a las *Dos etapas*, José Gaos, el maestro de Zea, citándolo, había resaltado positivamente en ese trabajo de su discípulo un “apresar el vasto y diversificado **proceso histórico como una marcha dotada de un sentido unitario**”, dándole así “**una significación instructiva**”². La labor investigadora y didáctica de Zea es caracterizada como un esfuerzo interpretativo, de índole comprensiva, método que habíamos opuesto a lo explicativo. Y esa comprensión es precisada, como Roig ya lo había analizado, como un proceso dialéctico que pasa por *Aufhebung*, que, en la acepción de Hegel no significa un “deshacerse del pasado y un rehacerse según un presente extraño”, sino un “rehacerse según el pasado y presente más propios con vistas al más propio futuro”³.

² “Por eso es distintivo de este su libro – escribía (Gaos)- el dominio a que ha llegado en la composición, incluyendo su rico material en cuadros a la vez tan ordenados y dinámicos que permiten apresar el vasto y diversificado proceso histórico que es su tema como una marcha dotada de un sentido unitario, que es decir también de una significación instructiva” (p. 8).

³ “En vez de deshacerse del pasado, practicar una *Aufhebung*, palabra empleada por usted mismo en coyuntura de este sentido, en la aceptación de Hegel (...) y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y presente más propios con vistas al más propio futuro” (p. 8).

La filosofía que Zea preconiza, es conciencia de las yuxtaposiciones impuestas a esta realidad latinoamericana, como tal una filosofía de la liberación que destruya formas de dominación propias de las filosofías hasta ayer importadas. Así esta tercera etapa es llamada, según la dialéctica hegeliana, adaptada a la historiografía latinoamericana, la antítesis del pensamiento filosófico del siglo XIX. Las tres etapas, ya un análisis muy *grosso modo*, comparado con la abundante y mucho más diferenciada explicación que hace Devés, se reducen bajo el yugo de la dialéctica en dos movimientos de tesis y antítesis, una dualidad que parece haber inspirado al historiador chileno, sus polos **modernización e identidad**, cuya síntesis conocemos bajo conceptos formales como alternancia, espirales e intelectualidad latinoamericana. La síntesis que ahora hace Zea, síntesis material a partir de una dialéctica, se deja entrever en lo que él llama búsqueda de la identidad del hombre de esta América.

Con la definición de esa identidad Zea nos parece salir de la para él fuertemente atractiva órbita epistemológica de la *Filosofía de la Historia* de Hegel y acercarse a una antropología y ética o política, no extraña al pensamiento hegeliano que hoy en día tiene tanta actualidad en la Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth. Esa búsqueda de la identidad del hombre latinoamericano se deletrea como poder exigir el **reconocimiento** de la humanidad y el de su participación en el hacer de una historia que debe ser de todos los hombres (negrita de G. S.). La igualdad que se refleja en ese deber ser de estos todos los hombres, y con esta generalización Zea va más allá de un universalismo igualitarista que le parece excluir lo que no le es conquistable o asimilable, lo diferente de verdad, un ejemplo negativo dan aquellas celebrísimas *Vorlesungen* de Hegel, consiste en que todos somos iguales en nuestro ser distinto o diferente, en el sentido de que todos, como sujetos personales o colectivos culturales, somos distintos y que como todos estos seres distintos tenemos los mismos derechos en los que queremos ser reconocidos como hombres, el derecho de todos los hombres diferentes.

Con esta tesis que se basa en la comprensión de lo que implica la categoría **reconocimiento** que, en el pensamiento de Zea, queda sólo implícito y lo quedará, el filósofo mexicano anticipa lo que Tzvetan Todorov en *La Conquête de L'Amérique* desarrolla, desde una perspectiva crítica europea y de manera narrativa, como *question de l'autre*, subtítulo de su trabajo⁴. Todorov, en *La vie commune. Essai d'anthropologie*

⁴ Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, edición alemana: Frankfurt/M 1985: "Ce n'est pas un hasard, si Rousseau. Adam Smith et Hegel ont mis en valeur, parmi tous les processus élémentaires, la reconnaissance" (p. 105).

générale, nos hablará sistemáticamente del asunto, cuando presenta su tesis antropológica, solución de la cuestión del otro, que *toda coexistencia es un reconocimiento* y debería ser aceptada como tal, al invitarnos a leer a Rousseau, Adam Smith y, *last not least*, a Hegel, importante en nuestro contexto, porque “todos dieron valor y prioridad entre todos los procesos elementarios al reconocimiento⁵.”

Zea, con su intuición de lo importante que es el reconocimiento como concepto antropológico y ético político, traduce finalmente esa lucha por el reconocimiento en términos de una filosofía de la liberación. La lucha que significa liberación, ya la podemos llamar una lucha en el horizonte de una lucha por el reconocimiento. Pero aquella igualación **reconocimiento - liberación** nos parece como una reducción. Liberar ¿para qué?, la *causa finalis* del actuar que es liberación, esa pregunta, una pregunta por lo ético político, parece quedar desenfocada o, por lo menos, queda corta. Si Arturo Andrés Roig, en su intento de pensar **liberación** como fenómeno de **emergencia**, fundamentándola en una correspondiente **moral** o **ética**, se ve obligado a recurrir a la categoría antropológica **dignidad** que encuentra en Martí y de allí a la **Ética del Discurso** que se basa en lo que implica **respeto** o **reconocimiento**, ese recurso nos permite hablar de una necesaria ampliación en el sentido de ir más allá de liberación⁶.

II. Perspectiva: la Teoría del Reconocimiento ¿una clave para reinterpretar el Pensamiento latinoamericano?

La comparación de los tres modelos del Pensamiento latinoamericano, el **explicativo** de Devés, el **crítico** de Roig y el **liberacionista** de Zea, nos permitió diferenciar y dar el paso a nuestra propuesta de considerar en un futuro estudio historiográfico la categoría **reconocimiento**. La diferenciación metateórica o epistemológica nos deja ver un avance positivo en la exposición cada vez más completa y diferenciada de ese pensamiento en que Devés supera de lejos a Zea quien, por su parte, llegó a darnos un **sentido**, en una aceptación fuerte del concepto, sentido material normativo de tipo antropológico y

⁵ Tzvetan Todorov, *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Paris 1995. Véanse también la última gran obra de Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris 2004, y mi reseña en *Relaciones. Revista al tema del hombre*, Montevideo 2007, donde va a publicarse en junio o julio bajo el título *El reconocimiento y el don: Parcours de la reconnaissance. Paul Ricoeur en diálogo con Axel Honneth*.

⁶ Véase Gregor Sauerwald: “Liberación y reconocimiento...”, en *Pensares y Quehaceres*, México, N. 2 2005-6: 25-42.

ético político, superando de esa manera lo formal de lo explicativo. Roig, por su lado, al poner en tela de juicio la filosofía de la historia del filósofo mexicano marcando así distancia y al apreciar la mirada americana de Devés, su comprensión vasta e intensa en el análisis del Pensamiento Latinoamericano, supera, sin embargo, al historiador chileno, cuando insiste en el legado liberacionista y emancipatorio de ese pensamiento, acentuándolo de esta manera, lo que lo une a Zea.

En *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo* (2002) Roig, al tematizar la “dignidad humana” y “la moral de la emergencia” en América Latina, se propone cotejar lo que él llama la moral de la emergencia con la Ética del Discurso o Ética Comunicativa de Kart-Otto Apel y Jürgen Habermas⁷. Ese último ha sido el maestro de Axel Honneth quien con su Teoría del Reconocimiento ha querido en un principio prolongar y ampliar la teoría comunicativa terminando por superarla desde una crítica frontal: la tesis es que **reconocimiento** es anterior a **comunicación**, y lo es por principio. Siendo para Roig finalmente el objetivo de su reflexión sobre una **ética de la emergencia**, en la que surgen **diferencias y aproximaciones** con la Ética del Discurso: acarrear las ideologías de los neo-conservadores, neo-liberales y neo-modernos, con el resultado, sin duda alguna, de un frente común de las dos éticas comparadas, la recepción de la Teoría del Reconocimiento con su universalismo contextualista facilitaría más lo que llamamos nosotros una alianza de las filosofías críticas occidentales en su lucha contra las ideologías dominantes.

⁷ Arturo Andrés Roig: *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza 2002, con especial interés su disertación sobre “La ‘dignidad humana’ y ‘la moral de la emergencia’ en América Latina”, pp. 107-125.

**DEVENIRES DE LA TEORÍA DEL POPULISMO:
MARXISMO, POSTESTRUCTURALISMO Y PRAGMATISMO
EN ERNESTO LACLAU**

Esteban Vergalito

UBA / Conicet

La preocupación de Ernesto Laclau por el populismo no es nueva. Ya en su conocido ensayo de 1977 referido al tema¹, el autor argentino dejaba sentado este interés, que sería el primer paso de una recurrente revisitación de la cuestión, desde matrices teóricas diferentes. Esa exploración, desplegada de manera paralela a la elaboración de su teoría política, habría de llegar en el año 2005, con la publicación de *La razón populista*², a un punto de síntesis entre ambas líneas de investigación que abre la posibilidad de una mirada panorámica de su obra. Tal itinerario es el que nos proponemos trazar aquí de modo general, tomando como hilo conductor su teoría del populismo y las sucesivas influencias filosóficas que ha recibido, a fin de reflexionar acerca de sus potencialidades y límites teóricos. Partiremos entonces de una reconstrucción de esa trayectoria (*infra*, 1), para luego sistematizar brevemente sus continuidades y rupturas (*infra*, 2), y concluir con algunas consideraciones críticas (*infra*, 3).

1. Devenires: de Althusser a Copjec

Laclau presenta su primer esbozo de una teoría del populismo en el contexto de la discusión suscitada desde fines de los años sesentas por los innovadores escritos de Althusser. La renovación producida al interior de la teoría marxista por esta irrupción inaugura todo un campo de indagación acerca de la especificidad de lo político y de lo ideológico, así como de los fenómenos dados en ambos niveles (fascismo, populismo, etc.). Es en este escenario que Laclau escribe sus primeros ensayos políticos –reunidos en *Política e ideología en la teoría marxista* (1986)–, desde una perspectiva de neto corte althusseriano³.

¹ Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid. Siglo XXI, 1986 (1977), pp. 165-233.

² Ernesto Laclau, *La razón populista*, Bs. As., FCE, 2005.

³ El interlocutor principal aquí es, sin duda, Poulantzas, quien ya había avanzado en la reflexión acerca de la especificidad de lo político y de fenómenos como el fascismo (Laclau, *Política e*

Sin embargo, se deja sentir asimismo en estos textos la segunda influencia marxista que, algunos años más tarde, se volvería decisiva en la producción del autor: Gramsci. Si bien el concepto de hegemonía no presenta todavía aquí el desarrollo que comenzará a cobrar desde *Hegemonía y estrategia socialista*, se perfila ya como una categoría central, que se entrecruza con el aparato teórico heredado del althusserismo⁴. En este contexto se plantea la reflexión en torno a la temática gramsciana de lo “nacional-popular”, la cual es abordada en esta primera incursión a partir de ese doble enfoque.

Así, el populismo es entendido por el Laclau de 1977 como “la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto a la ideología dominante”⁵, o, dicho de otro modo, como la actualización del potencial antagonismo político pueblo/bloque de poder contenido en dichas interpelaciones ideológicas. Con esta definición, el autor buscaba resolver el enigma teórico de la constitución del fenómeno populista no tanto por la vía de los contenidos, ya extensamente recorrida por la bibliografía relativa al tema con escaso éxito, sino más bien por la *forma* en la que éstos se articulaban discursivamente. A juicio de Laclau, esta aproximación predominantemente formalista otorgada, en primer lugar, la ventaja de evitar el error de inferir la constitución de un pueblo de la mera presencia de la interpelación popular-democrática en un discurso ideológico⁶. Pero, por otra parte, permitía dar cuenta de uno de los aspectos paradójicos del fenómeno, a saber, la existencia de populismos de diverso signo ideológico. La matriz althusseriano-gramsciana dejaba sentada de este modo su utilidad: el antagonismo pueblo/bloque de poder, entendido como la contradicción dominante a nivel de la formación social, al depender de la

ideología... cit., pp. 53-164; para otras referencias, véase E. Laclau, “Teorías marxistas del estado: debates y perspectivas”. Norbert Lechner, Norbert (comp.) *Estado y política en América Latina* México: Siglo XXI, pp. 47-52. y E. Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Bs. As., FCE, 2004 (1985), p. 184

⁴ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Bs. As. F.C.E. 2004 (1985).

⁵ *Política e ideología...* cit., p. 201.

⁶ Como es fácil de ver, esta referencia es condición necesaria, pero no suficiente, puesto que existen numerosos discursos que, aun aludiendo al “pueblo”, no son catalogados como “populistas” por la sociología política.

contradicción determinante en última instancia proletariado/burguesía, dada en el nivel de las relaciones de producción, era posible de ser articulado a ambos actores de la lucha de clases, en tanto construcción hegemónica orientada por sus respectivos intereses estratégicos. Quedaba así explicado el carácter intrínsecamente ambiguo del populismo, es decir, su capacidad de recibir tanto una dirección revolucionaria como conservadora.

Con la aparición de *Hegemonía y estrategia socialista*, co-publicado en 1985 con Chantal Mouffe (2004), el acercamiento a la cuestión sufre una primera y profunda transformación. La concepción althusseriana que daba sustento a la conceptualización de 1977 resultaba ahora inconsistente con el principio de negatividad de lo social asumido por los autores, por implicar una concepción esencialista y racionalista de las instancias estructurales (lo económico, lo ideológico, lo político), las identidades (las clases y sus intereses) y las relaciones sociales (expresión de esos intereses a nivel político). Como consecuencia de este replanteo radical, el althusserismo es despojado de su estatuto de base teórica de sustentación. Será una matriz postestructuralista y pragmatista de lo social, construida principalmente con aportes de Derrida, Lacan y Wittgenstein, la que vendrá a ocupar su lugar.

Entre los cambios más significativos para nuestro tema implicados en este viraje teórico se encuentran:

1. La adhesión a una perspectiva lingüística por la que todos los fenómenos sociales (palabras, acciones, prácticas, ideologías, etc.) son entendidos como producciones de sentido estructuradas en totalidades articuladas discursivamente.
2. La resignificación de la noción de antagonismo, que deja de ser remitida a la lucha de clases para pasar a designar el límite de toda objetividad social.
3. El paso de un concepto de sujeto ligado a la idea de interpelación/constitución a uno entendido como posición estructural⁷.

⁷ Acerca de este pasaje, véase S. Zizek, "Más allá del análisis del discurso", en E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Bs. As. Nueva Visión, 2000 (1993) 2000: 257-267. Para una reconstrucción del devenir del concepto de sujeto en Laclau, véase G. Aboy Carlés, *Lsa dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*; Rosario, Homosapiens, 2001: 58-64.

En este nuevo marco, la interpelación popular-democrática de la cual Laclau se servía para dar cuenta del fenómeno populista es desdoblada y transformada en dos posiciones de sujeto conceptualmente bien diferenciadas, una popular y otra democrática. Mientras que la primera “se constituye sobre la base de dividir al espacio político en dos campos antagónicos”, la última se caracteriza por ser “sede de un antagonismo localizado, que no divide a la sociedad en la forma indicada”⁸. Esta discriminación da lugar, respectivamente, a dos clases de luchas: las populares, que tienden a la dicotomización del espacio político, y las democráticas, que conllevan una pluralización de ámbitos⁹. Aún cuando la primera implica a la última –puesto que la lucha popular consiste en la agregación equivalencial de luchas democráticas a partir de un espacio antagónico común a ellas–, los autores conceden aquí mayor preeminencia a la segunda, y establecen entre ambas un nexo contingente¹⁰. Vale decir, entonces, que para que exista democratización no necesariamente debe haber reagrupación dicotómica de antagonismos, sino proliferación y hegemonización de los mismos. “Populismo” no significa aquí, pues, más que una posibilidad dentro de una amplia gama de formas de hegemonizar los diversos espacios creados por la “revolución democrática”¹¹.

Dos años después de la aparición de *Hegemonía...*, Laclau volvería sobre la cuestión populista, esta vez de manera más puntual, para reelaborar su concepción desde el triple registro lacaniano (lo simbólico, lo Real, lo imaginario) y las nociones derridianas de “dislocación” y de “exterior constitutivo”¹². Con ayuda de este nuevo aparato teórico, conceptualiza lo social como una estructura de significados diferencial y oposicionalmente articulados –lo simbólico–, cuya identidad y objetividad se ve desestabilizada por un momento excesivo a dicho campo representacional que lo desarticula desde afuera –lo Real–, creando en su interior un vacío o ausencia sólo suturable por medio de un discurso que, erigiéndose como horizonte, ofrezca principios de inteligibilidad para esas dislocaciones y permita reinscribirlas en él –lo imaginario–.

Desde esta matriz, el populismo será comprendido como imaginario, y definido, una vez más, por su efecto dicotomizante. En palabras de Laclau: “llamamos populista a

⁸ Laclau y Mouffe, ob. cit., p. 175.

⁹ Ibid. p. 181.

¹⁰ “(...) está claro que el concepto fundamental es el de ‘lucha democrática’, y que las luchas populares sólo constituyen coyunturas específicas, resultantes de una multiplicación de efectos de equivalencia entre las luchas democráticas” (Laclau y Mouffe, ob. cit. p. 181).

¹¹ Ibid. pp. 202-216.

¹² “Populismo y transformación del imaginario político en América Latina, *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, N. 42, junio de 1987: 25-38.

aquella forma de rearticulación de las identidades dislocadas que las inscribe en un discurso que divide la totalidad de lo social en dos campos políticos antagonicos”¹³. Pero este regreso al tema arroja un análisis más detallado del fenómeno, que distingue en él tres operaciones fundamentales: “1) la construcción de una cadena de equivalencias entre demandas insatisfechas e identidades amenazadas, que constituye al ‘pueblo’, a ‘los de abajo’, en una nueva identidad sintética y compleja; 2) la construcción de esta nueva identidad popular a partir de una frontera totalizante que la opone al ‘poder’, a la ‘dominación’, a las ‘oligarquías corruptas’, etc.— (...); 3) la politización de todo antagonismo social, ya que la constitución de la dualidad pueblo/poder tiene lugar en el campo político” (ibid.).

Finalmente, en el año 2005 la teoría alcanzará su más reciente y cabal despliegue (al menos hasta el momento)¹⁴, que se asienta en las premisas generales adoptadas en *Hegemonía...* y profundiza el doble enfoque postestructuralista y pragmatista con la incorporación de algunos nuevos lineamientos. A ellos nos referiremos a continuación.

En primer lugar, Laclau repiensa el proceso de constitución del “pueblo” desde el tema de la performatividad del acto de nombrar, puesto de relieve por el debate entre descriptivistas y antidescriptivistas en el terreno de la filosofía analítica y más tarde por Žizek desde el psicoanálisis lacaniano. Para Laclau, la identidad de un sujeto popular proviene precisamente de la operación retroactiva de unificación que pone en juego la nominación. Ésta tiene lugar toda vez que se crean lo que Laclau llama significantes “vacíos”¹⁵, los cuales actúan como puntos nodales de fijación del sentido sobre los que se estructura la cadena equivalencial de demandas populares.

Esta categoría de “significante vacío” no es nueva. Había sido utilizada ya en *Hegemonía y estrategia socialista*, aunque en ese texto todavía sin alcanzar una neta

¹³ “Populismo y transformación...” cit. p. 29.

¹⁴ Es posible remitirse aquí tanto al artículo “Populismo: ¿qué hay en el nombre?” (en Leonor Arfuch, comp. *ensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*; Bs. AS. Paidós: 25-46) como al libro *La razón populista*, Bs. AS. F:C:E: 2005. Dado que las diferencias entre ambos textos son meramente expositivas, y que en el segundo encontramos un tratamiento más extenso y pormenorizado, basaremos nuestras consideraciones subsiguientes en este último.

¹⁵ Hay involucrada en este punto una discrepancia con Žizek, quien entiende a dichos significantes como “puros” o “sin significado”. Laclau juzga esta consideración inadecuada, pues un significante tal quedaría completamente excluido del sistema de la significación, y por ende no podría cumplir ninguna función hegemónica (al respecto, véase Laclau, 2005b: 136-137 y la teoría del significante vacío, en Laclau, *Emancipación y Diferencia*, Bs. As. Ariel, 1996, pp. 69-86).

distinción respecto de la de “significante flotante”. Incluso en su elaboración teórica posterior, donde ya la separación entre ambas pasó a ser más nítida¹⁶, Laclau no extrajo consecuencias de tal discriminación. Tal es, justamente, la segunda innovación de *La razón populista*: mientras que el significante “vacío” condensa una única cadena equivalencial en un ámbito en el que la frontera entre los dos campos políticos es estable, el significante “flotante” implica, por el contrario, la movilidad de dicha línea divisoria y la tensión entre dos cadenas de equivalencias que disputan su sentido¹⁷.

En tercer lugar, siguiendo la relectura que hace Copjec de Lacan, el último Laclau ve en el acto de nominación el investimento radical de un objeto, y, por lo tanto, una dimensión afectiva inherente a él. Ésta ocupa un papel central en la constitución de un pueblo, en tanto energética imprescindible para dotar de una función de representación universal a un elemento particular de una serie heterogénea de demandas. En otras palabras, sin afecto no hay performatividad de la nominación, ni significante vacío, ni hegemonía posibles.

La razón populista termina de introducir, en cuarto lugar, la noción de heterogeneidad social. La misma estaba ya parcialmente sugerida en el planteo de 1987 –aunque no en esos términos– a través de la noción lacaniana de “lo Real”. En esta revisitación de la cuestión populista, Laclau agrega una segunda clase de heterogeneidad, estableciendo a la vez una distinción y una vinculación entre ambas: la heterogeneidad que excede el marco de lo simbolizable en una sociedad determinada –lo Real–, y la irradiación que esa primera dimensión genera al interior del campo simbólico, expresada como heterogeneidad entre las demandas. Si la primera corresponde al resto o exceso de una estructura discursiva dada –los “pueblos sin historia” en Hegel, el lumpenproletariado en Marx, etc.–, la segunda remite a la singularidad irreductible de cada demanda, que resiste a la homogeneización total por parte de la cadena equivalencial.

¹⁶ *Emancipación y diferencia*, cit., p. 70.

¹⁷ Con todo, Laclau advierte que “en la práctica (...) la distancia entre ambas no es tan grande. Las dos son operaciones hegemónicas y, lo más importante, los referentes en gran medida se superponen. Una situación en la cual sólo la categoría de significante vacío fuera relevante, con exclusión total del momento flotante, sería una situación en la cual habría una frontera completamente inmóvil, algo difícil de imaginar. Inversamente, un universo puramente psicótico en el que tuviéramos un flotamiento puro sin ninguna fijación parcial, es también impensable. Por lo tanto, significantes vacíos y flotantes deben ser concebidos como dimensiones parciales –y por lo tanto analíticamente delimitables– en cualquier proceso de construcción hegemónica del ‘pueblo’” (Laclau, *La razón populista* cit., 167-168).

Finalmente, y como ya ha sido señalado¹⁸, es posible observar una doble transformación fundamental entre los planteos que van de *Hegemonía...* hasta *La razón populista*. Por una parte, existe un deslizamiento desde lo político comprendido como hegemonía a lo político entendido como populismo que redundaba en una sinonimia entre los tres términos. En segundo lugar, el vínculo populismo-democracia es trastocado: según vimos, en *Hegemonía...* la lucha democrática no aparecía sujeta a la configuración de un pueblo, sino que éste significaba sólo un caso entre otras muchas variantes posibles de hegemonización de los espacios políticos plurales; en *La razón populista*, en cambio, Laclau afirma taxativamente que “la construcción de un pueblo es la condición *sine qua non* del funcionamiento democrático”¹⁹, de suerte que “la posibilidad misma de la democracia depende de la constitución de un ‘pueblo’ democrático”²⁰.

2. Continuidades y rupturas

Resumimos esquemáticamente a continuación los rasgos que persisten a lo largo de todas las versiones de la teoría laclauiana del populismo:

1. *Formalismo/Estructuralismo*: comprensión global del fenómeno a partir de su operatoria formal-estructural de constitución, y no de contenidos político-ideológicos.
2. *Hegemonía*: naturaleza hegemónica del sujeto popular.
3. *Síntesis*: operación de fusión de elementos dispersos y heterogéneos.
4. *Articulación*: efecto performativo de transformación y estructuración de las identidades sintetizadas en una totalidad articulada.
5. *Discursividad*: constitución discursiva de dicho proceso articulador.
6. *Dicotomización*: fractura del espacio político en dos campos opuestos de acuerdo con el antagonismo pueblo/poder, como rasgo distintivo de la construcción populista.

Las mutaciones principales se dan a los siguientes niveles:

1. *Paradigma ontológico*: de una concepción esencialista a una aproximación negativista de lo social, basada en la noción de antagonismo.
2. *Matriz teórica*: del marxismo (Althusser y Gramsci) al postmarxismo (ambos autores, releídos desde un esquema postestructuralista-pragmatista).

¹⁸ Aboy Carlés, “La democratización beligerante del populismo”, ponencia al VII Congreso Nacional de la SAAP, Córdoba, 2005, p. 3. y S. Barros, “Inclusión radical y conflicto en la constitución del pueblo populista”, *Confines*, N 2/3, enero- mayo 2006, p. 68

¹⁹ *La razón populista* p. 213.

²⁰ *Ibid.* p. 215.

3. *Noción de sujeto*: progresivamente, del sujeto como interpelación/constitución (Althusser), al sujeto como posición estructural (postestructuralismo), como falta (Lacan) y como decisión (Derrida)²¹.
4. *Noción de política*: de sinónimo de hegemonía a doble sinonimia con hegemonía y populismo.
5. *Vínculo populismo-democracia*: de contingente a necesario.

3. Consideraciones críticas

El recorrido realizado permite plantear algunos señalamientos críticos e interrogantes a las propuestas teóricas de Laclau. Dado que las objeciones más esperables a su última conceptualización del populismo, relativas a los nexos próximos que ligan “política”, “hegemonía”, “populismo” y “democracia”, ya han sido señaladas²², pasaremos por alto esta cuestión y nos concentraremos en algunas otras observaciones, referidas a aspectos que el enfoque de Laclau omite o trata insuficientemente.

En primer lugar, cabe preguntarse, como evaluación general, cuáles son las ventajas y desventajas de la apelación al postestructuralismo y al pragmatismo para pensar lo social y lo político. Entre las primeras se cuentan, sin duda, una clara aprehensión de su carácter inherentemente contingente, incompleto y abierto. Sin embargo, en la obra de Laclau este reconocimiento es efectuado al precio de una escasa teorización de la dimensión de objetividad y permanencia de lo social. Si bien a partir de *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* se introduce la distinción husserliana entre sedimentación y reactivación²³, el primero de esos aspectos queda eclipsado como objeto de investigación por la relevancia asignada al papel instituyente de lo político. Dicho en términos postestructuralistas, si Laclau piensa las posibilidades que se siguen de la falla inscrita en la estructura, soslaya la indagación de las condiciones que hacen posible que esa misma estructura persista en el tiempo, y las consecuencias que esto acarrea a nivel político. En este sentido, su teoría tiende a subestimar lo que podríamos llamar el “peso” de lo cultural, es decir, los límites que los entramados previos de significación imponen a la innovación política. Aun cuando el autor argentino ha visto recientemente esa función restrictiva en la singularidad inerradicable de toda demanda,

²¹ Véase nota 7.

²² Aboy Carlés “La democratización beligerante del populismo”, cit, pp. 19-22 y Barros, art. cit. p. 68.

²³ Laclau, *Nuevas reflexiones... cit.*, pp. 50-52.

que a veces impide el ingreso de algunas de ellas a una cierta cadena equivalencial²⁴ tal señalamiento continúa sin ahondar en la relación entre lo cultural y lo político. Ahora bien: ¿se puede comprender cabalmente este último ámbito –y con él, la hegemonía, el populismo, y todos los fenómenos que le son atinentes– prescindiendo de una consideración específica del primero, así como del vínculo que media entre ambos? Si, como creemos que es necesario, respondemos negativamente a esta pregunta, otros interrogantes de orden teórico se plantean: ¿prestan el postestructuralismo y el pragmatismo herramientas conceptuales suficientes para captar todo lo que está implicado en esta dimensión cultural de lo político? ¿En qué medida una aproximación predominantemente estructural como la adoptada por Laclau permite aprehender la permanencia del sentido en el tiempo? Más aún: ¿hasta qué punto no subyace a esta perspectiva estructural una reducción de la diacronía a la sincronía, siendo la temporalidad misma concebida a partir de categorías espaciales?

En segundo lugar, interesa señalar que en su primera versión de su teoría del populismo Laclau mencionaba colateralmente la presencia de elementos tradicionales que intervenían en la conformación de un pueblo, es decir, la existencia de contenidos ideológicos previos que perduraban en el largo plazo y que servían como materias primas para dicha construcción política²⁵. Sin embargo, lejos de ser desarrollada, esta cuestión queda opacada en *La razón populista* por el unilateral acento puesto en la capacidad performativa de la nominación. Frente a esta situación, nos preguntamos: ¿no es sobre esa base de significaciones preexistentes que el efecto unificador de la nominación es posible?²⁶ Si esto es así, estamos en presencia de una segunda función

²⁴ Ibid. p. 175.

²⁵ Laclau, *Política e ideología...* cit., pp 194-195.

²⁶ En una reflexión acerca de la palabra filosófica, Jean-François Lyotard expresa con total claridad el meollo de nuestra crítica: “La palabra cambia lo que pronuncia, lo cual nos permite comprender este co-nacimiento, aparentemente enigmático, de los signos y del sentido. Porque es cierto que la situación amorosa o la revolución no preexisten en cuanto tales a las palabras que las designan como amorosa o como revolucionaria, y en ambos casos quien toma la palabra para decir ‘esto es lo que ocurre’ parece crear lo que dice, ser su autor, y es lógico que sea éste quien, ante el tribunal del amor o frente a la represión contrarrevolucionaria asuma la situación como si él la hubiera creado, con las palabras que pronunció: es que esas palabras son algo más que palabras. *Pero también es cierto que su palabra no pudo lograr un cierto eco más que en la medida en que captó con ella lo que ya existía allí antes de que fuese pronunciada: de otra forma hubiera caído en terreno baldío.*” (“Sobre la palabra filosófica”, en *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1989: 127; cursivas nuestras).

de lo cultural, esta vez ya no negativa, de restricción, sino positiva, que puede ser entendida como *recurso*. En este sentido, sugerimos: ¿no conviene recuperar aquella primigenia intuición laclauiana de fines de los años setentas, dar estatuto teórico a la noción de tradición y explorar su vínculo con la política? ¿Y no conllevaría una indagación de este tipo un progreso para la teoría de la hegemonía y del populismo?

Finalmente, tres cuestiones que atañen a la conformación de actores políticos colectivos escapan al horizonte de Laclau. Podemos enunciarlas por medio de las siguientes preguntas: ¿quién es esa identidad colectiva que se constituye? ¿Cómo ha de entenderse su carácter *agencial*, y cuál es la especificidad de su estatuto colectivo, frente a un agente individual? ¿En qué consiste la dimensión *temporal* de ese actor? A pesar de que la elaboración laclauiana ofrece indudablemente recursos para pensar la identidad y la acción colectivas, su perspectiva estructural y su noción de sujeto definida siempre dentro de ese marco obstaculizan más que allanan el camino para la comprensión de los aspectos de *subjetivación* de la identidad colectiva, entre los que se cuentan la autoidentificación, la agencia y la articulación narrativa y proyectiva de su horizonte temporal.

Quizá estos diversos tipos de hiatos sintomales (lagunas, menciones colaterales, omisiones) respondan a una falla ubicada en la propia estructura del sistema teórico de Laclau. Si esta hipótesis es correcta, tal vez sería plausible, y hasta deseable, suplementar esa falta con un enfoque hermenéutico del mundo social y político.

Bibliografía

- Aboy Carlés, Gerardo, *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario: Homosapiens, 2001.
- Aboy Carlés, Gerardo, “La democratización beligerante del populismo”. Ponencia presentada al VII Congreso Nacional de la SAAP, Córdoba, noviembre 2005.
- Barros, Sebastián, “Inclusión radical y conflicto en la constitución el pueblo populista”, *Confines*, N° 2/3, enero-mayo 2006.
- Laclau, Ernesto, “Teorías marxistas del estado: debates y perspectivas”, en Norbert Lechner, (comp.) 1983 (1981) *Estado y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1983 (1981) pp. 25-59.
- Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo* (Madrid: Siglo XXI, 1986 (1977)).

- Laclau, Ernesto, "Populismo y transformación del imaginario político en América Latina". En *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, N° 42, junio de 1987, pp. 25-38.
- Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, Bs. As., Ariel, 1996 (1994).
- Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000 (1993)
- Laclau, Ernesto, "Populismo: ¿qué hay en el nombre?", en Leonor Arfuch, (comp.) *Pensar este tiempo: Espacios, afectos, pertenencias*, Bs. As., Paidós, 2005, pp. 25-46.
- Laclau, Ernesto *La razón populista*, Buenos Aires, F.C.E., 2005.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Bs. As., F.C.E., 2004 (1985).
- Lyotard, Jean-François, "Sobre la palabra filosófica", en *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1989.
- Žižek, Slavoj, "Más allá del análisis del discurso". En Laclau, Ernesto 2000 (1993) *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Bs. As., Nueva Visión, 2000 (1993) pp. 257-267.

DE LOS 80 A LA ACTUALIDAD. UNA VUELTA A RODOLFO KUSCH
Breve relato de una experiencia en el inicio de la democracia

Ana Zagari

USAL- Buenos Aires

Resulta imposible escindir la historia reciente de la filosofía en Argentina a partir de los 80, de la historia política de nuestro país. Todos recordamos la oscura noche del proceso, en la cual muchos de los más valiosos académicos y profesores universitarios no formaban parte del cuerpo docente de las universidades nacionales. Un cuerpo que, como el de la nación, quedó mutilado, acallado, desaparecido, exiliado.

El inicio de los 80 y la apertura democrática fueron modificando paulatinamente esa situación y los que pudieron recuperaron el ámbito de la enseñanza universitaria de la filosofía y muchos mantuvieron también sus cátedras en las universidades privadas donde pudieron trabajar durante el proceso militar.

En los ochenta se crea también el famoso Ciclo Básico Común en la Universidad de Buenos Aires, que -y creo que aún hoy es así- formuló según un criterio interesante para la mayoría, que todo aspirante a alguna carrera de la UBA tuviera dos materias obligatorias, que debía cursar y aprobar más allá de su elección vocacional: Introducción al Pensamiento Científico e Introducción al Estudio de la Sociedad y el Estado. En la primera nos concentramos los profesores de filosofía, y en la segunda los historiadores y sociólogos.

La tendencia en conocimiento científico estaba ya marcada por el nombre mismo de la materia: se enseñaba epistemología.

Para quienes habíamos permanecido en el país resultaba difícil influir en propuestas de inclusión de temas filosóficos, sobretodo porque para seleccionar a los adjuntos y jefes de trabajos prácticos, la mayoría de los cuales todavía hoy no están concursados, los titulares, muchos recién llegados del exilio, tomaban una entrevista para sopesar los conocimientos de la materia, que ya tenía las grandes líneas de su programa diseñadas. Esta hegemonía de la filosofía analítica que, en mi experiencia no era ni filosofía ni analítica, ubicó al pensamiento crítico y especulativo como justificador de las ciencias

(biológicas) y se entregó a servirla, así como en el Medioevo la filosofía había servido a la teología. Sierva de la teología, ahora, sierva de la ciencia. Para quienes ya en aquellos años leíamos a Hannah Arendt, sabíamos que ubicarse exclusivamente en el plano de la epistemología era resignarse a darle a la filosofía el papel de *ancilla scientiae*.

Las hegemonías pasan... hemos recuperado el famoso y viejo árbol de Porfirio y hoy ya no nos avergüenza dedicarnos a la filosofía práctica, a la filosofía de la edad media, a la antropología filosófica, etc.

Otros puntos de vista

Entre la experiencia de 1985 en adelante, con la hegemonía de una filosofía analítica que se redujo sólo a una epistemología elemental y hoy, las posiciones en la filosofía, incluso en la filosofía enseñada en las universidades, es bien otra.

Vale la pena destacar que se ha realizado un gran esfuerzo por reunir el pensamiento filosófico con la escritura de ensayo que, como propuse en otro lugar, y sigo sosteniendo, es la forma de nuestro pensar.

Me interesa, en esa línea de apertura y de recuperación de todos los ámbitos del filosofar, mencionar dos experiencias que apuestan a dejar atrás el pensamiento único. La primera es institucional: por primera vez una universidad argentina –en este caso la Universidad del Salvador- junto con la FEPAI tendrá entre sus postgrados una carrera de especialización en Filosofía argentina e iberoamericana. No existe como especialización una carrera de este tipo en toda América Latina.

Otro hito en la misma dirección es la puesta en valor de la filosofía de Rodolfo Kusch, un pensador extemporáneo, original y que había sido olvidado ex profeso por la academia, luego de haber sido perseguido por la dictadura militar de Videla que le quitó su cátedra y su cargo en la Universidad Nacional de Salta.

Rodolfo Kusch: lo extemporáneo vigente

Por lo expuesto es que vale la pena relanzar la pregunta: ¿Cuál es la importancia de Kusch en el pensamiento actual?

Rodolfo Kusch en Buenos Aires, luego en la Universidad de Salta, en Perú y Bolivia, trabajó especialmente desde la concepción de que las categorías del pensar reflejan la

propia cultura y más aún el propio suelo. Recurrió a las culturas más antiguas del noroeste argentino, de Bolivia y Perú y revisó, a la luz de sus investigaciones culturales, las categorías de la filosofía occidental.

Si bien se trata de un filósofo argentino muerto en el año 79, que ha reflexionado sobre un mundo que hoy sigue modificándose, sin embargo hay núcleos centrales en su filosofía que están en permanente vigencia. Por ejemplo el modo como Kusch, con una fuerte impronta heideggeriana, redefine la cuestión del “ser” y el “estar”.

Kusch, al trabajar con culturas originarias, siempre quiso pensar “América”, en la categoría del espacio, donde el tiempo se tematiza. Si bien toma el pensamiento heideggeriano, no toma “ser” de la misma manera que lo hace Heidegger. Elige la otra concepción que nos ofrece nuestra propia lengua castellana: ser/estar; el Estar, en contra del tiempo del progreso. Para Kusch el “Estar” será un modo de relación sagrada con el mundo, acercándose al pensamiento del último Heidegger, el de las cuatro dimensiones de la cara del ser. Donde el hombre se “planta” en un lugar, opuesto al hombre como pastor del Ser. El pensador argentino plantea el “estar siendo” como un *modus*, una modalidad. Aparece, entre el ser y el estar, el modo dinámico del “estar-siendo”, que no es el ser ni es el estar, sino la forma propia de cada cultura que desde su propio suelo va resignificando las cosas.

El “estar siendo” está íntimamente vinculado con la concepción kuschiana de miedo. El miedo de ser nosotros mismos que nos impele a negarnos como sujetos constituidos no sólo por lo europeo.

Otro núcleo clave es el planteamiento de la dicotomía inhabilitante para pensar América: dicotomía entre la ciudad y lo rural, que en el autor no se presentan como antagónicas, sino como posibilidad de dar sentido a una cultura que en nosotros no es ni “ciudad europea” ni “selva negra”. De aquí se desprende el tema del mestizaje americano, tanto como la posibilidad de leer lo propio como “imbricación”. El mestizaje, que en el pensamiento de Kusch pierde su connotación negativa, produce la novedad y genera nuevas formas de estar en el mundo.

Kusch es un pensador de extramuros, elige la frontera para pensar el fundamento de una forma singular y dinámica, privilegia el *estar* por sobre el ser como “modo propio de hacer mundo en el pensamiento ab-origen”, y su categoría fundante es el espacio, el “estar-de- pie” o instalado en el mundo. La extemporaneidad de la que habla Kusch es una dislocación del espacio que se distingue del de la urbe, como suelo, como lugar de

la ritualización de los dioses, como suelo milenario que no es la ciudad ni el campo. Suelo de culto que simboliza. De aquí se desprende la eficiencia del símbolo que mantiene viva la memoria de lo sagrado, que el conocimiento científico-técnico occidental desterró, a favor de una metafísica entitativa y de dominio. Cultura ya no será exclusivamente la “europea inmigratoria” sino una Cultura cuyo suelo es más plural, una geocultura. La categoría de Geocultura en Kusch expresa una voluntad de dislocación, de torsión, relacionada con el concepto del confin, la frontera, el margen, que nos recuerda la banda de Moebius, sin adentro ni afuera definidos.

Cuando Kusch organizó sus investigaciones y pensó *América*, el mundo estaba dividido en un primero, un segundo y un tercer mundo. En los años 80 y 90 hay un resurgimiento de un monoculturalismo, de un pensamiento único. Dicho pensamiento que hoy no ha desaparecido, y aún sabiendo que se conduce al fracaso, recupera la cuestión del “bien contra el mal”, de la “verdad contra la falsedad”, de “la guerra santa contra la guerra absoluta y hasta la guerra preventiva”. Las nociones que Kusch destaca positivamente como: la de geocultura, pluriculturalismo, y “estar-siendo”, permiten repensar, en la actualidad, el problema que presenta la globalización.

La decisión estratégica de Kusch es una decisión política: la decisión por lo americano, por un conocimiento que no es el conocimiento oficial. Se trata de una “apuesta” en el sentido pascaliano, una apuesta a aquellos que aparecen como un “resto”. La apuesta a una cultura que está en los márgenes. Kusch quiere rescatar, desde América, del “olvido del ser heideggeriano” otra forma constitutiva tanto de lo humano como de las cosas y lo divino: la de “estar-siendo”.

Enfoques prospectivos

DESDE UNA ECONOMÍA DE LA CODICIA HACIA UNA ECONOMÍA DE LA GENEROSIDAD

Rosa Coll

Buenos Aires

Quien hace esta propuesta es el filósofo alemán Peter Sloterdijk, basándose en los fragmentos que son el “de esto no se habla” de los textos de Federico Nietzsche. Se trata, sobre todo, de los capítulos titulados “Por qué soy tan sabio”, “Por qué soy tan inteligente”, “Por qué escribo tan buenos libros” del *Ecce homo*. De tanto que se ha escrito sobre Nietzsche, quizá no haya habido otro autor con el coraje para decir: veamos ¿qué tenemos aquí? A primera vista su autor se zambulle en la más absoluta y escandalosa autoalabanza, también a lo largo de toda su obra y de su correspondencia. ¿Dónde se ha visto en nuestra cultura que alguien ose asumir el riesgo de elogiarse a sí mismo de manera directa y sin tapujos? Sloterdijk no se amilanó ante esto.

Peter Sloterdijk, en el discurso pronunciado en Weimar, en el año 2000¹, en conmemoración del centenario de la muerte de Nietzsche sostiene la tesis de que la función originaria del lenguaje fue el elogio, y sólo después incorporó el carácter de transmisor de información. Sloterdijk se apoya en McLuhan para quien los lenguajes son sistemas orientados al reconocimiento entre los grupos, reconocimiento que, la mayoría de las veces, representa la totalidad del mensaje: su uso principal no tiene que ver con lo que actualmente se denomina transmisión de información. Los hombres disponen del lenguaje para poder hablar de la ventaja de ser quienes son, dice Sloterdijk². De lo que se trata sobre todo no es tanto de llamar la atención sobre los hechos, sino de nimbar estos hechos con un halo de gloria. Los grupos históricos de hablantes, las tribus y los pueblos buscan alabarse a sí mismos. En este sentido, todo lenguaje, antes de convertirse en un procedimiento técnico, permite a cualquier hablante ensalzarse y glorificarse. Quien utiliza el lenguaje en su genuina función constitutiva, expresa siempre lo mismo: al hablante no le habría podido pasar nada mejor en el mundo que ser precisamente él o ella misma, la gran ventaja es poder estar en su propio pellejo. Sloterdijk considera que probablemente fue Nietzsche el único teórico del lenguaje de la modernidad al que no le pasaron desapercibidas estas circunstancias³.

¹ Peter Sloterdijk, *Sobre la mejora de la buena nueva*, Madrid, Ediciones Siruela, 2005.

² Ibid. p. 13.

³ Ibid. p. 17.

Esta referencia a una lingüística del júbilo o de la autoafirmación entra en abierta oposición a todo lo que la opinión teórica del siglo XX ha pensado y expresado con relación a los lenguajes. Así fuesen crítica de la ideología, psicoanálisis, deconstrucción, lo que tienen en común es estar definidos por la falta y la deformación: en todas partes aparece el lenguaje y lo hablado como falta y como problema, casi nunca como portador de afirmaciones y promesas, salvo para afirmar el carácter inauténtico y deficitario de las tonalidades revestidas de un carácter festivo y prometedor de futuro.

El autor que tratamos considera “el acontecimiento Nietzsche como una especie de catástrofe dentro de la historia del lenguaje”⁴. Su “quinto” Evangelio –tal es una de las maneras en que su autor denomina su libro *Así habló Zaratustra*– marca un punto y aparte en las condiciones de comunicación de la vieja Europa. En una carta a su amigo Franz Overbeck Nietzsche escribe que con ese libro (*Así habló Zaratustra*) ha superado todo lo que había sido dicho hasta ese momento con palabras. “Ahora soy probablemente el hombre más independiente de toda Europa”⁵ dice de sí mismo. En todo lo que hasta la fecha, comenta Sloterdijk⁶ siguiendo a Nietzsche, ha recibido el nombre de “Cultura” o “Religión” ha dominado la forma resentida de interpretar el mundo, todo lo que ha pretendido realizar una contribución a la mejora del mundo ha bebido este veneno. Todas las enseñanzas clásicas de la sabiduría, así como las teorías modernas que se relacionan con ellas, no son, en el fondo, sino sistemas de calumnias sobre el ente en general; son sistemas que permiten a los que han perdido demasiado en el negocio de la vida la posibilidad de denigrar el mundo, el poder y al ser humano, cuando no tienen como objetivo último humillar toda posición ligada a la autoalabanza.

La genealogía de la moral cristiana constituye el trabajo de desocultamiento de los motores de la moral cristiana. Quizá hubiera sido otra la historia –y esto corre por cuenta de la presente– si en lugar del Cristo crucificado, coronando los miles y miles de altares en el mundo, hubiese sido la figura del Cristo resucitado, del Cristo glorioso ascendiendo a los cielos en la plenitud de su poder quien coronara todos esos altares. ¿Hubiera habido lugar, en ese caso, para el resentimiento y su consecuente espíritu de venganza? Su grey no hubiese sido ya una grey temerosa, debilitada, asustadiza, sino por el contrario, vigorosa, alegre, confiada en la eficacia de su fuerza y ¿por qué no? es probable que su lenguaje hubiese sido, con todo derecho, un lenguaje de autoalabanza.

⁴ Ibid. p. 46.

⁵ Friederich Nietzsche, *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe*, Munich, de Gruyter, 1986, vol. VI, p. 497.

¿Qué nos han hecho que nos sentimos completamente impedidos de alabar la propia obra? ¿No nos hemos encontrado, acaso, muchas veces en la situación de estar muy satisfechos de un trabajo realizado que implicaba alguna creatividad personal, y al exponerlo ante la mirada de los otros llamamos nuestro sentimiento de legítimo orgullo, a la espera, sin embargo, de la ponderación del otro, tan sólo para responder que no merecemos tal ponderación a pesar de nuestra íntima convicción de que sí, es merecida. La crítica nietzscheana a la metafísica y a la moral pone de manifiesto toda la organización de mentiras en las que se funda el elogio indirecto, como la recomendación cristiana acerca de que todo lo que se denigra ha de ser ensalzado.

Hace pocos días mi nieta, de cinco años, me regaló un dibujo hecho por ella. Antes de dármelo lo dobló, lo retuvo un instante y mirándome con una sonrisa franca me dice: “te vas a desmayar”. Ella pudo manifestar su orgullo por haber hecho algo que consideró valioso, es decir, expresó la función elogiosa del lenguaje con respecto a sí misma porque aún vive en la inocencia previa a la veda de la autoalabanza: previa al “esto no se dice”.

Nietzsche quiere renovar desde sus propios fundamentos las fuerzas elogiosas del lenguaje y liberarlas de todas aquellas trabas que le fueron impuestas por una actitud de resentimiento, formulando así el primer eslabón de una cadena alternativa de mensajes sin tinte metafísico. Nietzsche se siente “un acontecimiento de la historia universal” destinado a desacoplar, expresa Sloterdijk⁷, las futuras y desbordantes corrientes lingüísticas del resentimiento que tiñó el lenguaje metafísico, y a canalizar de nuevo las energías ligadas al elogio. Nietzsche sabe que sobre él ha recaído la tarea de interrumpir el *continuum* milenario de toda la propaganda que denigra al hombre, el mundo y la vida, destruyendo –es dinamita y filosofa con el martillo– con su evangelio de la afirmación de la vida el mensaje de los envenenados. Según Sloterdijk el precio de este desacople es casi imposible de pagar, porque significa la ruptura de los lazos de solidaridad con toda la humanidad presente y pasada y la exigencia de la abstinencia radical en relación a las fórmulas tradicionales de ilusión al servicio de los alivios burgueses, con su consecuente e insoportable aislamiento. El quinto evangelio se sustenta en un trabajo de destrucción de ilusiones, llevando el desencantamiento hasta abismos casi suicidas, afirma Sloterdijk⁸ agregando que la verdad tiene la forma de una enfermedad

⁶ P. Sloterdijk, ob. cit. p. 48.

⁷ Ibid. p. 50.

⁸ Ibid. p. 57.

mortal, y quien quiera resistir la quiebra de una economía de la ilusión está obligado a ser algo diferente de un hombre tal como hasta ahora se ha entendido: una especie de sobreviviente vacunado con la locura de la verdad. Nietzsche vinculó su larga enfermedad con su máxima lucidez.

Sloterdijk nos invita a sacarnos lentamente los anteojos oscuros –usarlos fue lo que hicimos siempre ante el encandilamiento producido por la manera en que Nietzsche se expresa con respecto a sí mismo; los usamos para esfumar lo que para nosotros es un obscuro desbordamiento de autoalabanza-. Sloterdijk nos invita, pues a sacarnos los anteojos oscuros para detenernos ante estos párrafos insoportables. Para dar este paso Sloterdijk⁹ propone partir de la hipótesis de que lo que está en juego no es una actitud de desinhibición subjetiva, como lo interpretaron Thomas Mann y Karl Jaspers, sino que es posible aventurar la suposición de que en este caso individual se rompen los diques que hasta ese momento habían contenido las energías discursivas ligadas al autoelogio en las culturas más evolucionadas. El narcisismo nietzscheano, continúa el autor que tratamos, no es un fenómeno que concierna al aspecto psicológico individual, sino más bien una cesura en la historia lingüística europea. El acontecimiento discursivo que lleva el nombre de Nietzsche viola el tabú erigido contra la autoalabanza.

Si convenimos, escribe Sloterdijk¹⁰, en que la escisión entre la alabanza y el yo no es otra cosa que una demora provocada por el resentimiento, un incesante aplazamiento del instante en que un orador tiene derecho a hablar de sí mismo, es legítimo comprender los atentados de Nietzsche contra la discreción, como acciones que buscan contradecir, de un modo casi furibundo, la tradicional moral antiegoísta.

La tesis de Sloterdijk sobre la autoalabanza nietzscheana gravita de manera inusitada sobre nuestra cultura y nuestra sociedad en general, pues está vinculada a lo que él denomina la ética nietzscheana de la generosidad. Nuestro autor sostiene que la historia se compone, en cuanto a su economía, de dos épocas. La época de la economía de la deuda y la época de la economía de la generosidad. A la primera, cuyos sujetos son los capitalistas y ahorristas, le interesa el retorno vengativo, el reintegro del pago, y su expectativa es recuperar más de lo que se invierte; la segunda, cuyo sujeto Sloterdijk ejemplifica con la figura del *sponsor*¹¹ –sí, un *sponsor* ideal, pero *sponsor* al fin-, no se interesa más que por la donación futura, encontrando el *sponsor* su satisfacción, precisamente, en el acto de dar. Para el autor tratado el primer *sponsor* genuino es Nietzsche.

⁹ Ibid. p. 70.

¹⁰ Ibid. p. 72.

¹¹ Ibid. p. 79.

La “*esponsorización*” nietzscheana de la humanidad parte del supuesto de que los regalos más habituales que se hacen a los hombres también los enredan en una economía vulgar a partir de la inevitabilidad de la elevación del donante en proporción directa al empequeñecimiento del receptor. Quien tiene la intención de hacer un regalo más noble, sólo puede lograrlo si transmite un don o entrega un obsequio que no deja a nadie en deuda, que no puede ser objeto de devolución. La única vía para satisfacer dicha pretensión implica atribuir al nuevo portador un título de nobleza tal que lo exima de la obligación de referirse al donante. A tal efecto, continúa Sloterdijk¹² Nietzsche inventa ciertos regalos, *take-and-run*, que dispersa bajo la forma de aforismos, poemas o argumentos. Después de él puede llegar a aspirar a la nobleza cualquiera que asuma el reto de situarse, con todo derecho, en el mismo nivel que el *sponsor*. Nietzsche es un maestro de la generosidad en el sentido que contamina, infecta al receptor de su regalo con la idea de la riqueza, que sólo vale la pena recibir a la vista de la posibilidad del derroche. Quien regala la provocación de regalar está legitimado a considerarse el primer eslabón de una nueva cadena de consecuencias morales. De aquí nace un nuevo concepto de nobleza: no ya la nobleza que porta su título como algo distintivo obtenido por herencia, de acuerdo a las categorías históricas de una aristocracia previamente determinada. Para Nietzsche no ha existido aún en la historia ninguna nobleza auténtica. La nobleza se ha de definir ahora a partir de una acción o una idea capaz de orientarse por las metas más elevadas; es, pues, una apuesta de cara al futuro. El futuro de la humanidad se halla así ante un *test* decisivo: ¿es posible eliminar el resentimiento como primera potencia histórica? (diría yo ¿hasta como primera potencia de las historias personales?). En la línea ascendente de las virtudes generosas o donantes –Sloterdijk se refiere aquí al capítulo titulado “De las virtudes donantes” de *Así habló Zaratustra*–, la vida se glorifica a sí misma como una multiplicación imprevisible de posibilidades de crecimiento, encuentra la razón última de su agradecida autoalabanza en su participación en acontecimientos orientados a la generosidad.

Sloterdijk considera que el primer movimiento de la cadena de la generosidad inaugurada por Nietzsche, su punto decisivo, es que comienza con un gesto de derroche carente de reserva alguna, pues el donante sólo puede romper el círculo de la racionalidad ahorrativa consumiéndose a sí mismo hasta el puro y duro desgaste. Sólo este esfuerzo no cuantificable posee la suficiente espontaneidad y fuerza centrífuga como para despedirse del campo gravitatorio de la ambición, la codicia y sus cálculos. Lo que Nietzsche llama la inocencia del devenir -expresión nietzscheana nunca del todo aclarada, entendida siempre como lo opuesto a un devenir al que se le atribuyen intenciones,

¹² Ibid. p. 80.

intenciones de un dios, como ha ocurrido en la historia de Occidente y aquí por primera vez vinculada a una ética de la generosidad- es esencialmente la inocencia del derroche, el derroche es el sentido de la riqueza.

El enlace entre la autoalabanza y la moral de la generosidad, es el que orienta y da sentido a todo el desarrollo sloterdijkiano. Ese salto a la generosidad acontece, afirma nuestro autor (13), por la afirmación de la riqueza en uno mismo y en los otros, ya que ella es la necesaria premisa de la generosidad. Si existe una especie de salto original -*Ursprung*- a la generosidad, continúa Sloterdijk, se manifiesta bajo la forma de un desafío lanzado por la generosidad explícita a las posibilidades de la generosidad oculta. Como humanos seríamos dueños de un yacimiento de generosidad aún no explotado, la generosidad explícita sería sólo la punta de ese iceberg -si podemos llamar iceberg a un yacimiento. ¿Qué suerte de cataclismos podría provocar el movimiento de ese iceberg, la explotación de ese yacimiento? ¿Es que preferimos el trillado camino de la mezquindad? Pequeñez magistralmente descrita por Nietzsche en el capítulo “La virtud que empequeñece” de su *Zarathustra*.

No en vano se lo califica a Sloterdijk de autor polémico. Bienvenido sea, ha sido capaz de sumar dos más dos y desentrañar el sentido de esa peculiar actitud de autoalabanza nietzscheana. Esta codicia que somos se nutre de una tierra cuyo fertilizante es el temor -Sloterdijk denomina pánico a nuestra cultura-. ¿No es acaso el ataque de pánico una de las manifestaciones más morbosas de nuestra sociedad? Tememos la intemperie, la desprotección, la instalación en la pobreza. ¿Cómo no desear ser infectados y contagiados, por la afirmación de la riqueza en nosotros mismos? ¿Es un delirio sugerir que de la autoalabanza pueda brotar un impulso hacia la generosidad? Hasta ahora rigió la veda sobre la mención de la autoalabanza; tal veda no parece haber calmado el trepidar de nuestro reprimido ego cada vez más temeroso y preocupado y por ende más codicioso. Y, a la vez, ¿cómo salir del ámbito del intelecto para efectuar ese salto a la generosidad desde la “gran razón” nietzscheana, es decir desde nuestro cuerpo? La frase de Sloterdijk acerca del consumirse a sí mismo hasta el puro y duro desgaste sin duda tiene a Nietzsche por referente, pero ¿cómo hacerla nuestra? Quizá sea el momento de recordar las palabras del Premio Nobel de la paz Mohamed Yunus en su libro *Hacia un mundo sin pobreza*: “Cada ser humano es capaz de realizar más cosas de las que él mismo imagina, si logra liberar su energía atrapada por la resignación y la costumbre”¹³.

¹³ Edición Bs. As. Andrés Bello, 2003, p. 97.

FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA

Ricardo O. Díez

Conicet, Bs. As.

Para mostrar la riqueza de los años propuestos me limitaré a exponer algunas ideas de Michel Henry que salieron a la palestra en ese tiempo.

Busco con ellas introducir una fenomenología que no atiende la intencionalidad de la conciencia sino la donación de la vida. Bajo esta perspectiva se mostrará el límite de la relación intelecto-visión que cruza toda la filosofía hasta la formulación heideggeriana “ser en el mundo”, y, se buscará generar una intimidad que enseña no desde la exterioridad indiferente sino desde la carne patética que recrea a quien padece.

La Vida habla al viviente como auto-donación en sus tonalidades afectivas. Sufrimiento y alegría son los extremos tonales que enseña con una palabra anterior y más raigal que la proferida por el hombre.

La perspectiva filosófica

Desde sus inicios la mayor parte de los pensadores ha mostrado interés por las cosas que habitan el mundo.

Sea en su visión cosmológica o como “ser en el mundo” siempre se ha acentuado como forma cognoscitiva la mirada. Desde Grecia a Heidegger ha primado este afuera como una exterioridad donde lo que se muestra nos hace frente en su objetividad. Las cosas aparecen y se enmarcan en un horizonte que permite la visión.

El objeto de la fenomenología es ser la ciencia de las esencias de los fenómenos, de aquello que hace aparecer lo que aparece, que hace posible la aparición, su fenomenalidad. Con esta inquietud conduce a su término la filosofía occidental logrando su formulación más rigurosa y adecuada.

La cuestión central distingue lo que aparece de aquello que hace posible aparecer lo que se muestra. Este cuestionamiento atraviesa toda la filosofía y pone al pensador

frente a un último problema: cómo los fenómenos se dan, qué es lo que los hace aparecer, cuál es la fenomenalidad de los fenómenos, lo que hace que se donen, su puro aparecer, su donación.

El pensar occidental comprende lo que produce la manifestación, revelación, develamiento o fenomenalidad bajo la categoría de mundo porque ese es el lugar donde el pensamiento encuentra el acontecer. En esta línea la fenomenología, según M. Henry expone sus principios que pueden enunciarse del siguiente modo:

El primero se enuncia con esta frase de Husserl: “Hay tanto aparecer como ser”. Con ella se indica aquello que hace posible que algo aparezca. No lo que aparece como objeto que es abordado por una ciencia determinada, sino el hecho mismo de aparecer lo que se muestra siendo. El enunciado husserliano antepone el aparecer al ser subordinando la ontología a la fenomenología. Por eso, el ser se limita al modo en que algo aparece según la recepción que de tal o cual cosa hace la visibilidad.

La fenomenología no se ocupa del contenido particular de lo que se dona sino de la forma en que los objetos se dan, se manifiestan, es decir, cómo las cosas se nos donan. La donación supone siempre el objeto donado en un aparecer puro.

El segundo principio fenomenológico dice: “A las cosas mismas”. Según M. Henry esta formulación puede invertirse porque el movimiento hacia a las cosas implica que ellas vienen a nosotros. Lo que se da permite que vayamos hacia mediados por su manifestación. Una pregunta se impone ¿cómo vienen? Mediante estos movimientos volvemos a la fenomenalidad que queda indeterminada en el prejuicio de toda la filosofía occidental: hay mundo. Esta creencia funda todo fenómeno que en tanto fenomenalidad es pensado por la filosofía, en tanto objeto particular por las diversas ciencias y en tanto sentido común por una concepción mundana. Formas del saber donde lo que aparece es el mundo.

A estos supuestos del pensamiento debe añadirse el Principio de los Principios de la Fenomenología: la intuición donadora originaria. La intencionalidad se liga a ella permitiendo el acceso a las cosas mismas.

Toda conciencia es conciencia de una cosa que por ser intencional se arroja fuera buscando su correlato noemático. Es por la exterioridad del mundo que la conciencia está lanzada, arrojada hacia lo que aparece porque solo por esta tensión adviene el saber. La objetividad parece ser la única posibilidad de las ciencias y de la filosofía.

Finalmente, debe reconocerse que lo que se muestra es un objeto que nos hace frente porque es visible. El mundo es la totalidad de los entes que pueden verse porque están incluidos en un horizonte de visibilidad. La visión permite a la conciencia la intencionalidad porque esta “hace ver” lo que aparece. Lo que deviene visible es lo dado en el fuera primitivo y primordial que llamamos mundo. Desde esa exterioridad, convertida en primer presupuesto, advienen las cosas que la visión recibe. Recepción de lo que se dona cubriendo una distancia impuesta por el horizonte de visibilidad.

Horizonticidad que no es una realidad concreta sino un mundo, la totalidad de los entes porque lo que hace visibles las cosas está más allá de ellas. Esta categoría indica la fenomenalización de la fenomenalidad que es la condición de posibilidad de todo fenómeno. Según los pensadores esta idea puede adquirir forma espacial, temporal o convertirse en una “síntesis pasivas originaria” que suponen siempre la forma externa del mundo.

En lo mundano hay diversos estamentos que tocan el suelo del pensar cuando se habla del “mundo de la vida”. Tres aspectos sintetizan su fenomenalidad:

1. Lo que aparece en la exterioridad del mundo es siempre distante, diferente y se da fuera del sí mismo. Lo que se ofrece a la mirada es otra cosa, una alteridad que se muestra enfrente y diversa de mí.

La distancia que pone el horizonte de mundo constituye una expulsión originaria donde quien habita no puede alcanzar nunca su patria porque está privado de lo propio, es decir, abandonado, arrojado, perdido y sin apoyo. Ninguna propiedad es posible en este desasimiento que Heidegger asocia a los místicos pero que es la consecuencia necesario de un hombre pensado como “ser en el mundo” y nada más.

2. Lo diferente del mundo que se revela hace que toda manifestación le sea al hombre indiferente. Ninguna cosa que se muestra en el mundo lo ama, lo desea, lo protege o tiene afinidad con él.

Lo que aparece mantiene una terrible objetividad que no es otra cosa que una insostenible neutralidad. En lo que se da hay víctimas, actos de caridad, violencias, compasiones, asesinatos y todo está ahí, solo para ser mirado. Está frente a nosotros de la misma manera, en el neutro pasar de lo que se ve sin ninguna afección, como una película en la que no estamos involucrados.

3. Esta forma crea relaciones que eluden la del padre e hijo, la del hermano, la del amigo¹. Todo lo que se presenta de este modo queda enmascarado en la indigencia más radical porque lo que acontece no toca la vida y es incapaz de conferir existencia. Su donación puede aportar saber pero nada responde a las preocupaciones humanas.

Por esta impotencia lo que se revela en el mundo se muestra, se descubre, abre el horizonte de visibilidad pero no crea. Es una indigencia ontológica que acontece por el “hacer ver” que el entendimiento pone en ejercicio en su actividad hacia las cosas. Pero no introduce en el mundo ningún contenido concreto, ninguna realidad, salvo la mentira de la palabra.

Lo expresado por el pensamiento vidente queda enmarcado por estos tres aspectos cuando la palabra dice algo.

Lo dicho desde esta perspectiva queda siempre distante. La adecuación entre la palabra y su referente queda en la buena voluntad del parlante, la no adecuación es lo que llamamos mentira. La palabra puede dar realidad a lo que no es afirmándolo o quitar presencia a lo que es negándolo. El mentir radica en la distancia entre lo dicho y la realidad, separación que permite dudar siempre de lo que se dice porque el decir es mera expresión de un acontecer. El acontecimiento y quien lo narra habitan separados de lo expresado. Distancia de distintos que no se puede superar por ninguna de las formas que el lenguaje humano puede adquirir. Ni la palabra poética juega a verdad aunque la imagen parezca más cercana a las cosas que el concepto. La metáfora es tan indiferente como todo lenguaje sea el hombre conciente o se deleite, sin saberlo, en su mentira.

Acompaña a esta distinción el hecho de que lo narrado refiere siempre a una realidad indiferente para quien habla. Lo que ocurre, ocurre, y es independiente de que sea contado y desfigurado. La expresión por ser universal y abstracta difiere de aquello que

¹ John D. Caputo, en el libro *Heidegger y la Mística* señala esta indigencia diciendo: “Heidegger utiliza muchas metáforas para explicar la relación entre el Ser y el Dasein –dar, destinar, agradecer, jugar, decir, etc- pero nunca ‘dar nacimiento’ en el sentido en que un ‘padre’ engendra a su ‘hijo’. La razón de esto no es la de que la relación padre e hijo sea una relación óptica entre cosas, porque eso es también verdad del dar, del jugar y del resto. El caso es que algunas relaciones ópticas son susceptibles de ser reelaboradas y transformadas tanto como sean posibles las formas de hablar –de un modo ‘no objetivo’- acerca del Ser y del Dasein, pero algunas otras no. La relación de padre e hijo no es susceptible de tal reelaboración debido a que es una relación radicalmente personal y como tal implica disposiciones tales como el amor y la confianza.” Ed. Librería Paideia, Córdoba, 1995, p. 150.

se muestra particular y concreto. Ningún condicionamiento ni causalidad puede establecerse entre lo que acontece y su narración, salvo la subjetiva veracidad o verosimilitud del narrador. Frente a esa subjetividad las ciencias buscan fundar sus verdades en formulaciones válidas para todos, pero siempre cabe la posibilidad de que lo que dice el lenguaje científico sea solo una gran burla del hombre para el hombre.

La palabra humana no crea nada entre las cosas del mundo. Puede tal vez provocar pero de ningún modo crear. Su impotencia es absoluta, nada es cambiado, nada se inicia por el habla aunque se quiera remarcar su poder iniciativo. La iniciación debe buscarse en otros ámbitos. La fórmula hablada del culto requiere siempre un acontecer más raigal que le otorga a lo dicho un poder que no proviene de la expresión humana.

Frente a este panorama, dice M. Henry, es un exceso de ingenuidad pensar que la manifestación del mundo es la única posible y su palabra la única expresión. La fenomenalidad de la Vida es otra revelación y otro Verbo.

Auto-revelación de la Vida

Otra fenomenalidad es posible y en ella una nueva palabra se escucha. Es el verbo que no tiene distancia con el acontecer, que no es indiferente y que es esencialmente creativo.

Para iniciar su escucha no hay que mirar hacia sino sentir lo que acontece en la propia carne, la que llevamos sin nuestro consentimiento pero que se nos ha donado y por la que somos nosotros mismos.

La carne difiere del cuerpo objetivo porque se padece. A veces se sufre, se duele, se quiebra, otras, se alegra, se goza, se unifica. Se siente y resiente según la forma que adquieren sus tonalidades afectivas. El hombre es primeramente un viviente. Vive no por los procesos que expone la biología sino porque en él se da la vida y tiene en sí mismo la experiencia, la prueba de esa donación en singular pertenencia. La Vida es fenomenológica porque se experimenta en la realidad del viviente.

Vida y viviente se implican mutuamente porque no hay viviente sin vida ni vida que no se actúe en un viviente. Ambos son uno, en mutua implicancia y recrean constantemente al ser vivo.

Por esa unidad la palabra de la vida no es mentirosa y enseña en la intimidad al viviente. No lo hace con el decir humano sino a través de la carne. Quien sufre no habla de sufrimiento, solo lo padece y aprende en su pasión qué es sufrir. El primer silencio es escuchar la palabra de la Vida que en el acontecimiento golpea al viviente enseñándole qué es vivir. Las tonalidades afectivas tocan al hombre en su intimidad y le enseñan lo que la vida le dice a cada cual en particular y en su situación. Estar situado que no debe medirse espacio-temporalmente sino en relación a lo que hace que ese viviente sea tal.

No hay entre la Vida y el viviente indiferencia porque lo vivido edifica. Puede el hombre querer ignorar esa donación y construir un mundo que se aleje de ella. Actitud que M. Henry llama *barbarie* porque: “la colocación fuera de juego deliberado de la vida conduce a excluir todo eso que procede de ella, dicho de otro modo todo eso que le permite en la vida vivir, todo eso que la vuelve posible”².

El hombre quiere escapar de la Vida mediante un mundo imaginario que lo haga feliz, pero esas construcciones no son vida sino su contrario, muerte. En ella el hombre simula vivir pero muere, simula aumentar su saber pero ignora, simula grandes verdades pero habita la mentira más radical: la autosuficiencia del yo puedo.

La Vida es la única posibilidad del viviente, en ella inicia el tiempo y su consumación, ella crea un nuevo ser, el que soy en cada caso, identidad que se mantiene hasta la desaparición. El aparecer y el desaparecer remiten a la fenomenalidad de la vida que recrea constantemente al viviente porque nunca falta en su acontecer, nunca se ausenta y se mantiene donando el sople que hace ser. Don similar al del padre con el hijo, al de los hermanos, al de los amigos cuando reconocen la donación del amor. Sin embargo, estas metáforas ponen una distancia que no existe entre vida y viviente. Son solo imágenes que llaman a una relación íntima, a un hecho que no es indiferente y que recrea constantemente la singularidad humana.

Para escuchar la Palabra de la Vida es necesario un giro, una vuelta hacia la primera donación, don por el que cada uno es viviente. Responder al donador significa cuidar y cultivar lo que se dona para que como los dones puedan entregarse porque la vida humana no puede darse a sí misma. La entrega del vivir al Donador es la respuesta acabada del viviente porque devuelve lo recibido a quien lo da. Movilidad vital que parte y reparte como un único Verbo que rítmicamente crea nombrando lo que acontece.

² Henry Michel, *Auto-donation Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris, 2004, p. 145.

Conclusión

Otra palabra es posible. Su verdadera realidad reside en lo *secreto*, en el lugar, dice M. Henry, donde Dios ve y nos engendra como viviente en su Vida. Intimidad cerrada a la ciega visión humana y abierta a la mirada que hace de cada hombre un Hijo y un hermano.

La vida no es una cosa, no puede ser objetivada como las cosas del mundo. La palabra de la Vida es una auto-revelación donde lo que se revela y lo revelado son lo mismo. La vida habla de sí misma sin ninguna distancia con lo que aparece, el viviente. La palabra donde se experimenta el vivir es irrecusable. Quien padece algo lo experimenta y aprende lo que significa. No se trata de hablar acerca de lo que no se padece como puede hacer el lenguaje humano, sino de la identificación entre el decir y lo dicho que se actúan cuando el sufrimiento habla al sufriente. Hablar que se padece en las tonalidades afectivas de la vida que son su sustancia, afecciones de las que nadie puede liberarse porque constituyen el poder con que se experimenta la auto-revelación de la Vida.

a) Revelación que es una palabra más original y fundadora que la humana, Verbo de Dios que engendra desde la intimidad. Sus notas decisivas son:

1. Es palabra de verdad. Lo que se padece habla en la carne y da testimonio del sufrir. La auto-revelación de la vida en sus tonalidades es la verdad que el hombre recibe en silencio y escucha aprendiendo de su vivencia.

2. Lo que pasa quien sufre no es indiferente. El viviente lo experimenta en forma patética y la vida le habla en la inmanencia.

3. La vida no habla de otro sino de sí misma. Su palabra recrea y establece la existencia individual. No mira desde fuera y modifica a la persona.

El lenguaje ordinario puede ser verdadero o falso, según corresponda a la realidad. La cultura depende de la relación entre la palabra y la cosa que aparece en el mundo. El lenguaje es consecuencia de una manifestación que se identifica con el aparecer.

La palabra de la Vida es auto-revelación originaria, es, para M. Henry, la Palabra de Dios que la filosofía ha olvidado. El hombre es a quien esa palabra está dirigida y cuya naturaleza consiste principalmente en oír lo que le dice.

b) La verdad del mundo se opone a la de la Vida. La primera orienta el pensar occidental a la irrealidad y a la muerte, la segunda encamina hacia la vida y el amor.

La verdad del mundo es la ley de aparición de las cosas, ley que se da fuera de ellas mismas y, por eso, las despoja y vacía. Verdad que no toca la realidad de lo que es, sino su anonadamiento, su irrealidad. En ella la aparición no es diferente de la desaparición, es donde cada cosa resbala hacia el no-ser y resbalar hacia la nada es dirigirse hacia la muerte. La verdad del mundo coloca a la cosa fuera de sí misma y en la exterioridad del fuera hace ver qué es la fenomenalidad y su diferencia con lo que se dona.

La verdad de la Vida no difiere en nada de lo que vuelve verdadero y no hay separación entre el ver y lo visto, la luz y lo que ilumina. Es una auto-revelación que no puede ser alcanzada por el pensar que es visión del mundo. El pensamiento humano es absolutamente incapaz de acceder a esa revelación. Auto-revelación que se oculta a sabios y entendidos y se revela a los humildes y pequeños.

c) La Vida se opone al simulacro. El panorama del mundo contemporáneo es desolador porque experimenta el mal y la muerte. Es una locura que proféticamente anuncia M. Henry con el Apocalipsis de San Juan. La mentira, que pasa desapercibida al hombre moderno, se funda en la organización de su obrar sobre la autosuficiencia del yo puedo. Soberbia con lo humano rompió la relación originaria con la Vida y su destino no es otro que la muerte. El mal realiza sus prodigios reduciendo el vivir al simulacro, el hombre al robot, reemplazando lo humano por abstracciones y la donación por entidades económicas. El dinero y las ganancias son sus únicas expectativas.

Sin embargo, la palabra de la Vida sigue sonando. Llama a vivir, a compartir los dones con la confianza del hijo. Dones que al redonarse dance entre los hombres. Redon-danza gratuita porque de ese modo el don ha sido recibido.

LA TRADICIÓN FILOSÓFICA Y LA CULTURA DE LA MUTABILIDAD

María Raquel Fischer

Conicet- Bs. As.

Introducción

Si bien la Filosofía fue entendida desde sus orígenes como “camino de vida” y en este sentido siempre ligada a la experiencia, sin embargo sabemos de su andar por el mundo sistemático, comprometida con verdades inmutables, al resguardo de una razón que no se sintió obligada en ciertas épocas de la historia, a dar razones de lo que pensaba.

Sin embargo el presente histórico, al menos éste que hoy señalamos entre 1980 al 2005- muestra que el “continuum” racional ha padecido “rupturas” de diversa naturaleza. La contemporaneidad no piensa en los mismos términos en que muchos de nosotros hemos sido formados. Más aún, la mayoría vive la actual situación como una crisis que se caracteriza por su orfandad. Huérfanos de un sentido que a lo largo de la historia ha estado siempre presente allí donde está el hombre.

Una causante de esta orfandad es el fracaso real de la idea de progreso como hilo conductor de nuestra cultura¹. Sin embargo Ernst Jünger afirmaba “Como somos los auténticos, verdaderos e implacables, enemigos del burgués, nos divierte su descomposición. Pero nosotros no somos burgueses, somos hijos de guerras y de enfrentamientos civiles”². Hoy más que nunca occidente sabe del carácter sacrificial de esta historia y por ende de la vida humana³.

¹ En la idea de fracaso del optimismo cultural que animó a la modernidad, coinciden casi todos los pensadores contemporáneos. Y otros fueron verdaderos profetas de esta decadencia, como por ejemplo: S. Kierkegaard, Fíodor Dostoyevski y Friedrich Nietzsche.

² La cita está tomada de Jacobo Muñoz, *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, Madrid, Ed. Mínimo Tránsito, 2002, p. 67.

³ Cf. María Zambrano *Persona y Democracia. La historia Sacrificial* (1958) Barcelona, ed. Anthropos, 1988. Las ideas fundamentales que se siguen en esta ponencia están inspiradas en el texto citado.

Hemos aprendido con las experiencias del siglo pasado que la realidad no es algo que va de suyo, que se necesita padecerla casi a fondo para que el ser humano tome conciencia de lo que sucede. Pero el desarrollo de esta conciencia y de la responsabilidad del hombre con el misterio de la vida depende fundamentalmente de una Ética que acompañe a su acción histórica. Como en la figura de la Esfinge en la tragedia, hay escondido un pasado y los que en él han padecido, pero hay también un desconocido que clama por salir, el porvenir, que solo por la perplejidad y el aprendizaje de los errores, puede nacer.

Sin embargo nuestro estar en el mundo en esta actualidad epocal no está definido solo por esta tensión temporal, sino también por un “estilo” histórico de permanente movilidad planetaria y la consabida información que acompaña a los nuevos tiempos⁴. Antes se sabía solo una escasa parte de lo que sucedía en el planeta, y lo que se podía llegar a saber raras veces nos afectaba directamente. Hoy es un destino móvil lo que pasa a ser historia en la medida en que tomamos conciencia de lo que sucede y despierta la comprensión de los acontecimientos. Sabemos que coincidimos con todos lo que acá viven y que el planeta es nuestra casa. “Con-vivir” significa sentir y saber que nuestra vida, aún en su trayectoria personal está abierta y ex-puesta a la acción de los demás⁵. Esta es nuestra experiencia y un señalamiento de camino por donde la Filosofía tendrá que desarrollar su nuevo estilo de reflexión pensante.

1. Una nominación para nuestra época: *situación de “crisis”*⁶

Es cierto que el pasado y el futuro luchan entre sí. La tarea humana es no volvernos incapaces para descubrir la belleza de la vida, que aunque envuelta muchas veces en complejas e injustas problemáticas, no dispensa al ser humano de abrazar su tiempo histórico.

Sin duda en toda situación de cambio algo muere, por ejemplo modos de vivir que se creían inmovibles. Muchos de nosotros alcanzamos a educarnos sobre bases

⁴ No en vano han alcanzado popularidad los libros de Zygmunt Bauman, los cuales hacen un acertado análisis de esta situación de movilidad permanente. Por ejemplo cf. *Vida Líquida*. Bs. As. Ed. Paidós, 2006. (Título original *Liquid Life*).

⁵ Cf del mismo autor *Amor Líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Bs. As., Ed. Fondo de Cultura Económica, 2005 (Título original *Liquid love: on the frailty of human bonds*).

⁶ Un libro iluminador para lo que significa un tiempo de crisis, aún cuando no se corresponde con el período fijado para estas jornadas, es el de María Zambrano *La Agonía de Europa*, Bs. As., Ed. Sudamericana, 1945.

estables, en un tiempo ancho y espacioso, en que los días se sucedían con ritmos acompasados y creíamos poder disponer de ellos. En cambio el tiempo presente no ofrece seguros caminos, o al menos no se los ve. Se ha empañado el horizonte. Ningún suceso puede ser situado. No hay punto de mira, que sea a la vez punto de referencia. Pareciera que la experiencia del desierto es lo que predomina⁷.

Sin embargo que algo muera no significa que todo muere. Sin duda el amanecer es de mayor monta en la historia humana, es la condición que se anuncia una y otra vez y vuelve aparecer tras de toda derrota. La historia se diría es una especie de aurora reiterada pero no lograda, queda librada al futuro. Y el más importante de los descubrimientos se da en este amanecer en el que el hombre se anuncia y es anunciado. Abre camino y su acción despeja el horizonte, el horizonte creador del espacio-tiempo. Contrariamente, al hombre actual se le hace más difícil descubrir esa especie de foco viviente que por su lejanía y su inaccesibilidad atrae y hace una especie de vacío al tiempo que crea incertidumbre⁸.

Pero el tiempo que nos toca vivir muestra que no es posible instalarse en lugar alguno; que toda posición que parece definitiva, inmediatamente algo comienza a socavarla. Nada en la historia ni en la vida permanece simplemente durando, sino transformándose en maneras que a veces, parecen significar la extinción, es decir la muerte. Todo lo cual muestra el laberinto de la esperanza humana, que no es un simple alentar, sino que tiene sus eclipses, sus caídas, sus exaltaciones, su momentáneo anegamiento, su resurrección.

Por lo tanto si la experiencia de crisis del tiempo actual, ha acentuado o puesto en cuestión el “*continuum* histórico” tanto como la “historicidad sincrónica”, tal vez la

⁷ Entre nuestros poetas, Hugo Mujica es uno de los que más ha señalado esta experiencia de desierto tan acentuada en estas últimas décadas: “En el desierto de cada día el viento borra las huellas de todas las caravanas, barre los pasos de dios en los pasos de cada hombre, borra las huellas de todos ellos en el desierto de cada mundo. En el desierto de cada vida hay una huella que nada borra: la del desierto de cada vida, la huella que el viento traza”. Cf. Hugo Mujica, *Poesía completa 1983-2004*, Bs. As., Seix Barral. 3ª edición 2006, p. 254.

⁸ Si el análisis estuviera hecho desde una “Filosofía de la Religión”, el texto que a nuestro entender abre nuevas perspectivas de pensamiento es el de Michel de Certeau *La debilidad de creer*, Bs. As. Ed. Katz, 2006 (Título del original *La faiblesse de croire*. Paris 1987).

herencia que nos deja sea una “nueva infancia” para la cultura occidental bajo la forma de un nuevo lenguaje⁹.

2. Cuestiones existenciales – Cuestiones metafísicas

La falta de un “sentido” en una cultura de la movilidad suele percibirse con carácter negativo, pero también deja lugar a la certidumbre de “algo nuevo” que se manifiesta abriendo, en el punto más vivo de la existencia, la necesidad del otro, y descubriéndolo como aquello sin lo cual es imposible vivir. Los vínculos humanos profetizan una novedad que es sentido y porvenir al mismo tiempo, que no es posible rehusar sin traicionar todo lenguaje y que, sin embargo, es imposible captar inmediatamente en la particularidad del mismo. Falta el sentido y sin embargo algo más profundo nos une¹⁰.

2.1. El sentido de la ruptura

Sin embargo esta ruptura que da lugar a momentos contradictorios de la experiencia, designa un movimiento que no puede ser identificado con uno de sus términos. Cada vez que se intenta localizar la verdad, *el sentido del otro* es la verdad que recuerda una reciprocidad, y la “decepción” que engendra el “no” a la autosuficiencia, es el eco de este enfrentamiento. La “ruptura” es la forma adoptada por una dependencia recíproca; es el “revés”, acaso el único expresable, de la progresión hacia una nueva fraternidad universal.

Un pluralismo cultural es aquí el elemento del itinerario histórico que apunta ya a la unidad pero prohíbe fijarle un lugar propio, que si bien le saca fuerza a la esperanza de un puro más allá, afirma una verdad ya dada en el movimiento de buscarla y que forma la historia consciente suscitada por la diferencia.

2.2. El lugar de la verdad

En esta cultura de la mutabilidad que caracteriza de un modo especial al período indicado, la verdad pone de manifiesto que nunca tiene otra cosa que la historia como

⁹ En esta línea de pensamiento se ubican los textos de Giorgio Agamben, por ejemplo *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Bs. As., Ed. Adriana Hidalgo, 2004 (Título original *Infanzia e storia*, 1978 y 2001).

¹⁰ Esta es la maravilla del libro de Emmanuel Levinas *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre-Textos. 1ª edición, 1993 (Título del original *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*).

lenguaje, siempre es más que el “yo” o el “nosotros” que la dice. Por lo tanto ya no podemos leer la tradición como si fuera un reservorio de verdades absolutas. Ningún “retorno” es la seguridad de una palabra verdadera. Ella rehúsa a todos el derecho a significar algo como “absoluto” en el transcurso de una evolución o de una tensión. Incluso si la experiencia, con el valor que ella tiene para un pensar filosófico auténtico, se encierra en su propio testimonio, contradice aquello que pretende testimoniar, a saber, la similitud en la disimilitud, la unión en la diferencia.

La verdad de una comunidad deja de ser cierta si, en el interior de sí misma, no implica su propia superación; esa superación le es indicada por un encuentro y también por una impugnación. Pareciera que hoy el auténtico pensador tiende a recibir, como significante, la contradicción que le viene de los otros o de los acontecimientos, y que le revelan la paradoja interna de una fidelidad particular con la Verdad. La cuestión teórica se transforma más bien en cómo vivir “el sentido y con sentido” en las condiciones reales fijadas por una situación cultural; es decir en un mundo definido por un tipo de intercambios y de convivencia, cómo vivir las experiencias que definen a una cultura, las ambiciones y los miedos, las enfermedades y las grandezas propias de hombres ligados a sus contemporáneos.

2.3. “Nuevos” y “viejos” tiempos

Sin embargo el pluralismo que se impone como característico de esta estructura social se desarrolla en virtud de una red de relaciones entre las corrientes de la época. Pero no hay la permanencia de un “esencial” oculto bajo una aparente diversidad, o una unidad “profunda” que va de lo implícito a lo explícito; tampoco hay elementos que, por hipótesis, deben existir “en potencia” desde los orígenes.

Los nuevos tiempos nos enseñan a leer la tradición de otro modo. Ésta sólo puede estar muerta si permanece intacta, si una invención no la compromete devolviéndole la vida, si no es cambiada por un acto que le recree. Todo cuanto inyecta en una tradición la fuerza de un tiempo nuevo es también lo que la salva de la inercia; la ruptura, el coraje de existir, se expresa en una doble relación: no solamente en el seno de una misma época, sino en la relación que mantiene con las precedentes. La diferencia no deja de ser el elemento de renovación para la creación de formas imprevisibles y recíprocas.

Nosotros tenemos que encontrar el sentido de nuestra historia a partir de un distanciamiento. Lo que para ellos era participación en una vida recibida nosotros lo

formulamos como una ruptura. La decisión de vivir hoy implica para nosotros, frente al pasado, una herejía del presente. La diferencia no es solamente de forma. Leemos nuestro pasado como nuestra cultura lee todas las cosas: una solidaridad presente nos separa de lo que ocurría ayer; la extensión de las comunicaciones actuales torna problemática la relación con la tradición. Sin que ni siquiera lo sepamos, nuestros pensamientos y reflejos suenan al unísono con un medio que se amplía y comunica cada vez más con los otros. Únicamente un comienzo que se confiese y se pretenda como tal sabrá captar en sí la fuerza y los límites de un nuevo comienzo. Una nueva audacia sigue siendo el momento decisivo de la fidelidad; entonces el pasado puede suscitar verificaciones. Quererla es ocuparse de los medios, pasar por la disciplina de compromisos inéditos y pagar el precio de una participación en la tarea presente; como lo afirma Michel de Certeau: “tras siglos de historia, es ir nuevamente a la escuela”¹¹.

3. La posibilidad de un sentido

La cuestión de si hay un sentido o si es posible restablecer renovadamente su continuidad, invita a pensar en ciertas cuestiones que completan las perspectivas analizadas, al menos como otra forma de acercamiento al problema. Si como lo afirma Wittgenstein, las determinaciones ontológicas que nos es dado efectuar sobre la realidad dependen en última instancia de las determinaciones gramaticales, con la consiguiente imposibilidad de acceder a la realidad por vías no lingüísticamente mediadas, las preguntas **¿qué hay? ¿qué es el mundo? ¿cuál es su sentido?** están ligadas inexorablemente a nuestra manera de hablar. Wittgenstein no niega la tesis de un mundo extralingüístico, pero asume como producto de la actividad lingüística ciertas afirmaciones que se presentan como “necesidades metafísicas”. Necesidades que no serían más que reglas gramaticales que regulan el uso de las palabras sin que dichas referencias apunten a ninguna centralidad.

Por otra parte, y desde Wittgenstein en adelante, las convicciones, los juicios y pensamientos de cada uno de nosotros individualmente considerados, también tienen sus raíces en “juegos lingüísticos”, en comunidades de certezas, en formas de vida socialmente operantes, que están ahí y son asumidos sin ser puestos previamente en cuestión. La verdad tan debatida y conceptualmente acosada estaría sometida al orden de los hechos. Son los juegos del lenguaje los que definen y delimitan las condiciones de acertabilidad de nuestras expresiones. Más allá de un imposible realismo transteórico,

¹¹ Michel de Certeau *La debilidad de creer*; op. cit. p. 90.

vástago final de arcaicas metáforas objetuales vigentes durante siglos, se trataría de redefinir el realismo efectivamente funcionante más allá del realismo. Dos teorías distintas pero con idéntica apoyatura evidencial, serían ambas verdaderas si por verdadero se entiende un lenguaje inclusivo y teóricamente neutro, pero que a la vez incluiría variables que hacen que ambas teorías sean diferentes, lo cual mostraría la diversidad de sus compromisos ontológicos¹².

En conclusión estas cuestiones lingüísticas y sus implicancias onto-epistemológicas dan un especial contexto a la cuestión del sentido en la cultura contemporánea.

Ciertamente la mirada histórica reconoce que su búsqueda ha oscilado, de forma asimétrica, entre la fascinación por la unidad de un sentido y el buscado rescate de lo múltiple. Hoy en cambio estaríamos frente a la revalorización de una *sensibilidad* más atenta a la multiplicidad y diversidad de la experiencia, que hace difícil la búsqueda de esencias simples e inmutables y de toda posible categorización basada en el viejo ideal de la simplicidad ontológica.

Quisiera terminar estas reflexiones con una cita de G. Agamben que dice así: “En la única conferencia que dio en público, frente a los miembros de un Club que se llamaban a sí mismos ‘los heréticos’, Wittgenstein propone a su modo el *experimentum linguae*: ‘Y ahora describiré la experiencia de maravillarse por la existencia del mundo, diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro. Me veo tentado a decir que la expresión justa de la lengua para el milagro de la existencia del mundo, aunque no sea una proposición “de la” lengua, es la existencia del lenguaje mismo’. Procuremos continuar el experimento wittgensteiniano preguntándonos: ‘Si la expresión más adecuada para la maravilla de la existencia del mundo es la existencia del lenguaje, ¿cuál es entonces la expresión justa para la existencia del lenguaje?’ La única respuesta posible a esta pregunta sería: la vida humana en cuanto ‘*ethos*’, en cuanto vida ética. Buscar una ‘*polis*’ y una ‘*oikía*’ que estén a la altura de esa comunidad vacía e imposible de presuponer es el deber infantil de la humanidad que viene”¹³.

¹² Cf Jacobo Muñoz *Figuras del desasosiego moderno*. op. cit. Especialmente el punto IV. *Del otro lado el lenguaje*, p. 419 y ss.

¹³ Cf. Giorgio Agamben *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Bs. As. Adriana Hidalgo, 2004, p. 222 (Título original *Infanzia e storia*).

PENSAR UNA POLÍTICA DE LA SIGNIFICACIÓN*Alejandra A. González*

USAL- Bs. As.

¿Cómo pensar una política de la significación que incorporara el cuerpo, en tanto carne en el sentido ricoeuriano, pero que también lo concibiera instalado en un campo perceptivo, en una geografía, en una historia particularísima? Una política de la significación como ejercicio de la finitud que acepte su implícita e inevitable incompletud, que pueda tolerar la desavenencia de los cuerpos, incluso del cuerpo político que siempre hace diferencia y cuyas lábiles fronteras no sólo permean todos los significados posibles sino que redefinen constantemente los límites de la comunidad, requiere establecer la enunciación como el evento de aparición de un enunciado. Pero aún más: como un evento histórico. Así el hablante, como categoría lingüística y lógica, es sujeto de la lengua en tanto constituido por un espacio idiomático. Pero este hablante no es un individuo empírico sino un espacio de enunciación, que las políticas de la lengua permiten habitar por sujetos divididos entre el derecho y la censura del decir. Así entendida, la enunciación es una práctica política y no individual y subjetiva. En esta perspectiva trabajaremos el modo en que Benveniste y Ducrot han sido tomados y repensados por algunos lingüísticos latinoamericanos urgidos por la necesidad política de abrir nuevos espacios de enunciación.

A partir de la incorporación de la teoría de los actos de habla de Austin a la teoría de la enunciación realizado fundamentalmente por Benveniste, y del reconocimiento de los aportes proporcionados a la noción de discurso por el pensamiento de Bajtín, se comprendió la producción de sentido a partir de la interacción entre los hablantes. La teoría de la enunciación como apropiación subjetiva del sistema de la lengua (yo es el que dice yo, plantea Benveniste), se inscribe como un acto que permite la emergencia de un sujeto lógico distinto del habla que Saussure había eliminado. Así respetando la ruptura epistemológica producida por Saussure, no se trata de dar cuenta de un individuo empírico, sino de las condiciones de posibilidad de emergencia de un espacio discursivo del que pueda deducirse un hablante.

Pero la perspectiva de Oswald Ducrot en cuanto a la enunciación nos permite avanzar un paso más en este itinerario hacia las condiciones de producción del discurso. Ducrot

separa a la enunciación del sujeto pensado por Benveniste, y lo define en la línea de un acontecimiento. Ese acontecimiento es una irrupción de sentido con carácter histórico y se arraiga en una temporalidad y una espacialidad. El locutor es quien se hace responsable por ese o esos enunciados que tienen la vida propia del discurso, en cuyas marcas podemos leer no sólo un acto de apropiación del sistema, sino las huellas del mundo de la vida, de la historia, no sólo el mundo narrado, sino el que se inscribe aún a pesar del que habla, por el sólo hecho de la existencia de ese orden simbólico.

Introducimos aquí, la perspectiva que nos abren dos lingüistas latinoamericanos de la Universidad de Campinas: Edoardo Guimaraes y Eni Orlandi. Hablar, expresa Guimaraes; no sólo será temporalizarse en relación a la estructura egológica del lenguaje, según la perspectiva ya clásica de Benveniste, sino fundamentalmente introducirse en el espacio de la memoria y del olvido, afectado por el interdiscurso como memoria de los sentidos, tal como plantea Orlandi. El hablante no es únicamente el individuo que habla esta o aquella lengua, son las personas determinadas por las lenguas que hablan, incluso en el campo de lucha que constituyen los idiomas, los *topoi*, los lugares comunes, los tesoros de cada lengua. Pero fundamentalmente ese hablante es una figura política constituida por este espacio de enunciación.

Esos espacios de enunciación son habitados por los hablantes, que se debaten entre las posibilidades concretas del decir, la tradición de lo ya dicho y la urgencia de lo por decir que palpita en los límites de lo censurado y lo reprimido. Así puede analizarse la posibilidad discursiva, en términos de las condiciones estructurales que un campo histórico y político determinado permite instituirse en ciertas circunstancias: nociones, discursos, epistemes. El acontecimiento histórico del enunciado se arraiga así en un tiempo y un espacio en el que se suscitan posibilidades de emergencia a partir de políticas de la significación, del silencio, de la represión, que van más allá de la expresión de un sujeto empírico y dan cuenta de las posibilidades del decir y del no decir en el campo polifónico de las relaciones de poder.

La irrupción histórica del enunciado es quien delimita ese puro acontecimiento discursivo. De esta manera se produce realmente la operación saussuriana de exclusión de la subjetividad empírica, reemplazándola por un punto de pura contingencia, alrededor del cual se constituye una consistencia imaginaria hecha de los materiales que la combinatoria significativa de la época, la clase, la edad, la especialidad, etc., otorgan como materia prima. Así el significante instaura un exterior y un interior que tiene como efecto un sujeto en un tiempo y un espacio particulares. Es el lenguaje el que organiza

la relación con el exterior, y esas diversas maneras en que lo configura son propias de la semántica. El tratamiento del enunciado desde una perspectiva semántica y a la vez histórica tiene la ventaja de que no necesita dejar el afuera del lenguaje entre paréntesis (con la amenaza latente de su retorno en un renovado positivismo) sino que ve a las propias formas del lenguaje instituyendo las fronteras y los límites. Una topología de la lengua, una tópica de la razón, un cuerpo de la lengua que al simbolizar no se constituye como reflejo del pensamiento sino como instauración de la frontera misma entre exterioridad e interioridad. Por lo que en el propio enunciado se puede leer la génesis de su emergencia, la materialidad de su existencia.

En tanto la enunciación es “puesta en funcionamiento” se remitirá también a una interdiscursividad en el acontecimiento. Esta categoría de interdiscurso pertenece a la noción de polifonía, noción de Bajtin, que marca el fin de un sujeto hablante pensado como monológico y la perspectiva según la cual en los textos (orales o escritos) se plasman más bien diversas voces que expresan la multiplicidad en la que ese discurso proveniente de un mítico sujeto indiviso, es más bien el resultado de infinitas divisiones y compartimentos de los cuales nunca se tiene conciencia en su totalidad. Un enunciado entonces no es más que el recorte producido en un punto del tiempo cuyos efectos de sentido no pueden preverse por completo, del mismo modo que tampoco puede develarse por completo su origen. ¿Qué puede hacer entonces la lingüística si todo es heterogeneidad, contingencia, y materialidad indeterminada? Dar cuenta de los posibles repertorios históricos, materiales, espaciales, sociales disponibles en un momento determinado para producir sentido. Y señalar ese giro que es la marca de la contingencia de un modo de habitar. Así en el enunciado es posible descubrir tanto las marcas de la exterioridad, en el juego entre lo exterior y lo interior, como la originalidad de esa combinatoria. De este modo, de la universalidad de la lengua se pasa a la particularidad de los discursos posibles en un momento histórico y finalmente a la emergencia singular de un enunciado, sin que hayamos hecho relación a la elección de un individuo empírico. Pero además lo textualizado tiene que ver tanto con las condiciones de posibilidad como con las de imposibilidad. Es decir con aquello que está censurado. El silencio primordial, como lo menciona Orlando, desde el cual se produce ese acontecimiento discursivo establece ya ciertas lagunas, cesuras, modos de ocultamiento y disfraces, velos para que el discurso pueda terminar de configurarse.

Así, el principio de arbitrariedad del signo de Saussure, o la necesidad que liga la relación signifiante/significado en Benveniste, se llevan a su máxima tensión cuando se plantea que en realidad es la contingencia la que establece la relación entre la forma

de la lengua y lo decible en el Interdiscurso. La ambivalencia, aún más el equívoco, la vaguedad –como le molestaba a Russell- son los componentes esenciales de ese discurso que irrumpe como acontecimiento y que deja huellas que era imposible prever en una visión historicista del lenguaje. Aun más la interpretación de ese sentido emergente, también articula un equívoco desde el que funciona la lengua.

Es así, que el silencio y la exterioridad hacen constituir el sentido. Y a la vez dan cuenta de ese modo de delimitación entre adentro y afuera de los *topoi*, de los lugares de la lengua a los que ese discurso acude. El enunciador, es una figura del sujeto que no se da como quien habla, sino simplemente como un lugar desde el cual se habla, se enuncia. La importancia de la consideración de los enunciadores es crucial, pues son los enunciadores quienes marcan la movilización de los *topoi* en la argumentación. El tesoro de la lengua no es más que un conjunto de argumentos, temas, formas estilísticas, retóricas, argumentativas, que se combinan por una instancia histórica contingente en una particularidad de sentido. Así colocados en un campo de tensiones múltiples, no es el individuo empírico la fuente de la significación, sino que más bien la consideración histórica la que puede explicar ese acto que es la aparición del enunciado.

¿Cómo pensar entonces la posibilidad de la aparición del enunciado como acontecimiento histórico en un tiempo y un espacio determinados, tal como nos preguntáramos al inicio? Sabiendo que en ese enunciado, por mínimo que parezca, aunque sólo se trate de un nombre, se juegan allí todas las tensiones, las censuras, las apuestas políticas que tensan el campo discursivo. Estudiar las condiciones de aparición que se hallan en la superficie misma del texto nos podría dar a entender, por ejemplo, en nuestro territorio por qué se habla de pensamiento o de filosofía argentina, por qué se debatió si hablar de castellano o español, o por qué se decidió que los idiomas nacionales de la América Latina no incluyeran en ningún caso a las lenguas de las comunidades originarias.

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ESPOSITO LA 'SUPERACIÓN' DE LA *INMUNITAS*

María Luisa Pfeiffer

Conicet-UBA, Bs. As-

Introducción

Parafraseando a Badiou podemos decir que desde Platón, la filosofía viene teniendo diferentes modos de asumir lo que es: produce verdades sobre lo objetivo (ciencia) o sobre las apariencias sensibles fabricando otras apariencias (arte); crea nuevas ideas sobre la sociedad (política) y nuevas figuras sobre la relación íntima con los demás (amor). La filosofía es, desde siempre, la pregunta por el cambio y la permanencia, por la unidad y la multiplicidad, por el devenir y lo que persiste en ese devenir, esto se conformó en los comienzos de la modernidad y a lo largo de toda ella por una elección en que, gracias a la ciencia, salió ganando la permanencia, el uno, la totalidad. El modo de hacer filosofía de nuestro tiempo tiene cada vez más que ver con la política que no puede negarse a la diversidad, que es dinámica en cuanto debe siempre volver a empezar para ordenar los desórdenes, resolver los conflictos, constituir una vida social a pesar de la violencia: pero que debe alcanzar esto proponiendo una unidad, alcanzando algún tipo de integración para que las sociedades puedan mantenerse y conformar una historia. “Crear una política requiere de una idea que unifique el conjunto”¹. Esposito, que es un hombre de nuestro tiempo, lee en términos de política, o mejor aún de biopolítica las relaciones actuales de los humanos y lo hace usando dos categorías: la de *comunitas* y la de *inmunitas*. Así como podríamos referirnos al origen de las relaciones, a lo que hoy se denomina su genealogía desde el punto de vista religioso o secular por ejemplo, Esposito elige pensar la forma de relacionarse que comienza a darse desde la modernidad como inmunitaria; concepto tributario de una forma biológica de pensar la vida. En este juego filosófico de pensar lo múltiple y lo uno como política, la biopolítica caracteriza las sociedades como cuerpos que actúan según las leyes de la biología, de modo que resuelven los conflictos asimilando al que los provoca o destruyéndolo.

Para Esposito, en la modernidad, la soberanía se ejerce de hecho unida al poder de la fuerza más allá de una construcción política en que la relación se daba entre soberanía-

¹A. Badiou, “Entrevista de Radar Libros”, Suplemento de *Página 12*, Año V, N° 310, Domingo 12-10-2003.

voluntad libre humana. Esto alcanza su máxima expresión en el siglo XX en que esta asociación se hace indeseada e indeseable y resulta en un imperativo: hallar alguna respuesta operativa que cambie los términos de la relación, que encuentre algún orden “legítimo” frente al que impera *de facto*, apoyándose indudablemente en una construcción de la justicia en que la política abra a la posibilidad de la convivencia. Ante el aumento de las amenazas a la vida, tenga ésta el carácter que tenga, ante la vigencia insoslayable de la violencia y la muerte, la pregunta sigue vigente ya que todas las respuestas vienen rechazando la posibilidad de la inmovilidad y la unificación, y pretendiendo hallar la posibilidad de una convivencia.

La respuesta biopolítica, proclamada por Foucault, es recuperada por Esposito. Su origen y fuerza le viene de la fuerte vigencia y la preponderancia científica de la biología que se incrementa a medida que avanza el siglo XX. La propuesta es pensar la sociedad como un cuerpo cuyas leyes coinciden con las que rigen los cuerpos individuales, se piensa en el bios: la vida humana desde la biología, como “vida natural”. A partir de allí se pone a la naturaleza como única referencia de la política².

Esposito busca en la biopolítica una respuesta que él calificará de metafísica, intentando restablecer reflexivamente las relaciones sociales previas a la democracia. Marca así que la democracia en cualquiera de las formas que haya sido ejercida, ha fracasado como respuesta, puesto que no ha detenido la violencia entre pueblos ni ha permitido que su supuesto que era la igualdad entre los hombres, tuviera vigencia. Por el contrario, las diferencias se han acrecentado volviendo escandalosas las desigualdades entre ricos y pobres, entre los que pueden aspirar a un futuro y los que no lo tienen, entre los que deciden y los subordinados, entre los que mandan y los que obedecen.

Pero hay algo que hace perentorio hallar una alternativa a esta forma espuria de la democracia que deja al individuo sin la protección y proyección social que le había prometido: la globalización, por la cual la democracia intenta imponerse como forma de vida en todo el planeta. Es la trampa de la soberanía en manos de los iguales, lo que legitima esta globalización con el objeto de asegurar el dominio total a los que dominan de facto. Vemos entonces cómo la globalización va generando la desaparición de todas las leyes, tanto las de control político como económico. Dentro de este último rubro lo más notorio es la incapacidad de controlar el índice de acrecentamiento de ganancias

² Es Esposito el que construye esta referencia “arqueológica” a la biopolítica en su libro *Bios .Biopolitia e filosofia*, Milan, Einaudi, 2002.

que es el que acentúa todas las desigualdades y violaciones de derechos, generando desocupación, precariedad laboral, inmigración clandestina, persecuciones raciales, torturas y crímenes discriminatorios. En todos estos hechos aparece como lo que está en riesgo la vida biológica y como aquello que lo amenaza el poder por lo que su ejercicio se ve asociado a la muerte.

Esposito parte del supuesto de la oposición entre lo que sucede en este momento histórico y el ideal cosmopolita predicado por los fundadores de un estilo de vida asentado sobre la hospitalidad sin condiciones. Y lo hace para mostrar la contradicción en que solemos caer cuando pensamos la resolución de los conflictos desde el punto de vista político según las categorías modernas.

Comunidad e Inmunitad

“Luego del fracaso epocal de todos los comunismos y de la miseria de todos los individualismos, afirma, no hay nada más necesario que un pensamiento de la comunidad” (*communitas*). Un dato que podríamos agregar a la reflexión de Esposito sobre la comunidad, es que el pensamiento moderno se caracteriza por su no corporalidad, y que ese *bios* que pregonaba desde la biología es una idea, tal cual lo exigiera la ciencia desde Descartes. De modo que cuando la biopolítica hace referencia a la sociedad como a un cuerpo, está usando una metáfora que permite comprender la unidad de la diversidad de la misma manera que al ser humano: como una máquina organizada. Esto significa una identidad de los iguales. El organismo, desde el punto de vista biológico, unifica el funcionamiento de las células, aparatos, órganos que le pertenecen, es decir realiza un juego identitario de las partes con el todo que permite la organización en un sí mismo, identificable por un mismo ADN.

Es así, según indica Esposito, que el *bios* queda reducido a vida “biológica” (maquinal) exclusivamente. Así, cuando la política se plantea como objetivo defender el *bios*, nos encontramos con que está limitando su acción a la defensa de la supervivencia. El modo de sobrevivir de los individuos, como partes de un todo mayor, sería su inclusión “orgánica” u organizada, en una comunidad. En ese marco la tarea política se reduce a mantener el orden de las partes: individuos con el fin de conformar una comunidad. La política cumple así su vocación comunitaria conformando comunidades que no son otra cosa que la unión de los iguales. Pero esta comunidad es atacada desde fuera y desde dentro, dice Esposito, por lo cual la tarea política debe complementarse con una acción inmunitaria, que es la de expulsión de los diferentes y lo diferente, al modo que lo hace la “vida biológica” para subsistir. Éste es un movimiento de autodefensa, de

cuidado de sí frente al diferente, es el ejercicio biológico de los organismos que aíslan, enquistan, destruyen, eliminan, todo elemento que no reconocen como propio.

La dialéctica propia del debate actual sobre la comunidad contrapone común a propio, y con ello cae en la trampa de toda dialéctica, que termina identificando a los contrarios. Desde una perspectiva dialéctica se puede denominar comunidad a un cuerpo social único, que se comporta como una sola vida y debe defenderse ante el peligro que representa lo otro, provenga ello de sí mismo como de afuera. El único modo de subsistencia y por consiguiente deseable para la comunidad, es la unificación de lo extraño con lo propio, de lo “externo” con lo “interno” en uno solo. Este ideal ha sido denominado tolerancia e implica aceptar del otro lo que tiene de igual y no lo que tiene de diferente. En la descripción de Esposito hallamos que el movimiento inmunológico no es algo acabado, porque no hay un momento en que el otro sea definitivamente expulsado, ya que hay “rastros del otro en mí”, hay “organismos enemigos que están en mí” y “contra los que debo pelear, igual que contra los que están fuera de mí”. Si tomamos como modelo para la vida humana y por consiguiente para la vida comunitaria la biología tradicional, lo único que permite mantener viva a esa vida es el proceso en que la comunidad reconoce como organizable lo extraño y lo vuelve propio, o lo destruye (ejerce la inmunidad). Así el sistema de vigilancia y expulsión están no sólo legitimados desde esta lógica orgánica, sino que hallan en ella su auténtica razón de ser. Esta idea lleva a aceptar que la vida en comunidad sólo es posible bajo la sombra de un poder inmunitario, es decir de un poder totalitario que utiliza siempre el mecanismo de la inmunidad, - de la represión y destrucción de todo lo extraño- para protegerse. El resultado será entonces una comunidad idéntica a sí misma, con proyectos unificados y voluntades homogéneas alrededor de la manutención de una única identidad propia. Esta identidad se apoya en tener algo en común, ser propietarios de algo común: la sangre o etnia, la tierra, la cultura, la religión, la lengua. Este planteo sin embargo arrastra tras de sí toda la problemática que genera una concepción del cuerpo del tipo de la biológica, para la que hay un interior y un exterior, lo propio y lo extraño, lo individual y lo común. Se piensa a partir de aquí como enfermedad todo lo que conmueve a ese cuerpo social, lo que lo desestabiliza. Pero desde un biologismo llevado al extremo, esa enfermedad, ese elemento perturbador, será visto como la intromisión violenta y violentadora de algo que no es el mismo cuerpo, que lo altera, lo transforma, lo corrompe. La inmunización es la única respuesta que hoy se nos hace posible para mantener la autonomía y ejercer la soberanía, es el eje de rotación simbólico y material de nuestros sistemas sociales: asimilar lo extraño para que deje de ser extraño o destruirlo.

Los estados son cuerpos separados, lo que los separa son sus fronteras, que son como su piel. Cuando ésta es traspasada se viola la integridad de los estados, todo lo extraño, lo diferente será por lo menos sospechoso, raro, y como tal patológico, indeseado. Si bien el ejercicio inmunitario queda reservado a los gobiernos que ejercen el poder legítimamente instituido, termina imbuyendo con su modo de ser a todo el cuerpo social, se convierte en cultura nutriente de la vida y fácilmente puede ser proclamado como ideología.

Communitas - Inmunitas

Pero Esposito pretende dar un paso en otra dirección respecto de esas dos praxis sociales tal cual se vienen aceptando y proclamando. El modo será reconstruir los conceptos de comunidad e inmunidad y volver a construirlos. Avanza sobre la idea de comunidad buscando la significación originaria de la palabra en relación con el origen semántico del concepto *munus* que puede significar *onus* (obligación), *officium* (oficio, función) y *donum* (don). Es necesario tener presente que *munus* se dice tanto de lo público como de lo privado; por eso la oposición común/propio y público/privado queda afuera de su esfera semántica. Las dos primeras acepciones son formas del deber, pero Esposito subraya que también lo es el don. El *munus* es una forma particular del don: el don obligatorio, aunque suene contradictorio. Un don que se da porque se debe dar y no puede no darse. Esposito ya no hablará de comunidad sino de *communitas*, la *con-munus*, que es entendida desde aquí como lo que nos obliga, nos une en la deuda de lo que debemos dar, deuda que debemos estar dispuestos a pagar. Esto establece un marco diferente desde donde pensar la comunidad, ésta deja de ser concebida como grupo de pertenencia para comenzar a serlo como apertura a la alteridad. La idea filosófica de comunidad ya no hará referencia a las pequeñas patrias a las que dirigen la mirada nostálgicamente los viejos y nuevos comunitarismos, no es una propiedad, una plenitud, un territorio que se debe defender y separar de los que no son parte suya, sino un vacío, una deuda, un don en relación con los otros. Vivir en *communitas* nos remite a nuestra constitutiva alteridad, a ser parte del conjunto de personas unidas por un deber (en el sentido de deuda), por una “obligación de donar”. La comunidad se vincula así además con la sustracción y el sacrificio. “Por ello, la comunidad no puede ser pensada como un cuerpo, una corporación, donde los individuos se fundan en un individuo más grande. Pero tampoco puede ser entendida como un recíproco ‘reconocimiento’ intersubjetivo en el que ellos se reflejan confirmando su identidad inicial”³. Esta comunidad sería la posibilidad del desarrollo de la vida ya no en su sentido biológico sino en el de *bios*, vida humana tal cual fue definida originariamente.

³ *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Bs. As. Amorrortu, 2003, p. 65.

Esposito dejará claro que este concepto de comunidad no concuerda con el de una defensa inmunitaria, que se inclina necesariamente a la negación de la vida. Alentados por una concepción de la vida de tipo biológica, aceptamos a la inmunidad como algo positivo. En efecto, la falta de inmunidad genera la enfermedad que se convertido en el azote del siglo XX. Practicamos voluntariamente la inmunidad en nuestra vida cotidiana limitando ésta cada vez más: no tocar, no tomar contacto, no oler, determinadas cosas o personas que consideramos sucias, malolientes, enfermas, contaminantes⁴, generando así una creciente conciencia de los riesgos a que somos sometidos por la naturaleza pero sobre todo por nosotros mismos. Ese exceso conduce a la muerte, a morir y matar buscando la seguridad. Hoy no podemos aceptar la existencia del mal, la vida inmune sería una vida a la que el mal no la toca, es destruido antes: el concepto de guerra preventiva tiene aquí su origen. Pero, ¿se puede vivir rodeado de mal? O la contraria: ¿se puede pensar una vida sin mal? ¿Se pueden aceptar los diferentes, los que piensan y sienten diferente y por consiguiente viven diferente como por ejemplo los que mantienen sometida a la mujer al poder masculino y exigen que salga a la calle con velo o le practican la ablación del clítoris? ¿y el marginal que considera que debe acceder a todos los bienes de cualquier manera: mintiendo, estafando, robando, incluso matando? ¿No son estos diferentes una amenaza? ¿y qué diferente no lo es? ¿Es que el que piensa diferente, es diferente, vive diferente, es el mal? ¿Dónde poner la línea entre lo diferente y lo malo? Está clara y explícita la necesidad de protección que reclama nuestra sociedad, para ello plantamos rejas y nos quedamos dentro y dejamos todo lo ajeno afuera. Esto nos asegura, el encerrarnos nos asegura, el levantar muros nos asegura (existen hoy en el mundo 13 muros del tipo del que cayó en 1989, que separan 27 países)⁵. ¿Cómo poner en práctica entonces la *communitas* que exige la exposición que es lo contrario al encierro? ¿Cómo vivir con las fronteras abiertas cuando lo que creemos necesitar son muros?

Esposito también hace un análisis etimológico paralelo al de *communitas* con *immunitas*. Si en un sentido inmunidad significa estar privado o dispensado de una obligación, de un deber, de un *munus*, por ser lo contrario de comunidad, en la medida en que el *munus* del que se está dispensado es aquel que los otros tienen en común, inmune expresa también una comparación. Se trata “de la diversidad respecto de la

⁴ Esto lo llevamos incluso al extremo de no mirar.

⁵ Un muro de 1.300 km que separa EEUU de México, otros separan a Chipre y Turquía, Corea del Norte y Corea del Sur, India y Paquistán, India y Bangladesh, Bostwana y Zimbabwe, Arabia y Yemen, Kirguistán y Uzbekistán, Tailandi y Malasia, Irak y Kuwait, Gaza y Cisjordania. Además Holanda construyó un muro en el puerto de Rotterdam y Marruecos otro contra el Frente Polisario de 2.500 km.

condición de los otros”. En este caso la inmunización sería simplemente caer en la cuenta de la diferencia mediante actos de aceptación de la misma y no de negación y muerte. Esto sería sacar a la inmunidad de su contexto biológico relacionándola con comunidad.

Conclusión

La política, de cualquier modo que se la entienda: como relación o como conflicto, como convivencia o como guerra, está cada vez más en el centro de nuestra vida. Incluso en el sentido radical de la reflexión biopolítica. Hay dos modos, según Esposito, de tomar en cuenta a este concepto: *Biopolítica negativa*: apoyada sobre la muerte y *Biopolítica afirmativa*: la que da la vida como don.

Esposito propone convertir a la biopolítica en una política de la vida. El mayor desafío que plantea la política en nuestros tiempos y por consiguiente la biopolítica, es no confundir el ejercicio de la soberanía con adueñarse de la vida de las gentes. La seguridad es planteada hoy entre nosotros y en el mundo entero como el problema central de la política y ello lleva necesariamente a establecer quién decide sobre la vida y la muerte de las personas. La biopolítica habrá de reconsiderar su objetivo de “gobierno” de la vida, así como el uso del biopoder, sobre todo cuando vemos las características terribles que ello ha asumido en el siglo pasado y que si afinamos la visión encontramos que siguen vigentes. La tarea de la filosofía de Esposito no es proponer acciones políticas o convertir a la biopolítica en la nueva bandera de un manifiesto revolucionario o reformista. Aunque está convencido que la filosofía puede efectivamente actuar sobre la política, no propone “pensar la vida en función de la política, sino pensar la política en la forma misma de la vida”. En última instancia, se trata de invertir el signo negativo que, con el paradigma inmunitario, acompañó hasta ahora a la biopolítica.

LACULTURADELNANOSEGUNDO

María J. Regnasco

Universidad Abierta Interamericana

Tiempo cíclico- tiempo lineal

¿Qué es el tiempo? Nos hemos habituado a vincular la temporalidad con el correr de las horas, medidas por el reloj. De acuerdo con este modelo, el tiempo es un transcurrir lineal, homogéneo, como una larga cinta vacía en la que se van inscribiendo nuestras vivencias. Hemos asimilado tan profundamente esta noción temporal, que nos parece natural, no construida social y culturalmente.

Pero en la antigüedad, la noción del tiempo no era lineal ni homogénea. El tiempo se dividía en un tiempo sagrado y un tiempo profano. El primero correspondía al tiempo de los arquetipos míticos, a diferencia del tiempo profano de la vida cotidiana. Ese tiempo sagrado irrumpe en el tiempo profano, en las celebraciones y en los actos significativos de la sociedad.

Por el contrario, la conciencia moderna del tiempo y de la historia supone un tiempo lineal, irreversible, homogéneo, en que cada suceso se inscribe en una cadena causal.

El tiempo de las culturas arcaicas y de las sociedades agrícolas no es lineal, sino cíclico, ligado al orden de las estaciones, la salida y puesta del sol, el crecimiento de las plantas. Cada año el mundo vuelve a renacer rejuvenecido después de un ciclo de agotamiento. Todavía quedan resabios de esta circularidad temporal en las fiestas de fin de año, o en la celebración del carnaval.

Pero la modernidad significa un quiebre paradigmático con referencia a los presupuestos y la concepción del mundo de la antigüedad y del orden agrícola. Sin embargo, hace suya la concepción lineal del tiempo de la religión judeocristiana, pero reemplazando el fin escatológico del Reino de los Cielos por la proyección de un espacio tecnoproductivo en el que ese reino se realizaría en este mundo, bajo la forma de la expansión de la producción y del consumo de mercancías a través de las cuales poder satisfacer no sólo nuestras necesidades, sino también nuestras ilusiones y fantasías. Se ha identificado irreflexivamente esa expansión vertiginosa con la idea de progreso.

La construcción del tiempo en la Modernidad

Con la Modernidad surge un nuevo universo en el que el protagonismo de una nueva forma económica, el capitalismo, inaugura un sistema de productividad en el que emergen fábricas, motores, nuevas formas de energía y de relaciones laborales.

La competitividad del mercado exige al empresario capitalista producir cada vez más en menos tiempo. La división del trabajo, la línea de montaje, la producción masiva, a su vez, requieren romper con los antiguos marcos temporales, espaciales, y con las formas clásicas de explicar los fenómenos. Los tiempos naturales no pueden introducirse en la fábrica: la organización de grandes cantidades de trabajadores y la automatización de la producción requiere la sincronización, ordenación y división del trabajo a través de un tiempo lineal, calculable, divisible y cronometrable. Desde ahora, no es el trabajador el que establece el ritmo de su actividad. La máquina impone el *tempo*.

El proyecto de la física moderna, desde Galileo, instala en el orden científico teórico estas transformaciones que ya se insinuaban en los procesos productivos; pero al mismo tiempo la nueva ciencia es un poderoso impulsor de estos cambios.

La física galileo-newtoniana transforma radicalmente el modelo aristotélico de naturaleza. Esta nueva física, que ya respira el aire de los ritmos mecánicos de la fábrica, no podía seguir sosteniendo el concepto de naturaleza como *Physis*, potencia generadora de vida, fuerza exuberante que se manifiesta en una multitud de formas expresivas. La naturaleza será desde ahora un conjunto de puntos de masa en movimiento, en un espacio y tiempo homogéneos e infinitos, matematizables y calculables.

La calculabilidad será la consecuencia dominante de la física moderna. La necesidad de subdividir las etapas de la línea de producción, de privilegiar las operaciones de manipulación y control, de reducir el conocimiento a un modelo funcional, fue configurando un modelo de racionalidad que, desde la fábrica, invadió los espacios del conocimiento científico, de la educación y de las instituciones.

Sin sospechar hasta qué punto las formas del espacio y del tiempo, y las categorías de universalidad, causalidad, etc., están impregnadas por circunstancias históricasociales, Kant concibió estas formas y categorías como formas *a priori*, incondicionadas y a-históricas, y pertenecientes a la estructura de una racionalidad universal, a-temporal y no contaminada por condicionamientos socio-culturales.

Un espacio-tiempo lineal, abstracto, infinito, matemáticamente divisible, calculable. Un espacio-tiempo que ya estaba funcionando en las fábricas, en la división del trabajo, en la producción en serie, que permitirá más adelante la cronometrabilidad de los movimientos de los obreros para adecuarlos a los ritmos mecánicos de la producción automatizada: el espacio-tiempo de Galileo y de Kant es el espacio-tiempo de la sociedad industrial, pero proyectado como universal, racional, a-histórico.

En otras dimensiones históricas se concibe al tiempo de acuerdo con los ritmos biológicos y naturales: la salida y puesta del sol, el ciclo de las estaciones, los tiempos “vividios”: el tiempo de la siembra, de la cosecha, o de la caminata hasta el cerro. Se trata de los tiempos ligados a la experiencia, hasta tal punto que algunas culturas, como la mapuche, carecen en su vocabulario del concepto abstracto de “tiempo”. Pero el tiempo vivencial va perdiendo terreno frente al avance irrefrenable del tiempo abstracto. El tiempo se separa cada vez más de la experiencia humana. Se pasa de los bio-ritmos a los tecno-ritmos. Ritmos cada vez más acelerados y vertiginosos.

La aceleración temporal

El impulso acelerador fascinaba a los poetas vanguardistas. En el Primer Manifiesto Futurista, Marinetti escribía en 1909: “No tenemos inconveniente en declarar que el esplendor del mundo se ha enriquecido con una nueva belleza: la velocidad. Un automóvil de carrera, con su caja adornada de gruesos tubos que se diría serpientes de aliento explosivo ... un auto de carrera, que parece correr sobre metralla, es más hermoso que la Victoria de Samotracia”¹.

El impulso acelerador puede verificarse en cientos de ejemplos espectaculares: si lo medimos en términos de energía, la mitad de toda la energía consumida por el hombre durante los últimos dos mil años lo fue en el curso del último siglo.

Si lo medimos en términos de consumo, en las sociedades hiperindustrializadas la producción de artículos de consumo y de servicios se duplica cada quince años, período que se acorta cada vez más.

Pero la tendencia aceleradora tiene su manifestación prominente en la velocidad de los transportes. Sólo en mil seiscientos años antes de Cristo, con el invento del carro,

¹F. Marinetti, *Manuscritos y textos futuristas*, Barcelona, Ediciones del COTAL, 1978, p. 125.

pudo elevarse la velocidad de los medios de transporte a treinta kilómetros por hora. Ni siquiera la primera locomotora a vapor, fabricada en 1825, superó esa marca. Su velocidad era de sólo veinte kilómetros por hora. Recién en 1880 una nueva locomotora alcanza 150 kilómetros por hora.

Sin embargo, bastaron sólo cincuenta y ocho años para cuadruplicar ese límite. En 1938 los aviones superaron los seiscientos kilómetros por hora. Y en la década del 60, aviones cohete alcanzaron casi seis mil kilómetros por hora, y los satélites, 35 mil kilómetros por hora.

La causa de esta aceleración está vinculada con la lógica del capital y con la dinámica tecnológica. Por supuesto, la tecnología no es la única fuente de cambio. Pero una poderosa razón de esta velocidad de los cambios es que la tecnología se alimenta a sí misma.

Esto significa que el período de tiempo entre la invención, la aplicación práctica y la difusión de un nuevo producto se abrevia cada vez más. Y cada tecnología impulsa a su vez una red de nuevas máquinas. Si la tecnología es un poderoso motor acelerado, el conocimiento tecnocientífico debe ser considerado como su combustible.

Antes de 1500, Europa producía libros al ritmo de 1.000 títulos por año. Ya en 1950 producía más de 120.000 títulos al año. Pero sólo diez años más tarde, en 1960, la producción de libros a escala mundial se acercó a la cifra de unos 1.000 títulos diarios. La producción tecnocientífica crece a nivel mundial en una proporción de unas sesenta millones de páginas al año².

A medida que el volumen de información aumenta a ritmo vertiginoso, se obstaculiza el proceso que convierte la información en conocimiento.

Con el poder de procesamiento de las computadoras, pareciera que podemos manejar cualquier volumen de información sin ninguna dificultad. Pero esta situación encierra otro problema: la selección, clasificación y sistematización de la información exige un *marco teórico* que no está al mismo nivel que los datos.

Se trata de los presupuestos básicos, de las valoraciones subyacentes y de los marcos de contextualización que están en la base del pensamiento racional y simbólico. Un volumen

² Cfr. Toffler, *El shock del futuro*, Barcelona, Plaza&Janés, 1995, cap. II.

creciente de información sin los criterios epistémicos que permitan su contextualización y elaboración conceptual no nos informa realmente, sino que nos des-informa.

Cabe destacar también la diferencia entre estos ritmos acelerados y los ritmos requeridos por la reflexión. La reflexión es un proceso lento, trabajoso, adecuado al viejo mundo temporal donde la memoria era importante. Implica avances y retrocesos, comparaciones y rectificaciones. Por el contrario, en el mundo de la computadora, la reflexión es muy similar al ruido de un golpe de tecla³.

Pero esta aceleración temporal no es un simple ritmo más rápido: tiene efectos sobre el mismo sistema, afectando profundamente cada aspecto de nuestra cultura.

En primer lugar, afecta a la toma de decisiones. Esto vale para los individuos, las empresas o los gobiernos. En la sociedad de la información, que vive a ritmo ultrasónico, no hay tiempo para la reflexión, ni para el análisis a fondo de las decisiones que se deben tomar. Si no puedes moverte a la velocidad de la web, estás fuera del negocio - se aconseja a quienes deben tomar decisiones - Si empiezas a pensarlo todo ... es tarde⁴. Es así como las decisiones se toman con criterios coyunturales, perdiendo de vista la programación de una estrategia, de un proyecto.

En palabras de Toffler: Si uno no desarrolla una estrategia propia, uno se convertirá en una parte de la estrategia de otro... La ausencia de estrategia sólo está bien si a uno no le importa dónde va⁵.

Y este es el problema. No hay ninguna dirección, ningún objetivo que dirija el proceso. Su único fin es su propia expansión.

Es por eso que el impulso acelerador está fuera de control. Las decisiones de los políticos, de los ejecutivos de las transnacionales, se acomodan a la lógica del tecnocapitalismo, a la aceleración de los procesos, a la unidad temporal de las computadoras. Aún entre aquellos individuos que ocupan puestos políticos o gerenciales no oímos más que declaraciones acerca del poder de coacción de los ritmos del mercado.

³ Rifkin, *Las guerras del tiempo*, cap. 1, p. 36

⁴ Pilar Jericó, *Gestión del talento*, Prentice Hall, Ed. Financial Times, 2002.

⁵ Entrevista a Alvin Toffler, en *La Nación*, sec. *Enfoques*, 1/10/2000.

Los hombres se sienten arrastrados por la dinámica tecnológica y por la lógica productivista como antiguamente por el capricho de los dioses o los designios de la Providencia.

Como afirma E. Morin, la lógica de la máquina artificial toma el control de lo que no es mecánico. Sus criterios de valor: velocidad, eficiencia, calculabilidad, especialización rígida, cronometrabilidad, surgieron primero en la industria, pero han invadido todas las esferas de la vida. En especial, las nociones de economía, de desarrollo, de trabajo, tal como se han impuesto, obedecen a esta lógica y la expanden por el planeta.

El impulso acelerador conduce a una lucha por el control del tiempo. La idea de ahorrar y comprimir el tiempo se imprimió fuertemente en la civilización occidental y se difundió por el mundo.

Comenzó con la aceleración de los tiempos de la fábrica, a partir de la automatización de la producción, la división del trabajo y la línea de montaje.

Luego se aceleraron los ritmos del trabajo humano, cronometrizando hasta la décima de segundo los movimientos musculares de los obreros para adecuarlos al ritmo de las máquinas, bajo el taylorismo.

Continuó con la frenética eliminación de los tiempos muertos, la robotización y la informatización de los procesos de producción.

Y culminó con la aceleración de los procesos de crecimiento naturales de plantas y animales, a través de la utilización de hormonas y antibióticos, y de los procesos de biotecnología actuales.

El ritmo frenético de producción y consumo ha superado los ritmos de la naturaleza, agotando los ecosistemas. La aceleración productiva no da tiempo a la naturaleza a renovar las reservas y a reciclar los residuos.

Actualmente, aunque el concepto de “desarrollo sustentable” abre un espacio de reflexión sobre cuál debería ser el modelo y el ritmo adecuado de crecimiento, aún no se ha podido establecer un parámetro de expansión económica acorde con los ciclos de la naturaleza. El concepto de desarrollo sustentable es aún demasiado ambiguo e impreciso, y actúa en realidad como una pantalla legitimadora de un proceso tecnoeconómico fuera de control.

Del reloj a la computadora

El marco temporal que hemos creado nos vincula con la dimensión temporal cuantitativa y acelerada de los artefactos mecánicos y los impulsos eléctricos. El tiempo vivido se transforma en utilidad pura. El reloj fue su instrumento supremo.

Jonathan Swift ironiza la nueva cosmología del reloj en *Los viajes de Gulliver*: “[Gulliver] colocó su artefacto cerca de nuestros oídos; hacía un ruido incesante, como el de un molino de agua. Y conjeturamos que era o un animal desconocido o el Dios que él veneraba... Pero nos sentimos más inclinados hacia la segunda opción, porque nos aseguró que raras veces hacía algo sin consultarlo. Lo llamó su Oráculo y dijo que marcaba el tiempo de todas las acciones de su vida”⁶.

El reloj no sólo permitió medir el tiempo sino también comprarlo y venderlo por unidades. Observamos entonces que la proyección temporal, lejos de ser una forma objetiva y neutral de medir el devenir, está traspasada por relaciones de poder.

Aunque instrumento mecánico, todavía el reloj mide el tiempo con relación a la percepción humana. Podemos percibir en nuestra conciencia un minuto, un segundo, una décima de segundo.

Pero la computadora introduce una nueva perspectiva temporal: su unidad de medida es el nanosegundo, que representa la mil millonésima parte de un segundo. Podemos concebir teóricamente esta nueva unidad temporal, pero resulta imposible experimentarla. Nunca antes el tiempo había sido organizado sobre la base de una velocidad que superara el nivel de la conciencia⁷.

La metáfora mecánica del universo está siendo reformulada en términos digitales. El ideal de controlar la naturaleza mediante la tecnología mecánica ha derivado en la ambición de programarla mediante la manipulación y la recombinación genética. La evolución natural será reemplazada, según este proyecto, por la evolución digital. El criterio de selección genética es ya, en gran medida, la aceleración: el crecimiento acelerado de animales y plantas.

⁶ J. Swift, *Los viajes de Gulliver*, Madrid, Club Internacional del libro, 1998, p. 33.

⁷ J. Rifkin, J., op. cit., Buenos Aires, Sudamericana, 1989, cap. 1.

El ritmo electrónico representa la abstracción final del tiempo y su separación completa de la experiencia humana. Su réplica psicológica es el efecto de transitoriedad, de desorientación, de anomia. La consecuencia de este vértigo es una profunda insatisfacción, un vacío existencial, que a su vez exigirá una excitación creciente.

Pero el nuevo marco temporal de nuestra era también se aleja de la conciencia histórica. La aceleración disuelve la historicidad e instaura la instantaneidad. La temporalidad deja de ser un transcurrir que conserva un sentido para disgregarse en una serie de datos cuyo interés no perdura más allá del tiempo de su emisión. No se puede organizar la memoria en una continuidad significativa, y por lo tanto no puede estructurarse una identidad, ni personal ni cultural.

La idea de proyectualidad histórica se disuelve frente a la rapidez de los acontecimientos. La historia se transforma en mera información, sin memoria, sin proyecto, sin contexto, y, por lo tanto, sin significado.

Al carecer de proyecto, al no producir más que decisiones sin reflexión y sin marco conceptual, la globalización informatizada navega a la deriva.

Mundo real – mundo virtual

Como ha observado Nicholas Negroponte⁸, estamos experimentando el tránsito de un universo de átomos a un universo de bits. La velocidad de la información remite a la ubicuidad, la instantaneidad y la inmediatez.

Pero lo cierto es que esta persecución de la velocidad y de la multiplicación exponencial de la información nos traslada del universo natural y humano a un universo virtual. Expuesto constantemente a un cambio permanente y a un estímulo sensorial excesivo, el sujeto vive en un estado constante de tensión e inestabilidad. De este modo, se encuentra brutalmente colocado en los límites de su capacidad de percibir en forma coherente la realidad.

Pero la persecución de la instantaneidad, la falsa ilusión de disponer de una *cuasi* infinita información, la destrucción de todo límite tempo-espacial, en vez de aumentar nuestra libertad nos aprisiona en nuevas redes de poder invisibles.

⁸ Cfr. N. Negroponte, *Ser digital*, Buenos Aires, Ed. Atlántida, 1995.

En efecto, este universo virtual induce formas de sujeción sumamente sutiles, no a través de la coacción o la violencia, sino a través del placer y la elección individual. La producción incesante de nuevos deseos por medio de la publicidad y el marketing crea instantes de breve satisfacción, para ser inmediatamente convertidos en la tensión hacia un nuevo deseo.

El movimiento *slow*

Pero, aunque lentamente, están apareciendo reacciones frente a esta aceleración. No todos están dispuestos a pagar el precio vital de los ritmos acelerados. En distintos puntos del planeta surgen las manifestaciones del llamado “movimiento *slow*” como una reacción global en busca de un equilibrio, de la velocidad apropiada. Se trata, no simplemente de no dejarse arrastrar por la velocidad del nanosegundo, sino de un intento por cambiar el sentido de la vida⁹.

Sin embargo, el movimiento *slow* no es todavía más que una reacción aislada, de gente que, en forma individual o grupal, hace un paréntesis en sus vidas. Falta mucho para que una profunda toma de conciencia se proyecte en una nueva forma de producir, de divertirse, de comunicarse, en suma, de vivir.

Es necesario cambiar la dirección de nuestra mirada, para percibir que el planeta no soportará durante mucho tiempo los frenéticos ritmos de producción y consumo de la cultura del nanosegundo. El calentamiento global, el aumento de la contaminación, la pérdida de la biodiversidad, son también efectos de nuestra frenética forma de producir y consumir, con un enorme gasto de energía.

Recuperar el tiempo vivido, respetar los ritmos naturales de crecimiento de plantas y animales, no dejarnos arrastrar por la desmesura y la aceleración, debe convertirse en un planteo global, no sólo como un movimiento de un grupo reducido de individuos, sino como una verdadera estrategia de supervivencia de toda la humanidad.

⁹ Cfr. C. Honoré, *Elogio de la lentitud*, Barcelona, Ed. Del Nuevo Extremo, 2004. Confrontar también: de M. J. Regnasco, *La lucha por el control del tiempo*, en *Revista Cultural Ñ de Clarín*, 8 de enero de 2005; *El imperio sin centro – La dinámica del capitalismo global*, Buenos Aires, Biblos, 2000; *El poder de las ideas – El carácter subversivo de la pregunta filosófica*, Bs. Aires, 2004; y M. J. Regnasco (compiladora) *Para comprender la dinámica del mundo actual*, Bs. As., Imago Mundi, 2006.

Pensamiento Liberador

Coordinador
Carlos Pérez Zavala

LA ESCISIÓN DE LOS SABERES Y LA RESISTENCIA EN LATINOAMÉRICA

*Carlos Alemián
in memoriam*

Las palabras de Carlos

Carlos Pérez Zavala

Estamos reponiéndonos del estupor que nos produjo la noticia del viaje de Carlos sin retorno. Poco a poco comprendimos que había que seguir, pisando sus huellas, sus huellas frescas. Trabajé con él coordinando la Mesa sobre Pensamiento Liberador, dentro de las XIII Jornadas de Pensamiento argentino y latinoamericano, del FEPAL, 2007. El desde Buenos Aires, yo desde Río Cuarto. Mensaje va, mensaje viene, fácil comunicación. En los últimos años, gracias a diversos encuentros, pude asomarme un poco más al espíritu de Carlos. Creo que Alcira Bonilla ha expresado finamente lo que muchos pensamos y sentimos: *“Carlos Alemián fue para muchos de nosotros una presencia permanente, que no se hacía notar, pero segura, en la constancia de su amistad, su fina y pensada filosofía, su respeto por las particularidades de cada uno, su humor un tanto irónico y su actitud sostenida de estímulo y ayuda”*.

Tal vez las palabras que siguen, y que deseo comentar, hayan sido las últimas que escribí. Son el resumen de la ponencia que preparaba para la Mesa que coordinábamos conjuntamente.

La doble vía de saber productivo y pensamiento ético constituye una escisión que marca a la modernidad y deja sin resolver los problemas suscitados por una ciencia y técnica atadas a los poderes estratégicos que dominan en la historia. Una praxis liberadora, como la preconizada por la doctrina marxiana, supone en cambio liberar saber productivo sobre carriles ético políticos. La necesidad de asentar la razón productiva sobre un temple solidario fue señalada también por la Iglesia católica a partir del Concilio Vaticano II.

No es poco lo que dice Carlos. En momentos en que el pensamiento hegemónico busca legitimar el predominio de la racionalidad tecnológica agresiva sin atender razones ni críticas de los propios ciudadanos, en momentos en que la actitud progresista del

Concilio Vaticano II debe ir cediendo a los embates de grupos fundamentalistas, en momentos en que el ecumenismo y el diálogo con los no creyentes va cerrando sus puertas, en momentos en que el pensamiento y el sentir de los pueblos y las etnias es declarado sin valor, lo que dice Carlos, quizá lo último, es carne de coraje.

Dice Marx: “¿A quién debo creerle más, a la economía política o a la moral? La moral de la economía política es la adquisición, el trabajo y el ahorro, la sobriedad... La economía política de la moral es la riqueza de la buena conciencia, de virtud, etc – pero, ¿cómo puedo ser virtuoso si no existo?; cómo puedo tener una buena conciencia si no sé nada? Está fundado en la esencia de la alienación el hecho de que cada esfera deposite en mí una medida diferente y contrapuesta; una medida deposita la moral, otra la economía política...”¹

Por su parte el Concilio Vaticano II expresa, confirmando lo que escribió Carlos: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuanto sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”².

Continúa Carlos:

Dada la situación latinoamericana de mediados del siglo XX, ambas tradiciones influyeron en el intento de fundación de líneas de pensamiento liberador en sentido ético antropológico, a partir de la marginalidad y exclusión de los pueblos. El proyecto suponía una nueva orientación del pensar, y sobre todo un nuevo enfoque ético.

Ambas tradiciones, la marxista y la cristiana, influyen en el intento de “fundar una línea de pensamiento liberador”. El cristiano utiliza análisis hechos por Marx, o seguidores de esa línea, en atención a su valor sociológico o filosófico, sin adherir por ello al materialismo histórico. El cristiano encuentra en sus propios textos y en la lectura de su realidad y de su historia motivos para impulsar la liberación del hombre. El marxista, al acercarse al cristiano, humaniza su visión de las luchas sociales, la interpretación de sus textos y la misma concepción del materialismo.

¹ Karl Marx *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2004, XVI, p. 162.

² *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, 07/12/1965, B.A.C, Madrid, 1966.

Escribe finalmente Carlos:

Aunque se prolonga en el impulso antiglobalización y antiimperial, el pensamiento liberador de raíz filosófica fue desplazado del campo de choque con las fuerzas históricas dominantes. Pero los problemas siguen multiplicándose, y el impulso por liberar poder y saber continúa vigente.

En efecto, al pensamiento liberador **se intentó** sacarlo del campo de choque, del ágora., con el cuento de que no había más historia, ni más ideología, ni más fuerzas de cambio. Pero se multiplicó la pobreza y creció la desesperación, la ausencia de polaridad se convirtió en pensamiento único asfixiante, la causa por la democracia se convirtió en conquista de áreas ricas en recursos, la globalización se llenó de olor a petróleo. Por eso puede decirse que el impulso liberador volvió de la mano de los que abusaron de su saber y de su poder.

LOS IDEALES FILOSÓFICOS BASALES, SUSTENTO DE LAS REALIZACIONES FILOSÓFICAS HISTÓRICAS

Carlos Enrique Berbeglia

UBA- Univ. Nac. de La Matanza

El pensamiento filosófico occidental no ha logrado –o siquiera buscado lograr– independizarse de la tradición que lo sustenta, en este sentido la íntegra historia de la filosofía configura una trama intrincada que entrelaza los grandes nombres que la pensaron con los problemas constitutivos de su eje, figuras y resoluciones de disímil trascendencia según la variada dinámica de su historia.

Las distintas fases del desenvolvimiento de la vida terrestre descansan sobre una plataforma inamovible en su movilidad, cambios a partir de una sólida base de estructura molecular común a todas las especies, a los cuales tampoco fuera ajena la que hollara la Tierra con mayor éxito, la humana. Con una diferencia fundamental en la repetición de ambos movimientos, circular el primero, espiralado el segundo, hecho que le permite a este último mostrar, frente al otro, una riqueza de ángulos y caras infinitamente mayor no obstante su sujeción al mismo centro gravitacional del planeta.

La movilidad de asiento inamovible de los hombres reposa sobre su constancia humana, valga la paradoja extrema, constancia en la que abreva la filosofía en sus distintos períodos históricos particulares, de allí el reiterativo ida y vuelta de sus temas, en giros centrípetos que, a veces resaltan algún problema antes soslayado por el espíritu en tanto que, en oportunidades contrarias, su indagación resulta estéril frente a la dramaticidad con que el mismo espíritu, en otro pasaje de su recorrido, exalta con extremo.

En el contexto de esta movilidad, fluctuante desde los principios de la indagación filosófica, básicamente tres modos de encarar el pensamiento le insuflaron continuidad a la filosofía; uno, *creativo*, tanto de doctrinas cuanto de sistemas o argumentos, otro, principalmente *crítico* de las argucias mentales anteriores hecho que, por lo general, diera como resultado la recreación, renovación o el liso y llano reemplazo de las doctrinas, sistemas o argumentos que posibilitaran, con su existencia, la subsistencia derivada de estas otras y una tercer manera de enfrentar la problemática a través de la minuciosidad

del comentario, donde la reflexión autónoma se anula en aras de un permanente rescate de ideas anteriores, el fiel compromiso en la defensa de esas tesis, el menosprecio paralelo hacia quienes pretendan una visión diferente de lo estipulado por las doctrinas asumidas y el consabido anquilosamiento que siempre inmoviliza la meditación en estas circunstancias, la denominamos **escoliasta**¹.

Obviamente esta configuración alude a prototipos ideales, lo cual no quita que, sin embargo, la mayor parte de la producción filosófica ingrese en el tercero, hecho que afecta, mayoritariamente, a los pensadores provenientes de países no incluidos en el círculo privilegiado europeo-americano del Norte de los cuales emanan las posturas filosóficas originarias, posteriormente comentadas, hasta el hartazgo, aquí².

No descarto la utilidad de esta tercer manera de enfrentar la incógnita del mundo, la presumo, simplemente, introductoria para el conocimiento de lo realizado por quienes nos precedieran en el esfuerzo para despejarla, un camino pragmático de aprendizaje intelectual, que, sin embargo, no logra una realización humana capaz de integrar las distintas esferas de la persona (psíquica, moral, cognitiva, espiritual) en un todo armonioso que las unifique y configure un individuo entendido, en lo fundamental, consigo mismo y que, a partir de este acceso independiente a su sí mismo, se refiera al mundo con solvencia y autenticidad.

Para este cometido es necesario arrancar de las grandes alternativas teórico-prácticas que marcaran el rumbo del destino humano, iniciales en la conciencia de su problemática constituyente, ello a partir de una perspectiva donde, la simple enunciación de los términos muestra ya la importancia radical de los lazos suyacentes de sus contenidos con cuantas otras alternativas demanden el interés humano para construir el sentido de la vida interindividual: la verdad en el campo gnoseológico, la belleza en el estético, la justicia en el ámbito social y la libertad como plexo definitizante de una existencia propia sin ambages, sin entregas a los requerimientos de un mundo, en lo usual, requeridor de la voluntad interindividual para conseguir sus fines, casi siempre enajenantes.

Conceptos enmarcados en el área de otro nexo conceptual, el binomio Universo / Dios con los cuales forman un entramado de urdimbre por momentos de demarcación

¹ El *repensar lo pensado*, tan en boga entre los pensadores academiscistas, resulta una manifestación disfrazada de esta exigencia de la moda intelectual contemporánea.

² Como fuera demostrado anteriormente, entre otros ensayos, en: *Vida, pensamiento, libertad*, Buenos Aires, Biblos, 1985.

indiscernible, a los que se asocian el problema del origen de cuanto existe y del destino individual, las incógnitas de la historia, de la especie y de la vida, la amenaza siempre latente de la nada cerniendo su vuelo implacable sobre la totalidad existente y, ubicado en una situación privilegiada, el yo propio, el quién soy que me ha tocado en suerte ser a mí y desde el cual enuncia mi palabra cuanto aquí viene expresándose.

Conforman, la suma de estas alternativas, mi “Mandala autobiográfico”, mi existencia (la cual no transcurre en la cómoda disyuntiva entre “intelectual” y “cotidiana”) se justifica en cuanto a los conceptos que articulo en este peculiar círculo cuya denominación, aunque no su contenido simbólico, tomo prestado de la mitología hindú. Cuanto rodee esta afirmación de mi existencia no lo considero superfluo aunque sí accesorio, desde el momento que cualquier otra problemática que la acucie será derivada de la suma conceptual que articula las diversas secciones del Mandala.

La verdad. Nunca la he entendido como “punto de partida”, geografía segura desde la cual comprender (“com-primir”) la realidad que me rodea y definirla. La realidad existe, no resulta de un mero sueño como pretendieran algunos, tiempo ha (y reiteraran otros, después, de manera iterativa) y los sentidos de nuestro organismo dan cuenta de ella de acuerdo a su peculiar estructura (que, evidentemente, diferirá de la misma percepción que, del mismo entorno *real*, posean un gato o un batracio), una realidad de base material pero de fuerte y definitiva contextura socio-cultural, conflictiva y difícil de aprehender, aunque realidad al fin.

En suma, una verdad “coactiva” que no se caracterice por la problematización del entorno sino por la certeza que le brinda al pensamiento, y no solo al ofrecerle la configuración de la realidad, sino, también, cuando le brinda las respuestas a cuantas incógnitas se le presenten, de la índole que fueren.

Tampoco la comprendo como “punto de llegada”, esta pretensión ocultaría algo así como afirmar lo mismo que lo anterior con la diferencia temporal siguiente: **entiendo todo desde los inicios** (y no acepto, por lo tanto, ninguna advertencia a mis seguridades cognitivas, **desde el vamos**), versus: **entiendo todo desde mi arribo a ella** (y no acepto, por lo tanto, ninguna otra advertencia a mis seguridades adquiridas **recientemente**, que me impulsan, añadiría, a entender la íntegra totalidad de mi pasado desde esta nueva aureola).

En resumen, acepto la **veracidad**, algo más humilde y restringido a la esfera psicológica

y a la conducta humana. Se diferencian los hombres veraces de quienes se enaltecen a sí mismos como poseedores de la verdad, por su cautela y prudencia y por la provisoriedad con la que, sus pasos, avanzan por los distintos senderos de la vida. Los segundos, en cambio, son seres francamente aterradores, ¡saben! y la solidez de ese saber, si recurrimos a la memoria histórica, les ha permitido lanzarse a las experiencias más aberrantes en donde, quienes no compartieran su **sabiduría**, fueran tratados humillantemente ... y hasta exterminados

La belleza. La suprema ambición que une lo sensorio-intelectual para el goce de la vida instala su presencia en el Mandala aceptando, a la vez que rechazando, por vana, cuanta conceptualización intente circunscribirla. Esa indefinición, empero, no la convierte en algo inaccesible sino, por el contrario, la muestra como un lago por el que bogamos junto con nuestra filosofía: soportamos, con ella, las desdichas, igualmente festejamos, así acompañados, las alegrías y damos luz a los días grises, desde que no hemos separado la existencia, y sus pequeñas satisfacciones diarias de la doctrina filosófica sino hallado en ésta su sano fundamento. Las metáforas y el estilo literario, el orden de las cosas, la presencia de una naturaleza que rescatamos de la tecnología contemporánea – la supo alejar de la mayor parte de los hombres, dejándola, sin embargo, indemne para el espíritu que sepa reencontrarla-, el amor ... la alimentan a la par que le permiten emerger incluso en los sitios y momentos donde parecería inadmisibles, que relucirán cuando accedamos a ella o seamos nosotros sus creadores.

La justicia. Si hay un espectáculo en el que se regodea la historia, el telón, al levantarse, nos la muestra transitando por la desdicha de los pueblos y de los hombres que los habitan: sus sufrimientos y rencores, fracasos y esperanzas fallidas, envidias y codicias que superan los márgenes de la normalidad psicológica, enajenaciones y ataduras a un trabajo a destajo para obtener salarios magros o un desempleo que los empuja a las depresiones y al abatimiento, desavenencias continuas, y evitables, con los seres queridos entre otras constantes a nivel interindividual donde, por regla general, los más vienen soportando la prepotencia de los menos desde que esa misma historia nos volvió concientes.

Con el superpuesto agravante: la misma desigualdad, latente y vigente, entre los individuos con sus pares se presenta entre las naciones, los países fuertes que explotan a los débiles valiéndose directamente de su poderío militar o de artimañas internacionales urdidas, también por los primeros, como las Naciones Unidas u organismos similares. Esto en el presente, pero sin dejar de lado que, en el transcurso del tiempo donde gala

la historia en su registro como historia Universal, sucede exactamente lo mismo, las flaquezas y los atropellos se repiten en las generaciones de esclavos muriendo en las minas, los sembradíos y las galeras, en las ciudades de murallas violadas por los arietes o enceguecidas por el fuego aéreo, en las culturas desaparecidas cuyo registro coloca sobre el tapete la bestialidad infame de los vencedores.

La justicia es un clamor, igualmente extendida en el tiempo que la historia,, que brota de una fuente infinitamente más rica, su opuesta visceral, la **injusticia**, madre de todos los silenciamientos y los yugos, de cuantos presidios castiguen inocentes y hambres corroan vientres fecundos en la reproducción de la miseria.

No obstante, y lamentablemente, el contenido significativo del término “justicia” en la boca de los poderosos -a nivel individual o cultural, y de la cual dimana la mayor cantidad de producción filosófica- sufre tantas alteraciones que, al igual que el término “verdad” termina siendo hipócrita y vacío, de allí nuestra urgencia por rescatarlo en su discernimiento prístino, desde la posición de un pensador que la comprende a partir de un medio intelectualmente dominado e incapaz de descubrir su sometimiento a las reglas intelectuales impuestas desde fuera.

Hasta tanto una igualdad **realmente absoluta** no se haga presente entre los hombres de las distintas clases sociales, sus prácticas particulares, ideas y costumbres en cuanto medio exista y lo mismo acontezca entre las naciones, la justicia no sobrepasará los límites de una simple idea que, al implementarse como una entelequia vacua, entre los débiles, sonará a flagrante hipocresía.

La libertad. A diferencia de lo que acontece con la verdad no requiere de ningún sistema explicativo para que la experimentemos, somos en ella y con ella, no resulta de ninguna serie de conceptos previa, no la antecede ninguna filosofía o religión, **sencillamente la vivimos**, aunque, generalmente, seamos incapaces de explicarla.

Es llamativo, sin embargo, lo siguiente: el enorme peso argumentativo desplegado a lo largo de, ya no siglos, sino milenios, de pensamiento con la finalidad expresa de demostrar que el hombre no es libre, que se encuentra condicionado cuando no por los instintos por la sociedad, juguete del destino o de los dioses, cautivado por las ideologías o los sistemas publicitarios más infames... todo lo cual se torna, efectivamente cierto, al repetírsele, ese pensamiento organizado, a la conciencia humana una y otra vez sin darle opción para tomar distancia de lo oído y para que recapacite con un mínimo de objetividad acerca de cuanto fue escuchado.

¿Quiénes son los encargados de repetirle a las diversas conciencias esas argumentaciones negativas? Pues las mismas conciencias atadas a los instintos o a la sociedad, temerosas del destino o de los dioses, apremiadas por las ideologías o los sistemas publicitarios más infames. La libertad no es un bien con el cual los hombres nacemos como la lengua o la mayor o menor inteligencia, es preciso, inicialmente, conquistarla; defenderla, luego; amarla siempre con un celo incluso exagerado porque, una vez adquirido, resulta molesta para los poderes que, desde los diversos ámbitos en los que medran, intentarán coaccionarla. Así la negarán en las teorías, (gracias al imperio de las “verdades” proclamadas por los sistemas ideológicos, religiones, sistemas publicitarios o lo que fuere), y la suprimirán en la práctica (gracias a una “justicia” impartida desde esas mismas ideologías, que llenan el mundo de millones de pobres cuyo acceso a las necesidades básicas les obliga a renunciar a dignidades, igualmente básicas, como la libertad y el goce de la vida; las religiones que, con una sutil insistencia en la resignación y la promesa de un bienestar supremo en otro mundo les harán **entender** lo positivo de esos malestares provisorios y los sistemas publicitarios que, en consonancia con los requerimientos de los poderes anteriores colman ese mismo mundo con cantidad cada vez mayor de seres subhumanizados).

Luego, si, prácticamente, la libertad, no requiere de sistemas explicativos para acceder a su vivencia, tampoco pide que nos extendamos, ahora, más allá de estos párrafos para continuar desarrollando sus posibilidades de ser entre nosotros, habida cuenta de la inmensa ola de argumentaciones ansiosas de su eliminación, el simple hecho de que, todavía algunos podamos decir cómo nos resulta la vida de agradable junto a su divina compañía da un mentís a la soberbia argumental que la difama y niega y con su artera exposición de ideas empuja hacia el convencimiento de su inexistencia a cuantos se dejan reducir por estas palabras nefastas.

Hay un tránsito obligado entre las afirmaciones precedentes y el binomio Universo / Dios que las totaliza en el Mandala, tránsito que, por añadidura, conforma su estructura y sostén, su dinámica y permanencia, tan esencial que únicamente cabe su figuración aparte en el discurso, precisamente como su fundamento.

La razón. Agobiada por tantas definiciones luce, no obstante las utilidades que brinda al desarrollo humano, casi inaccesible en su significado último. Cualquier recorrida desinteresada de la historia de la filosofía nos muestra tantos ángulos de la razón cuantas filosofías la hubieran pensado con el fin de dar constancia del camino recorrido para el logro de sus conclusiones.

Un común denominador, sin embargo, presentan **todas** las concepciones acerca de la razón, así sean de distintas proveniencias: su papel argumentativo. De allí el desencuentro de las ideas acerca de la verdad, los diversos cánones que explican el acontecer de la belleza, las desiguales prácticas de la justicia, los tortuosos desentendimientos que provoca la experiencia de la libertad.

Para nosotros³, la razón se caracteriza por su permanente apertura, en el, por igual, constante batallar contra su propia vitrificación expuesta en la racionalidad que hasta llega a tomar visos instintivos, allí colapsa su esfuerzo por el hallazgo y la construcción del conocimiento al absolutizarse, negando, así, su propia esencialidad (lo mismo ocurre con las cuatro principales alternativas del espíritu expuestas previamente, cuando desprenden de sí mismos, como la cola de un cometa, valores absolutos que se niegan a sí mismos al convertirse en absolutizadores y pasan a descartar, por ende, otros diferentes accesos a su propio valor absoluto en tanto que valores los cuales deberán **respetarse** en cuanto algún momento histórico o comunidad los concrete de acuerdo a su peculiar manera de **entenderlos y efectivizarlos**).

A diferencia de otras manifestaciones del espíritu que requieren de la razón para explicitarse ésta solamente puede valerse de sus propias palabras para el alcance de los mismos fines, por ese motivo resultan absurdas las pretensiones de comprenderla desde cualquier otro campo ajeno a sus marcos, como las intentadas por los diversos irracionalismos que suelen asolar, con demasiada frecuencia, el desenvolvimiento de la historia. Mal que les pese, cuantas veces lo intentaran debieron recurrir a distintos argumentos para destronarla, los cuales, obviamente, surgieron de la misma fuente a la que intentaran ahogar (logros, generalmente, sí alcanzados por medios no tan sutiles, de los que las frecuentes tinieblas que se adueñan de las mentes dan crudo testimonio)

De los ocho vértices que posee el Mandala, el quinto, además de vertebrarlo, así lo apreciamos, ocupa, indistintamente, uno de los mismos, la razón, la cual, además de aparecer multiplicada por las innumerables definiciones en busca de sus características, es ubicua, (también los otros componentes de la figura son ubicuos, aunque los primeros poseen una ubicuidad solamente temporal, en el sentido de que aparecen alternados y alternativamente en los distintos momentos históricos, por el contrario, la ubicuidad de la razón resulta *necesariamente* espacio-temporal, pues, aparecen configuradas mediante sus argumentaciones).

³ En *Razón, persistencia, racionalidad*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

El sexto de los vértices se halla constituido por Dios, no en su aspecto teológico sino como huidizo sostén existente-inexistente de otra existencia, la nuestra y de cuanto la rodea, emanante de Él o de sí misma, dicotomía insidiosa que refleja la angustia provocada por la incerteza de los momentos en los cuales enfrentamos su afirmación o negación... Una divinidad que, en Occidente y el Oriente musulmán posee un viso rigurosamente monoteísta con características similares a las propias del inalterable ser parmenídeo, el cual, aunque en la primera de las zonas haya asistido a una muerte parcial decretado por algunas filosofías, aún constituye su fantasmagórico pilar.

Mandala que muestra un nuevo vértice en el Universo, cambiante según los designios teológicos, filosóficos o científicos que lo van descubriendo mientras lo constituyen. Universo hoy por hoy, parcialmente parmenídeo, pues, al parecer, si bien se nos presenta como único y absoluto, tuvo, a diferencia del ser, comienzo y, al agotarse su energía, mostrará un final, todavía difuso según las diversas interpretaciones cosmológicas. Universo excluyente, al igual que el dios de los monoteísmos, en el sentido de que nada hay fuera de ellos⁴, tal como le cabe interpretarlo a la razón.

Y un Mandala que se totaliza con el sitio espaciotemporal a partir de dónde lo voy configurando, sencillamente, desde aquí, un **desde aquí** que de ninguna manera niega la universalidad de los problemas expresados, sino, que me permite pensarlos con autonomía. Ese es el octavo y, también, como el de la razón, ubicuo vértice de la figura que sirve de insignia a mi filosofía.

⁴ En algo se diferencian, sin embargo, la “muerte de Dios” no parecería de ribetes tan definitivos para la humanidad como el colapso que amenaza al Universo y que la arrastraría, aunque el futuro en el que se sitúe el mismo lo convierta en una amenaza fantasmagórica.

LIBERAR EL PORVENIR

Mauricio Langón

Univ. de la República- Montevideo

1. Quiero retomar aquí algunos elementos de mi artículo (en prensa) “Sur... paredón y después...” para pensar el porvenir en perspectiva de pensamiento liberador. El problema podría plantearse de la siguiente manera:

2. Por *liberación* pudo entenderse, por parte de algunos, pasar de una situación esencialmente “mala” a otra sustantivamente “buena”. En esta línea, se trabajó en dos aspectos básicos:

a. El aspecto **crítico**, que denuncia la maldad de las estructuras presentes, en un juicio fundamentalmente **ético** (más allá de su pasaje por la mediación de las ciencias sociales) y (en tanto no se refiere únicamente a acciones individuales sino colectivas y estructurales) **ético-político** o **ético-económico/social**; y

b. El aspecto **utópico**, que predice, prevé, proyecta o planifica el mundo éticamente **bueno**.

3. Ambos aspectos son necesarios a un **pensamiento liberador** y, sin duda, han resultado fecundos... Pero también pueden ser no liberadores y esterilizantes. Porque imaginar la *liberación* como un momento de **pasaje** (no importa de qué duración o con qué “etapas de transición”) que implica la idea **ilusoria** de quiebre radical, de pasar de una situación “mala” a una “buena”, supone dos puntos de debilidad, vinculados a la organización del espacio y del tiempo:

a. La instalación del sujeto que critica **fuera** de la situación. El **sujeto crítico** queda abstraído de su ubicación en el sujeto histórico en **estado de opresión**, en su **identidad** oprimida, **arrollada**. Esto conlleva al menos la escisión entre liberador y liberado, siendo el primero agente y el segundo paciente, lo cual consolida y reproduce estructuras autoritarias, dominadoras, desiguales, anti-democráticas (en el sentido profundo de poder del pueblo y de odio a todo privilegio), tanto en los presentes de lucha como en los eventuales futuros liberados. Y conlleva también la no atención a la **identidad** de los

sujetos oprimidos (vistos a veces como meramente **alienados**). Este primer punto es, digamos, el **desarraigo del sujeto crítico de su identidad popular**. Que implica, ver a los sujetos populares como **acríticos**, al mismo tiempo que no preocuparse por el desarrollo de su capacidad **crítica**. Parecería más adecuada una perspectiva ubicada **desde** la identidad de los oprimidos que, sin renunciar a ella, desarrollara su capacidad crítica.

b. La instalación del sujeto que “utopiza” en el presente como modelando imaginariamente un mundo futuro. Desde el proyecto presente pretende (ilusoriamente) someter al futuro. Pretende planificar también los pasos o etapas para alcanzar ese futuro. Detiene el porvenir en “ese” futuro que sería la “realización” del deseo presente. En este camino, se pretende también modelar a las personas **para** ese mundo (por ejemplo, a través de la educación). Esto conlleva formas de dominación ejercidas desde sujetos presentes sobre sujetos futuros.

4. Con esta última preocupación, propongo reflexionar sobre las expectativas, proyectos e ilusiones con que hemos sido forjados, que nos aherrojan y nos inducen a encadenar futuros. Si queremos seguir siendo (o mejor, llegar a ser) pensadores y actores en la liberación, deberemos liberarnos de nuestras ansias de dominar lo por venir; y liberar al porvenir de nuestras ansias.

5. En este sentido, sería interesante comparar la **función utópica** en pasados discursos que quisieron ser de liberación con su concreción histórica real; o mejor, con los **futuros** a que efectivamente dieron paso. No quiero poner ejemplos sangrientos de los que la historia reciente desgraciadamente da muchos ejemplos, para evitar posibles pseudoconclusiones simplistas o reaccionarias de los mismos, sino ejemplos más cotidianos y matizados:

a. Por ejemplo leer la profecía o visión de Don Bosco de una ciudad que suele identificarse con Brasilia y estudiar la planificación “en el vacío” de esa ciudad, pensada hasta en sus detalles cuando era selva, y compararla con la realidad actual de esa ciudad: desde la estatua de Kubischek en forma de hoz y martillo hasta los espacios que reducen cualquier manifestación vacía a algo nimio; desde la frialdad de su urbanismo hasta la potencia energética que se le atribuye y se concentra en la arquitectura de su catedral; desde la organización presuntamente igualitaria a la sectorización en barrios que profundizan las fracturas sociales; desde su población proyectada y su realidad ya más de cuatro veces mayor... Y hacerlo sin minimizar estas y otras contradicciones,

considerando el peso del proyecto y el de sus imprevistos, para intentar comprender la conflictiva identidad resultante de un proceso complejo...

b. Complementariamente, tomar algún discurso referido a las generaciones nuevas y futuras, como este texto de Rodó: “El porvenir que vemos alborear en nuestro ocaso tendrá, como el presente, su resplandor de almas pensadoras; su fragancia de almas capaces de engendrar belleza; su magnetismo de almas destinadas a la autoridad, al apostolado y a la acción. De entre las nuevas, oscuras muchedumbres, surgirán los infaltables electos; y con ellos vendrán al mundo nueva verdad y hermosura, nuevo heroísmo, nueva fe. (...) Al lado de la humanidad que lucha y se esfuerza, y sabe del dolor, y ha doblegado su pensamiento a la voluntad, a la culpa, y mira acaso el día de mañana con la melancólica idea de la sombra final y la decepción definitiva, hay otra humanidad graciosa y dulce, que ignora todo eso, cuya alma está toda tejida de esperanza, de contento, de amor (...) A nuestro lado, y al propio tiempo **lejos** de nosotros, juegan y ríen los niños. (...)”.

“Iluminado de esta suerte, un pensamiento, de otra manera, exánime por su indeterminación y vaguedad: el de un porvenir que no veremos, adquiere forma y color de cosa viva (...). Es el reinado del Delfín de la humanidad presente: es el reinado que el viejo rey, a quien abruma ya el peso de su manto, se complace en imaginar como el resultado glorioso de sus batallas, fructificando en la apoteosis de su estirpe alrededor de una altiva figura juvenil”.

“Pero si el futuro misterioso vive y avanza en esa humanidad toda contento y amor ¿adónde están, dentro de ella, los que en su día han de señalar a los demás el rumbo (...) ... adónde están, para levantarlos sobre nuestras cabezas, y honrar, unánimes, la elección de los dioses, antes que se le crucen al paso contradicción, recelo y envidia?”¹.

Y repensarlas desde una respuesta **actual**: Están, presumiblemente, en el cementerio; de nuevo sumidos (como debe ser) los “infaltables electos” en las “oscuras muchedumbres”. O desde la realidad insostenible de cualquier niño actual de nuestros cantegriles o del África. A ver si podríamos seguir hablando “de la belleza de aquellos seres frágiles, cuya sola y noble utilidad actual consiste en mantener vivas en nosotros las más benéficas fuentes del sentimiento”; o si tendríamos que ocuparnos más bien de su realidad actual que de sus efectos en “nosotros”.

¹ José Enrique Rodó: “El porvenir. La esperanza en formas vivas”, *Motivos de Proteo*, XLIII, Barcelona, Hispano-Americana, s.f., [1909], pp. 73-75.

Nosotros, los futuros de Rodó, hijos, nietos o bisnietos de aquellos niños de entonces, seguramente decepcionamos sus expectativas. Con ello las refutamos. Somos nuestra realidad, no la realización de los (miopes) sueños de otros, que nos ataban a sus problemas, sus ilusiones, sus ideologías.

Así aprendimos a no esperar de los niños del futuro de hoy, nuestra propia continuidad y superación sino, por un lado, la realización de su vida propia en su máxima potencia (que seguramente incluirá fracasos y contramarchas); y, por otro lado. Y aprendimos a no ver en los niños meras promesas a ser cumplidas o incumplidas en el futuro, sino a valorarlos por sí mismos en su realidad actual. Es decir, valorar lo presente como distinto de nosotros (lo que incluye lo positivo y lo negativo) y liberar lo porvenir (que, de todos modos, es libre...)

Estos y otros varios ejemplos pueden ayudarnos a analizar críticamente la tendencia presente en el filosofar de la liberación (en Salazar Bondy, por ejemplo) de que todo pensamiento en situación de opresión (todo pensamiento del oprimido) es dependiente y reproductor de un *statu quo* deshumanizador y que, *post bellum*, el nuevo pensamiento liberado seguirá siendo reproductor, pero, entonces, de un nuevo *status* progresivamente humanizador.

6. En vez de profetizar, luchar y educar **para un futuro determinado, liberar** es querer y posibilitar que sea posible actuar con autonomía, crítica, creativa y solidariamente en cualquier futuro contingente que, no contingentemente, siempre tendrá un **después**.

7. Se trata de fijar rumbos. No de decidir el futuro de otros. Sí de decidirse por liberar futuros, por la apertura al porvenir. Al modo de Don Quijote, decidido éticamente a “desfacer entuertos” sea cual sea el camino que le depare el inescrutable Rocinante. Pero, en el lugar y el momento que le toque, hacerlo con toda la lucidez de su locura; con todas las fuerzas de sus flaquezas; quizás sin “ventura”, pero con todo “el esfuerzo y el ánimo” que es imposible quitarle².

8. Mirar mal las utopías -mirarlas no como faros que puedan iluminar, sino como lugares soñados a donde llegar, tras los cuales correr encguecidos sin ver otra cosa que la

² “¿Qué te parece desto, Sancho? -dijo Don Quijote- ¿Hay encantos que valgan contra la verdadera valentía? Bien podrán los encantadores quitarme la ventura; pero el esfuerzo y el ánimo, será imposible”. Miguel de Cervantes Saavedra, *El Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Segunda Parte, cap. XVII, Madrid, Magisterio Español (EMESA), 1971, T. II, p. 104-105.

zanahoria- puede hacernos perder también la referencia a las “topías” eutópicas, ésas que hemos llamado absurdamente “utópicas”, y que felizmente han tenido y tienen lugar, fueron y son parte (escondida, sin duda) de nuestros **presentes**. Y son “buenas”: no exentas de conflicto, ni impecables, ni perfectas, ni imperecederas.

9. Esto implica reflexionar sobre la educación. No me convence preguntarnos “¿Para qué futuro educamos?” (Título de un libro de Reina Reyes). Porque no está en nuestras manos el futuro; porque no sabemos cómo será el futuro; porque estamos educando para **cualquier** futuro, y porque de algún modo forjamos ese futuro con nuestras acciones actuales (incluida la acción educativa).

Veámoslo de otro modo. Somos los *futuros* de Reina Reyes. Nuestro hoy, nuestra educación actual, nuestras ideas, **son** el **futuro** que ella contribuyó a hacer; que se parece y difiere de lo que hubiera querido lograr. Pero, de hecho, es **para** este futuro que ella educó.

Entonces, ¿Para qué futuro educamos? Educamos -nos guste o no- “para” **todos los futuros que lleguen a ser reales**, aun los que no podemos ni imaginar; aun los contrarios a nuestros deseos y sueños. Educamos para los futuros que, a su vez, serán presentes y luego pasados, y... tendrán a su vez futuros.

10. Reina Reyes dice también que, si entendemos por revolucionario “no al rebelde en el campo político sino al que es capaz de independizarse de las formas de vida que le ofrece el medio en que nació para poder juzgarlas, creemos que la educación puede ser revolucionaria antes de toda revolución política”³. Sí, si en vez de educar **para un futuro determinado**, educa para que sea posible “independizarse” desde, en y de cualquier “medio”, en cualquier futuro contingente.

11. La liberación revolución de nuestra América (la revolución) no puede seguirse pensando al modo utópico como un sueño a realizar en que todo después sea el simple goce de una eternidad progresiva, de un cielo en la tierra cada vez más celestial. No es apropiado seguirla pensando al modo escatológico, como si fuera la instauración de una realidad terminante, como si fuera el final de la historia, como si fuera la cancelación de los tiempos conflictivos en el espacio de nuestra América y su sustitución por una sempiterna y festiva beatitud.

³ Reina Reyes, op. cit., p.13.

Liberar es generar las condiciones para que siga habiendo después... para que siga habiendo futuros, para que siga habiendo seres humanos en su conflictiva historia. Hay que transformar nuestro modo de plantarnos ante lo porvenir.

12. En un “Cuento para niños futuros” del joven Vaz Ferreira, un discípulo dice que el tiempo es **producto del diablo**. Ahora, sigue pareciendo que el *después imprevisible*, la novedad histórica, la continuación de la película después del “final feliz”, sigue siendo invención diabólica. El maestro del cuento, dice, sin embargo que el discípulo ha sido “injusto con el tiempo” pues pudiera ser “que el tiempo estuviera en distintos momentos para las distintas personas”.⁴ Pero Vaz Ferreira, unos 25 años después, comenta que esa idea “no es mía; (...) que no la siento, que no le presto adhesión”. Y dice que ha “inhibido” este tipo de “cuentos intelectuales” para “prevenir contra parecidas tentaciones”⁵.

Me encanta no dejarme inhibir y caer en la tentación de **abrir caminos para pensar el futuro**. Sin necesidad de rebuscadas teorías es posible pensar nuestra **contemporaneidad con los pasados** y, por tanto, nuestra **contemporaneidad con los futuros** que vendrán **después** de nosotros, en la discusión de la tradición y los libros. Eso sería asumir la creencia en el porvenir, en serio, no como proyección del presente. Asumirla en una actitud de liberación.

Es la voluntad de inhibir “niños futuros” que hace diabólico al **después...** que no quiere “niños futuros”... que no quiere un porvenir **im-pre-decible**. Se trata de pensar de otros modos el porvenir, y de pensar de otros modos el accionar actual. En estilos, menos altaneros. Apuntando a duras penas vías posibles y no fáciles.

13. Una educación que genere, libere y ayude a desarrollar el poder de todos y cada uno en el presente; que posibilite la acción libre y responsable personal y colectiva en la actualidad y en cada porvenir que se haga presente. Una educación que no se preocupe tanto de dar recetas para el futuro, sino de poner a cada uno ante sus responsabilidades concretas en cada momento.

Se trata de, por un lado, no reproducir nuevas generaciones incapaces de participar en discusiones actuales y dependientes en sus decisiones futuras:

⁴ Carlos Vaz Ferreira, “Cuento para niños futuros”, *Obras de Carlos Vaz Ferreira*, Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes, 1963, Tomo XX, pp. 469 a 471. El texto publicado parece incompleto.

“Critón- ‘¿Cómo quieres que te sepultemos?’

Sócrates- ‘Como quieran, si es que pueden atraparne y no me les escapo’. Y sonriendo dulcemente al mismo tiempo que nos dirigía la mirada, añadió: ‘No llevo, mis amigos, a convencer a Critón que soy el Sócrates que conversa con ustedes y que pone en orden cada uno de sus argumentos; él se imagina que soy aquel que verá muerto dentro de un rato y me pregunta cómo me enterrará’”⁶.

Por otro lado, se trata de seguir contando (es decir, de re-producir) Maestros como Sócrates o como don Arturo Ardao, que se negó a contestar la pregunta de Fernet⁷: “¿Qué tareas indicaría como prioritarias para la reflexión filosófica en el comienzo del siglo XXI?”, porque ¿cómo podría él señalar a sus futuros tareas y prioridades? Ésa será responsabilidad de ellos.

Esto podría dar base a un modo general de prevenir el porvenir incontrolable, abierto y novedoso, como una construcción conflictiva y azarosa, parcialmente humana, individual y colectiva, ante la cual vale procurar la formación de espacios que habiliten al máximo la mejor participación de todos y cada uno.

Hegel, dicta que “el filósofo no hace profecías”; y rompiendo varias que acababa de esbozar, nos insta a construir espacios y tiempos propios de un Nuevo Mundo⁸. Dejar de una buena vez de profetizar parece ser condición para poder pensar acciones en la tardanza de porvenires indeterminados.

⁵ Carlos Vaz Ferreira, “Sobre la sinceridad literaria” (1920), *Obras de Carlos Vaz Ferreira*, Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes, 1963, Tomo XX, pp. 377-437.

⁶ Platón, *Fedón*, 115 c.

⁷ Raúl Fernet-Betancourt (Hrsg.) *Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen, Dokumentation einer Weltumfrage*, Aachen, Concordia, 1999, p. 17.

⁸ Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, “Introducción general, 2. El Nuevo Mundo”.

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y PENSAMIENTO LIBERADOR

Carlos Pérez Zavala

Icala, Corredor de las Ideas – Río Cuarto.

1. La situación histórica

Entre los días 5 y 7 de noviembre de 2003, se realizaron en Río Cuarto las VIII Jornadas Interdisciplinarias Internacionales del ICALA (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano). A tres décadas de la configuración del grupo de filósofos que dio a conocer su actividad bajo el nombre de *Filosofía de la liberación*, se congregaron estos pensadores en aquellas Jornadas para mirar juntos el camino recorrido. La Revista *Erasmus*, Año V- N° 1-2- 2003, reproduce las Actas de aquel evento.

Los pensadores presentes en Río Cuarto a los 30 años del surgimiento de la filosofía de la liberación recuerdan la situación de aquellos años, marcada por las tremendas desigualdades sociales y en la cual hay emergencias como la de las luchas estudiantiles en el mundo, especialmente en Francia, y el “cordobazo” en Argentina. Surge una izquierda nueva, adaptada, que deja atrás el marxismo dogmático, surgen los cuestionamientos a la modernidad, cuya hibridez se hace manifiesta en la periferia. Es época de movilizaciones, comunidades de base, tercermundismo, brote de la filosofía y la teología de la liberación, la vigencia de la teoría de la dependencia, etc Esta emergencia es abruptamente cancelada a mediados de los 70 y no resurgió con el alumbrar de la democracia en la década del 80. El miedo instalado por el terrorismo de Estado no se supera fácilmente. Ocurren hechos relevantes, como la caída del socialismo real al terminar esa década, la ausencia de contrapoder, la globalización, y fenómenos culturales, como la difusión del pensamiento débil.

A 30 años de la Filosofía de la liberación, se nota el aumento de las desigualdades e injusticias sociales que le dieran origen. La violencia del conflicto social se ha acentuado¹.

El escenario vuelve a parecerse al de los años 70.

¹ Horacio Cerutti Guldberg, “Urgencia de un filosofar vigente para la liberación”, *Erasmus* 2003, pp- 15-16.

La nueva situación histórica se ve caracterizada por la globalización neoliberal, la exclusión estructural y la “nueva cuestión social” (pensamiento único, fundamentalismo, guerras de conquista...)².

Pero hay aspectos positivos: después de padecer las dictaduras, y sufrir hoy la asfixia del neoliberalismo, rescatamos el valor de un tipo de liberalismo, el que defiende la libertad de todos. También es positiva la recuperación de la democracia, aunque sea deficiente³. Hay otros “signos positivos”, como son el Mercosur y la emergencia de nuevos agentes públicos de la sociedad civil, las redes de solidaridad, etc⁴.

La tarea hoy es revisar conceptos, adecuarse a la realidad nueva, adoptar las estrategias adecuadas...pero “la idea y las luchas de la liberación del hombre y de la sociedad no han caducado y no se tienen que abandonar”⁵.

2. ¿Filosofar o pensar?

Cerutti dice que “pensar” es el nombre que adopta entre nosotros el filosofar⁶.

Dussel y Roig, por su parte, sostienen que la Filosofía de la Liberación es Filosofía y no sólo Pensamiento. Dussel sostiene que el pensamiento filosófico es un “pensamiento abstracto, en la búsqueda de una expresión unívoca, de un altísimo grado conceptual”. Tal es el caso de taoístas, vedantas, griegos, tlamatinime... La sabiduría se expresa en metáforas. Pero toda filosofía ha partido de relatos míticos⁷. Roig, por su parte, sostiene que la filosofía latinoamericana es auténtica filosofía, pero dentro de la “ampliación metodológica”, que abre el campo de la filosofía tradicional y excluye prejuicios que anidan en ella⁸. Prosigue Dussel: “La filosofía de la liberación

² Juan Carlos Scannone, “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación” *Erasmus* 2003, p. 175.

³ Julio De Zan, “La filosofía de la liberación de los años 70 y la Argentina de comienzos del siglo XXI”, *Erasmus* 2003, p. 37.

⁴ Scannone, art. cit. p. 175.

⁵ De Zan, art. cit. p. 38.

⁶ *Ibid.* p. 19.

⁷ Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la Filosofía de la liberación)”, *Erasmus* 2003, p. 99.

⁸ Carlos Pérez Zavala, *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, ediciones del Icala, 2005, p. 146.

nunca fue simplemente **pensamiento latinoamericano**, ni historiografía de tal pensamiento. Fue filosofía crítica y localizada autocráticamente en la periferia, en los grupos subalternos”.

De Zan dice, hablando de los años 70, que todos los del grupo estaban convencidos de que la filosofía debía jugar un rol significativo en los procesos que se daban, para que ellos no perdieran profundidad. Se buscaba una filosofía históricamente situada que ayudara a esclarecer el sentido y las presuposiciones metapolíticas⁹.

Fornet-Betancourt habla de Filosofía Americana, **contextualizada**, refiriéndose a la concepción de Alberdi, aunque ella es ya Filosofía Latinoamericana. Notamos que ambas formas preceden a la Filosofía de la Liberación y le abren el camino.

Dussel recuerda no solamente la corriente que viene de Gaos y Zea sino que rescata la obra de Francisco Romero vinculando filósofos y pensadores del Continente¹⁰. Fornet-Betancourt habla de “jalones” en la marcha hacia la Filosofía de la liberación. Cita a Ingenieros y su “socialismo positivo”, a Mariátegui y su “marxismo indoamericano” y destaca un perfil propio de la Filosofía latinoamericana en el siglo XX y el mérito especial de Zea, Ardao, Miró Quesada, Roig, Salazar Bondy, Villoro para llegar en 1971 a la Filosofía de la liberación¹¹.

3. Nuevos horizontes

Dussel dice que se habló de agotamiento de la Filosofía de la Liberación, pero ahora se abren nuevos horizontes¹². “La Filosofía de la liberación tiene recursos teóricos para afrontar los desafíos presentes y poder así subsumir la herencia del **pensamiento latinoamericano** de los 40 y 50, dentro de la evolución que se cumplió originariamente en los 60 y 70, que la preparó para entrar en los nuevos diálogos fecundos y creativos, como en un proceso crítico de retroalimentación en los años 80 y 90”¹³. Pero han

⁹ Ibid. p. 29-30.

¹⁰ Enrique Dussel, “La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos”, *Erasmus* 2003, p. 45.

¹¹ Fornet-Betancourt, Raúl, “Interculturalidad: asignatura pendiente de la Filosofía Latinoamericana”, *Erasmus* 2003, p. 180.

¹² E. Dussel, “La filosofía de la liberación...” cit. pp. 54-55.

¹³ Ibid. pp. 62-63.

cambiado los marcos teóricos para el estudio de lo latinoamericano. “A tal punto han cambiado las perspectivas, las categorías, los planos de profundidad de la *localización* de los sujetos del discurso, que ya no es fácil iniciarse en el estudio, y mucho menos, continuar el debate”¹⁴.

A su vez De Zan escribe: “La idea de liberación y la praxis de la filosofía como compromiso ético con la liberación seguirán teniendo significación mientras existan formas de dominación y de exclusión, es decir, mientras estemos en la historia”¹⁵.

Habla de recuperar algunas ideas fuertes de aquella época: como la *revolución*, despojada de lastres militaristas o autoritarios. Siguiendo a Hanna Arendt, dice que la revolución es un nuevo comienzo que puede hacer caer los poderes ilegítimos, revolución que no se contradice con la democracia participativa. Pide no cejar en la lucha contra la pobreza y la exclusión y agrega: “La liberación no es un acontecimiento que podamos esperar o producir nosotros... sino un sentido y una meta de toda la historia humana”¹⁶.

Dussel recuerda que El filósofo crítico latinoamericano lucha por el otro, la víctima, la mujer oprimida del patriarcalismo, la preservación de la tierra, en vista a las generaciones futuras.

Localizar el discurso fue siempre la obsesión de la Filosofía de la Liberación, dice Dussel, pensando en las críticas de Fernet-Betancourt. Los instrumentos teóricos deben ir perfeccionándose; así, por ejemplo, debe **subsumirse** el aporte postmoderno, como también asumir algunas categorías de Marx, Freud, Ricoeur, la Ética del Discurso, etc.

No hacen falta sólo micro-relatos fragmentarios, dice pensando en los Postmodernos. Toda lucha necesita una narrativa histórica que reconstruya su memoria¹⁷.

Hay que superar todo dualismo **simplista** (centro-periferia; desarrollo-subdesarrollo; etc.) si es superficial o utilizado reductivamente. Pero, superado en cuanto se logre subsumirlo, no se puede decir que no existe o que es inútil epistémicamente. Que hay dominadores y dominados es un hecho palmario. Está pensando en epistemólogos con excesivo respeto a lo “científico”.

¹⁴ E. Dussel, “Transmodernidad e iterculturalidad...2 cit. p. 97.

¹⁵ Art. cit. p. 40.

¹⁶ J. De Zan, art. cit. pp. 40-45.

¹⁷ E. Dussel, “La filosofía de la liberación...” cit. p. 58.

Hay que pasar a posiciones de mayor complejidad, “sin fetichismos o terrorismos lingüísticos”¹⁸.

La Filosofía de la liberación sigue guardando una posición propia. Puede entrar en diálogo con la crítica literaria y asimilar mucho de ella, de los postmodernos, de los estudios subalternos, culturales, de la razón postcolonial, etc¹⁹.

¿Por dónde podría avanzar el aporte de un filosofar para la liberación?, se pregunta Cerutti. Responde que el quehacer filosófico resulta más pleno si surge del trabajo en equipo. No hay que rechazar, agrega, bajo pretexto de transparencia, toda forma de **mediación**. Hay que elaborar sutilmente las mediaciones, y sobre todo, las de carácter epistemológico. Tampoco hay que evadirse, sostiene, de la práctica histórica²⁰.

Scannone señala caminos de respuesta a los cambios históricos, a fin de contribuir desde la filosofía a una globalización *alternativa* y a profundizar filosóficamente el **inter** de lo intercultural, interreligioso y entre géneros del contexto latinoamericano y global²¹.

Dussel recuerda que la Filosofía de la Liberación descubrió su **condicionamiento** cultural, o sea que se había pensado desde una **cultura** determinada, a su vez articulada desde puntuales intereses de clase, de grupos, sexos, razas... Hay que hablar, por tanto, de una liberación cultural, superar el desarrollismo cultural y abrirle oído a la fuerza de la cultura del pobre, hay que revisar críticamente la propia tradición con los recursos de la propia cultura²².

5. Postmodernos

Para De Zan, la Filosofía de la Liberación en la década del 70 nada tenía que ver con el pensamiento débil, ni con los comunitaristas, ni con el universalismo de Rawls. Roig ve en la postura de los postmodernos un freno a los impulsos revolucionarios y un camino hacia el escepticismo. Sin embargo está de acuerdo con Foucault en la

¹⁸ Ibid. p. 58.

¹⁹ Ibid. p. 61.

²⁰ Cerutti, art. cit. pp. 17-18.

²¹ Art. cit. p. 175.

²² “Transmodernidad e interculturalidad...” cit. p. 72.

descentración del sujeto europeo y advierte que en él no hay una simple negación del sujeto²³.

Dussel dice al respecto, que Foucault critica ciertas formas de sujeto, en tanto que valoriza otras, critica el sujeto para reconstruir una visión más profunda del mismo. Aunque afirma que “la postmodernidad también absolutiza”, la posición de Dussel es subsuntiva con respecto a la misma. Sus categorías, que siguen siendo centroeuropeas, por tanto regionales, deben abrirse y ser reconstruidas desde un horizonte mundial²⁴.

El vigilado en el manicomio y en la prisión panóptica había sido anticipado por el indio excluido y vigilado²⁵.

6. Diálogo Intercultural

La Filosofía Latinoamericana no ha sabido responder todavía el reto del tejido intercultural propio de la realidad cultural de Latinoamérica. Pero la demanda de justicia cultural viene de siglos, entre nosotros.

Intercultural no indica una posición teórica ni un simple diálogo entre culturas, sino que es una postura, una capacitación para vivir la **relación** con los otros y con los otros de otras culturas. “Nuestras prácticas culturales deben ser también prácticas de traducción”²⁶.

El discurso intercultural es relativamente nuevo, no así la exigencia de respetar la **diferencia**, exigencia que ya se registra en Francisco Bilbao (1823), Eugenio María de Hostos (1839), Pedro Henríquez Ureña (1884) (“sí a la unidad como armonía de las multánimes voces de los pueblos”), José Ingenieros (1853)²⁷. Reconoce el autor el aporte de la Filosofía Latinoamericana, pero dice que es insuficiente. Con ella las culturas aparecen como reducidas y seleccionadas.

²³ Pérez Zavala, ob. cit. p. 243.

²⁴ “La filosofía de la liberación...” cit., p. 52

²⁵ Ibid. p. 56.

²⁶ Fonet Betancourt, art. cit. p. 178.

²⁷ Ibid. p. 182.

Razones de las deficiencias de esta Filosofía: 1) uso colonizado de la inteligencia; 2) visión tributaria de la modernidad europea; 3) opción por la escritura en desmedro de la tradición oral²⁸; 4) reducir la realidad cultural de A. L. al mundo de la cultura mestiza²⁹.

Guaman Poma y José Martí ayudan a “generar” un “nuevo horizonte de comprensión”.

7. Los 500 años

Fornet-Betancourt se pregunta qué actitud toma el filosofar latinoamericano frente a la conmemoración de los 500 años, o sea, a partir de 1992.

Considera que la movilización de los indígenas y afroamericanos frente a esa recordación promovió un giro en la visión de la misma. Más que una teoría fue una práctica social. Pero la Filosofía latinoamericana ¿“ha sabido leer 1992?”³⁰.

¿Qué dicen Zea, Ardao, Dussel, Roig, Villoro?

Zea habla de reconciliación, de asimilación; ve al indígena como “ciudadano” y no tanto como indígena. Para él hay *encuentro* de dos mundos. Muy similar es el caso de Ardao: América Latina es región cultural de la “romanidad”. Destaca la condición de *mestizaje* sobre la base de la herencia latina como centro catalizador³¹.

Más importante es el caso de A. A. Roig, quien sustenta una posición crítica. Ni **encuentro** de dos mundos ni encuentro de dos culturas. 1992 convoca a hablar de **conquista** como un acto de **imposición**. En 1492 América no fue **descubierta** sino, traduzco, **avistada** “Colón no nos descubrió, pero abrió... la lenta, permanente y a veces dolorosa tarea de **nuestro** descubrimiento³². Nosotros estamos descubriendo América.

La crítica de Fornet a Roig se basa en que éste reconoce una “historia compartida”, en que hay “herramientas culturales comunes” a conquistadores y conquistados. En él

²⁸ Ibid. p. 183.

²⁹ Ibid. pp. 183-185.

³⁰ Ibid. pp. 186-187.

³¹ Ibid. pp. 189-191

³² A. A. Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Bs. As., Centro Editor, 1994, vol. 1, p. 22.

se toma como “eje central la América Latina mestiza y criolla”. Roig no plantea la revisión crítica de la génesis de la propia identidad. Se nivelan las culturas³³. El autor mendocino concibe la Filosofía Intercultural como una especie de “etnofilosofía” (relaciones entre culturas y etnias) como una forma particular de Filosofía. Fonet, en cambio, propone modos de pensar contextuales, no solamente étnicos, una “configuración intercultural de formas contextuales de filosofía” Los textos clásicos para Roig son los de autores “criollos”, tiene reparos en reconocer como “filosofía” las formas indígenas³⁴.

8. ¿Giro intercultural?

En textos, como “Globalización y Filosofía latinoamericana” (en A. A. Roig *Caminos de la Filosofía latinoamericana*, Universidad de Zulia, Maracaibo, 2001, págs. 163-181), reconoce Roig la diversidad cultural de América Latina (aymará, mapudungu, azteca, inglés caribeño...) El texto que mejor documenta lo que se podría llamar el “giro intercultural” en la posición filosófica de Roig es “Filosofía latinoamericana e Interculturalidad”, que representa el texto de su ponencia en el II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, San Leopoldo, Brasil, 1997 (publicado en A. A. Roig *Caminos de la Filosofía latinoamericana*, págs.89-113). Al asumir la Interculturalidad admite que a la crítica de la cultura debe seguir una crítica de la Filosofía desde el horizonte del diálogo intercultural (decodificación ideológica). Antecedentes ve Roig en Martí y Mariátegui y en el vanguardismo argentino y brasileño. Con las reservas señaladas antes, Fonet reconoce que Roig hace un aporte sustancial al descubrimiento” o ”redescubrimiento” de lo intercultural para la Filosofía Latinoamericana³⁵.

Conclusión

Lo que une a la Filosofía de la Liberación y al Pensamiento Liberador es el Impulso Liberador. En el Pensamiento Liberador coexisten sociólogos, politólogos, pedagogos, historiógrafos, historiadores, teólogos, economistas, los filósofos que piensan que la Filosofía de la Liberación es auténtica filosofía y los que la ven más como una forma de Pensamiento. A todos los mueve un mismo Impulso que parte de una lectura similar de la realidad, del diseño de un marco teórico similar para enfrentar proyectos liberadores y una práctica similar para llevarlos a cabo.

³³ Fonet Betancourt. art. cit. pp. 193-194.

³⁴ Ibid. pp. 197-198.

³⁵ Art. cit. pp. 194-196.

Con respecto a la Filosofía, hay que destacar que los filósofos de la liberación hacen un nuevo planteo del concepto mismo de Filosofía, una “ampliación metodológica”³⁶, que mucho aporta para una discusión sobre interculturalidad. Las *Recomendaciones* de 1974, producidas por el “Comité de historia de las ideas” constituido por especialistas que preparaban el volumen sobre *América Latina en sus ideas*, marcan una nueva etapa, un cambio. En su gestación participaron Arturo Roig, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Guillermo Francovich, Roberto Fernández Retamar... En las *Recomendaciones* las ideas filosóficas aparecen colocadas en pie de **igualdad** con otros campos ideológicos, aún cuando la filosofía haya cumplido un papel decisivo como saber **crítico**. Las *Recomendaciones* piden que se dé cabida a esas manifestaciones de las ideas que son las vivencias, los filosofemas, las ideologías (depuradas de su perfil encubridor), las concepciones del mundo. De este modo, se abre el campo del pensar a otras formas que no son el filosofar occidental ni el latinoamericano en su vertiente mestiza. Si lo que digo no es verdadero, creo que, a lo menos, es bueno para la discusión.

Referencias bibliográficas

- *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*. Año V- 2003. *Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después*.
- Cerutti Guldberg, Horacio, “Urgencia de un filosofar vigente para la liberación”, pp. 15-27.
- De Zan, Julio, “La filosofía de la liberación de los años 70 y la Argentina de comienzos del siglo XXI”, pp. 29-46.
- Dussell, Enrique, “La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos”, pp. 47-64.
- Dussell, Enrique, “Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la Filosofía de la liberación)”, pp. 65-102.
- Fonet-Betancourt, Raúl, “Interculturalidad: asignatura pendiente de la Filosofía Latinoamericana”, pp. 177-199
- Scannone, Juan Carlos, “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación”, pp. 163-175.
- Pérez Zavala, Carlos, *Arturo A. Roig. La Filosofía latinoamericana como compromiso*. Ediciones del Icala. Río Cuarto, 2005.
- Roig, Arturo Andrés, *El pensamiento latinoamericano y su aventura, vol I y II*. Centro Editor. Buenos Aires, 1994.

³⁶ Pérez Zavala, ob. cit. p. 146.

PENSAMIENTO LIBERADOR HOY*Mónica Virasoro*

IUNA- Buenos Aires

En primer lugar quiero señalar que con esta comunicación no intento responder a la pregunta por un destino hoy de lo que en los 70 se llamara Filosofía de la liberación, consagrada a pensar las realidades de las sociedades periféricas, dependientes o en vías de desarrollo como por entonces se las calificaba. Ya desde el título ese modo de pensamiento apuntaba a subrayar la necesidad de una liberación específica de un tipo específico de sociedad. Así como avanzando espiritualmente sobre el marxismo la escuela de Frankfurt se detiene en el concepto de alienación para mostrar que no es sólo un estigma del obrero que ve extrañarse el producto de su trabajo sino que afecta a todos y a cada uno de los habitantes de este mundo moderno; y que la cosificación no es una alteración de las relaciones sociales nacida del capitalismo que morirá tras él, sino el carácter constitutivo de una civilización que más que tratar con el mundo y los hombres quiere poseerlo y subyugarlos, se trata aquí de desplazar el foco desde el terreno de las sociedades dichas donde “liberación” significa a *grosso* modo cortar lazos de dependencia, hacia un terreno más vasto, el de este mundo moderno-posmoderno, en suma burgués todavía.

Y sin embargo nos enrolamos en la que fuera la sucesora de aquella filosofía de la liberación, la filosofía latinoamericana, así llamada no porque sea otra cosa que la filosofía europea sino porque se hace desde aquí, un pensar desde aquí que será por siempre latinoamericana o no será, aún cuando copie, porque hay también un estilo del copiar y del errar.

La pregunta que nos guía es de qué nos puede liberar hoy el pensamiento si entendemos el pensar como un andar con oídos alertas y ojos nuevos. Y en el filo de la pregunta surge la primera respuesta. Del pre-juicio sedimentado antes de la expansión de la experiencia, lo mismo valdría decir de las categorías o los esquemas sobre los cuales como en andaderas suele moverse el pensamiento no liberado ni liberador. El filósofo como vagabundo curioso y en acecho debe dejarse interpelar por la realidad hasta que la densidad de la misma y la fuerza serena del pensar, restituya algo más que los conceptos y teorías con que su tiempo lo tiene programado. El lugar del encuentro

con cada diferencia forja la experiencia que alimenta el cauce del pensamiento. Sólo así puede eludirse tanto el eurocentrismo, como todo tipo de regionalismo.

Este modo del liberarse supone, para no abandonar el rancho con todos los utensilios adentro, tanto un despojamiento como una resignificación. Conceptos como alienación, progreso, historia, la oposición derecha-izquierda o civilización y barbarie, merecen una revaluación para no correr el peligro de transformarse en fórmulas vacías o expresiones obsoletas.

A fin de responder a la demanda de brevedad de esta comunicación me referiré por el momento a una de ellas sin dejar por ello de mostrar en toda su amplitud la constelación de verdad en que el concepto se vincula con otros de su vecindad.

Empezamos con la idea de progreso, idea que más allá de constituir la columna vertebral de la modernidad constituye el pilar sobre el que se sostiene el proceso civilizatorio de Occidente. Supone una concepción del ser como movimiento, una concepción de la historia como sucesión de momentos ordenados según un *telos* y la idea de que al final se da el climax, el punto de mayor desarrollo, por eso se asocia con las ideas de fin de la historia como punto donde ya no hay más nada que desenvolver. Esto sobre todo con Hegel y sus nuevas versiones. Por entremedio vendrá la versión materialista de Marx: no el espíritu sino la materia y las condiciones sociales de existencia son las que se desarrollan-desenvuelven hasta alcanzar la sociedad ideal. Esta concepción del ser supone también una concepción del tiempo como tiempo lineal y la idea de que en el futuro reside la verdad, futuro que ya es presente en los países del centro, y para los nuestros añade el calificativo de por siempre incierto.

Pero esto es historia vieja, ya tantas veces denunciada cuando la antropología como ciencia se constituye para nominar acríticamente con el apelativo de “primitivas” a ciertas sociedades que en razón de tales deben colocarse en la carrera de las etapas para alcanzar su verdad. Por entonces las denuncias se legitimaban por provenir de la consideración de la diferencia: el ser de la diferencia y el derecho a la diferencia. Importaba sobre todo señalar que los caminos podían ser diversos para llegar a la misma cima.

Hoy la cuestión se complejiza porque no sabemos adonde queremos llegar, no sabemos siquiera si queremos llegar. Por cierto andamos escasos de modelos o bien los modelos históricos se han transformado en modelos a omitir.

Hagamos entonces el diagnóstico, recordando los pronósticos que ya los pensadores del 19 vaticinaban frente al espectáculo de su siglo. Para Marx todo lo sólido se desvanece. “La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado y los hombres, al fin, se ven obligados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”¹. Hay que prestar atención al lenguaje. La primera parte del *Manifiesto Comunista*, allí donde se refiere a la burguesía está poblada de imágenes y palabras que connotan movimiento: revolución, cambio, transformación, inquietud incesante, todas ellas atributos positivos adjudicados a la burguesía en lo que no es otra cosa, pese al reconocimiento posterior del carácter dialéctico y contradictorio de esta movilidad, que una oda de alabanza de las virtudes de esa clase que “ha desempeñado en la historia –dice- un papel altamente revolucionario”. La época que despunta en el XVIII es adepta a todo tipo de conmociones: erupciones volcánicas, tempestades; su léxico es reflejo de la fiebre desatada por la idea moderna de progreso sumada a la de aceleración, la idea de que la humanidad está embarcada en un viaje de perfeccionamiento con el convencimiento ya a partir del XIX con Marx, de que este movimiento se acelera geométricamente. Hay que entender perfeccionamiento en el sentido de apropiación y dominación en un sentido sobre todo cuantitativo de siempre más que supone avasallamiento, poder más, en un movimiento que nunca se detiene, es el movimiento como destino que Marx adjudicaba a la burguesía la que no puede existir –decía- sino a condición de “revolucionar incesantemente”. Ella y no el proletariado en tanto sujeta al destino es el verdadero sujeto de la historia a cuyo carro se subiría los demás estratos sociales. El proletariado de haber llegado a puerto, en las condiciones propuestas por Marx debía haber cumplido por el contrario el destino de detener la loca carrera. En las condiciones no pensadas por Marx, las del capitalismo realmente existente no pudo más que subirse al carro de la aceleración como destino y transformarse en burgués.

¹ *Manifiesto comunista*, Moscú, Prometeo, 1975, p. 28.

Con Nietzsche pese al aparente “decir lo mismo” hay una ambivalencia que resuelve en diferencia radical. La superación de sí mismo y el siempre más tiene un sentido claramente cualitativo y no se realiza en el marco de la modernidad cuya lógica subyacente es la del nihilismo. Si nos atenemos al joven Nietzsche también afecto a las expresiones decimonónicas de “erupción volcánica” o aquella otra de “absoluta novedad” hay que recordar cuan lejos se hallaba de una concepción lineal de la historia a la crítica de la cual en una versión que tanto puede ser hegeliana como marxista dedica precisamente la más sustancial de sus *Consideraciones Intempestivas*. En ella la novedad o la erupción volcánica no son emergentes de un movimiento evolutivo ni de una incesante movilidad sino irrupciones o estallidos que interrumpen el *continuum* del tiempo. Si enfocamos en el Nietzsche maduro hallamos que la superación de sí mismo y la transvaloración deben ser siempre posnihilismo que tiene necesariamente que ser nihilismo ya asumido y activo, la figura del nihilismo trunco, de aquel que todavía no se da cuenta del estado de desertificación, de aquel que no ha tocado fondo, refiere por el contrario a todas esas cosas pensadas como paliativos frente a la pérdida de los valores tradicionales, soluciones terrenales de todo tipo, autoridades sustitutas, sea la de la conciencia moral o la de la razón, o la fe en el progreso o el entusiasmo con la civilización todo eso que hay que dejar atrás para no dar una vuelta más a la manivela y tener más de lo mismo, Sólo el nihilismo asumido que es conciencia de la disolución que afecta tanto al más allá como al más acá, puede con fuerzas renovadas, desatar la sed de aventura y nuevos horizontes necesarios para la transvaloración.

Pero con Nietzsche tenemos todavía el ego que quiere y que quiere siempre más poder. Porque a 100 años de Nietzsche, ahora que recién lo comprendemos, como él mismo vaticinaba, podemos acaso *aggiornar* el concepto de nihilismo. Sabemos que sabemos, esto no nos lo descubre Nietzsche, el hombre moderno siempre supo y en eso basó el orgullo de sí mismo, que somos nosotros los que creamos los valores, ese es el sentido de la primacía de la subjetividad, el sentido de la revolución copernicana, por cierto invertida de Kant; sabemos que el mundo es una concepción de mundo, imagen de mundo, dirá Heidegger, y que el nihilismo no es otra cosa que advertir la autodisolución de la autocreación. Por eso es que se vinculan hasta la equivalencia los procesos de movilidad incesante y secularización progresiva y porque no también de nihilismo. Acaso la tarea que nos debe ocupar es la de reflexionar sobre esta equivalencia.

Con la posmodernidad ya no tenemos al ego es la muerte del sujeto, la muerte del hombre, ontológicamente el ser ya no se entiende como acción sino como padecer, receptáculo pasivo del destino, se invierten las frases que nos explican y explican al

mundo que creamos. Ya no son los hombres que hacen la historia sino la historia la que nos modela, no es el sujeto el que crea la modernidad sino la modernidad la que crea al hombre moderno, como diría Foucault, el lenguaje nos habla, dirá Lacan. El límite de nuestro conocimiento que Kant había llevado al umbral de la razón práctica es colocado más acá, escepticismo gnoseológico. Podría pensarse que esa actitud significa un retorno a las coordenadas de la antigüedad cuando era el hombre el que giraba alrededor de los objetos esperando captarlos por medio de su entendimiento, pero no es así, ya no es posible la adecuación porque se descrea de la objetividad. Ya Heidegger llamaba la atención sobre el hecho de que cuanto más objeto más sujeto, hecho cuyo corolario es que a la muerte del sujeto se diluye también la objetividad.

Y significa esto una toma de conciencia de la finitud humana o es la desembocadura necesaria de esa avalancha del querer, de la acción, del movimiento siempre hacia delante que en el juego del destruir para construir termina con la propia aniquilación. No hay corte abrupto sino continuidad entre modernidad y posmodernidad. Esta no haría más que continuar el impulso sin freno y desbocado de la modernidad, lo que avanza ahora es la disolución, la llamada posmodernidad, para no entrar en el dilema de su derecho al ser o al nombre, no sería sino la radicalización del movimiento de la modernidad. El primer nihilismo era negación de la vida por la automatización y burocratización; este segundo nihilismo o segunda parte es la nadificación, ya no hay trasmundo, pero tampoco sujeto, ni por tanto relaciones intersubjetivas, ni objetividad; es el punto al que necesariamente ha de desembocar aquel primer movimiento. Amanece la risa del mundo, la ironía cósmica que ilumina el momento en que descubrimos la autonomía no del sujeto sino del movimiento que despega el sujeto, movemos más de lo que movemos, de lo que manda nuestro querer- poder, es el efecto “aprendiz de hechicero” que arrolla todo y no se puede detener, y a su vez el efecto contrario, la exacerbación del movimiento produce embotellamiento e inmovilidad, es el *rigor mortis*, lo mismo que el exceso de producción esteriliza la tierra. Apunta una paradoja: el querer quiere el progreso pero esta idea luego domina al hombre quien debe aceptar no importa qué en nombre del progreso, aún su propia aniquilación en la forma de automatización, anomia, manipulación genética. El progreso apuntado como meta del movimiento es como un paquete que tenemos que comprar todo junto sin revisar las partes de su contenido.

No es retorno a lo antiguo porque le falta el elemento dionisiaco y le sobra melancolía y sentimiento de decadencia. Nihilismo ya asumido pero invadido por el *ennui* el aburrimiento; el posmoderno se sabe decadente pero le faltan las fuerzas para remontar vuelo, es continente y vehículo de un nihilismo cansado y sus desvalidas fuerzas lo

abandonan a la contemplación complacida de su propia disolución. En suma si la era moderna era una mezcla de optimismo y fuerza avasallante para barrer todos los obstáculos que se interpusieran a su proyecto, la posmodernidad no es más que pesimismo y cansancio; he aquí la mínima diferencia, extracto de la conciencia del fracaso.

Pensemos las alternativas, si el hombre puede salvarse, si hay algo más para hacer que contemplar la propia disolución. Acaso habría que considerar el detenerse y activar el pensamiento; en su aspecto más superficial esto supone revisar las categorías a que la modernidad nos tiene acostumbrados. Si la palabra con su prefijo nos lo permite, contemplar la posibilidad de una marcha que no sea siempre para adelante, prestar ojos y oídos a la posibilidad de un avance lateral, un avance hacia atrás, un avance en la quietud, o un apearse del proceso de aceleración por el cual todo lo sólido se desvanece en el aire, aún cuando debamos forzar los hábitos del lenguaje. Esto supone también una crítica de la crítica una revisión de todos los ataques que la tradición socialista de izquierda dirigió a los diversos movimientos tildados de contrarrevolucionarios conservadores, reaccionarios, o retardatarios. Quizás no que haya que cambiarles el nombre sino el signo negativo con que se los califica porque es posible que hoy día lo retardatario o conservador sea lo verdaderamente revolucionario.

Por cierto que esta crítica de la modernidad y esta revisión de sus categorías debe forjarse desde lo interno. No es posible salir de la modernidad sin haber estado en ella y haber visto hundirse el barco, esta deducción es otra versión del ya clásico “es necesario hundirse para salvarse, es necesario tocar fondo. Es preciso haber atravesado y asumido el nihilismo desenfadado y extremo. Por eso la crítica acaso debe comenzar por el centro. Por eso acaso no lo pueda comprender un país periférico cuando las empresas del centro vengan a ofrecerle contaminación y devastación a cambio de empleo. También esto es la explicación de porque ahora la reacción puede ser lo bueno, y proceder por tanto a la alabanza del ser reaccionario, del ser conservador.

Y adonde podríamos ir en busca de modelos. Nos adentramos al plano más profundo, no se trata sólo de revisar categorías. Si el modelo moderno de occidente sólo nos despierta la conciencia del fracaso; acaso se imponga una incursión por la cultura de Oriente. Probar lo oriental no para tomarlo como una verdad revelada ni porque estemos seguros de que sea mejor sino por ser lo distinto de aquello que nos llevo a esto en que estamos y porque quizás desde su manera de estar en el mundo se pueda revertir los excesos de la modernidad y sus efectos paradójicos. Crecen las voces que elevan

elogios a la lentitud y el sosiego.

Pero no se trata de inacción, acaso haya que comenzar a concebir otro tipo de acción que no se desplome como un alud ciego y sin freno. Pensar, entonces, la diferencia entre acción expansiva y acción concentrada, una fuerza que actúa sin moverse, algo similar al dios aristotélico pero que actúa más que por atracción por concentración, acción sosegada impulsada por el pensar no de la parte sino del todo. No se trata tampoco de pasividad sino de aceptación en simpatía con la naturaleza que ya no debería ser lo enfrentado que buscamos dominar sino el escenario en el que se juega el teatro del mundo y el drama de nuestras vidas. La idea de juego tan cara a la generación romántica tendría la ventaja de asegurar el equilibrio entre el principio activo y el principio receptor-piadoso, el impulso formal y el impulso material, equilibrio sin el cual nos perdemos a nosotros mismos o perdemos al mundo. Se trata del ensayo de un modo diferente de estar en el mundo, un estar en armonía con el concierto cósmico que requiere paciencia y laboriosidad.

Derechos Humanos

Coordinadora

Luisa F. Ripa Alsina

RELACIÓN ENTRE DERECHOS HUMANOS Y JUSTICIA****Alberto Buela***Centro de Estudios Estratégicos Suramericanos
Buenos Aires - alberto.buela@gmail.com**La tensión entre la ley y lo justo**

En este asunto como en tantos otros ha habido desde la antigüedad en nuestra historia occidental una tensión entre estos dos instrumentos del orden social y las dos formas de pensarlos. Por un lado están aquellos que privilegiaron lo justo, *to dikaion = jus*, los griegos y romanos, y, por otro, los que prefirieron la ley, *nomos = lex*, los judeocristianos. Los judíos con la *Torah* y los cristianos con la ley moral.

Estos dos antagonistas *dikaion* y *Torah*, y sus derivaciones, recorren toda la historia del derecho y encarnan dos concepciones diferentes de concebir la justicia.

Lo justo, *to dikaion*, lo concebían los griegos como el dar a cada uno lo que corresponde y los romanos de la época clásica lo tradujeron por *jus* concebido también como el arte de *suum cuique tribuere*, atribuir a cada uno lo suyo.

Lo adverso a esta concepción de lo justo lo encontramos en la *Torah* judía y en su proyección posterior la ley moral cristiana, que vienen a sustituir el *jus* por la *lex* y el *dikaion* por el *nomos*.

Y así como la *Torah* es un instructivo lleno de preceptos y de reglas morales (No robarás; No fornicarás, etc.) dirigidas a los individuos, las leyes morales cristianas aparecen ya en los Padres de la Iglesia rivales del derecho romano al cual la “justicia cristiana” opondría la caridad y la misericordia. El texto de San Pablo (1 Cor 6, 1-8)¹ que funda todo el derecho canónico así lo afirma.

* El texto reproduce en lo fundamental la Conferencia en el Aula Magna de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, el 28 de marzo de 2006.

¹ “¿Cómo es posible que se halle uno siquiera entre vosotros que teniendo alguna diferencia con su hermano, se atreva a llevarle a juicio ante jueces inicuos e infieles, y no delante de los santos o cristianos?. ¿No sabeis, acaso, que los santos han de juzgar a este mundo?”

Lo justo, sea *dikaion*, sea *jus* se expresa en indicativo, lo justo, como *nomos* o como *lex* se expresa en imperativo. Un autor tan reconocido como Michel Villey, el mal denominado “filósofo del derecho”, afirmó taxativamente al respecto: “La intención de la Iglesia no era cristianizar el derecho romano, se trató mas bien de reemplazar el régimen del *dikaion* por el régimen de la *Torah* cristiana”².

En ese amasijo de pensamiento bíblico y de vocabulario romano la idea de *jus* es absorbida por la de *lex*, y así lo justo viene a transformarse a partir de los siglos XII y XIII en sinónimo de ley en el apotegma: *Lex sive jus*.

Lo justo deja de ser definitivamente una proporción a descubrir, la búsqueda de la proporcionalidad entre la culpa y la pena, entre lo debido y lo reclamado, como sostuviera el viejo Aristóteles en su *Ética Nicomaquea* para transformarse en la acción prescrita por la ley moral.

Así el derecho objetivo es concebido como el conjunto de las leyes que como reglas de conducta nos prohíben o permiten ciertos comportamientos. Y el derecho subjetivo moderno, producto de estas leyes, es un atributo del sujeto individual como poder o permiso para actuar, sin obstáculos a su conducta, por parte de los otros.

Llegados a este punto, a este ocultamiento del ser en el ente diría Heidegger, del *jus* en la *lex* y del *dikaion* en el *nomos* estamos obligados a extraer algunas consecuencias o, al menos, realizar algunos comentarios contemporáneos.

Lo primero que nos llama la atención es, la poca atención valga la redundancia, que los juristas de hoy han puesto en el tema. Casi no existe bibliografía sobre esta mezcla indigesta entre pensamiento bíblico y vocabulario romano.

El pensamiento jurídico greco-romano ignora el derecho subjetivo porque no lo puede tener en cuenta, dada su noción de lo justo. Si lo justo dejó de ser el *suus cuique* para transformarse en lo *moralmente debido* de Vitoria y Suárez el derecho se transforma en predominantemente subjetivo como ocurre hoy día. Esta es la última razón por la cual Vitoria es el fundador de la teoría de los derechos humanos ya en la premodernidad, y

² *Critique de la pensée juridique moderne*, Paris, Dalloz, 1976, p. 29. El filósofo lo es sin más. Es aquel que ve el todo y el que no, no lo es, según Platón. De ahí que la denominación filósofo del derecho sea anfibológica.

Suárez el gran disidente al régimen de la monarquía absoluta de su tiempo, motivo por el cual sus obras se quemaban a diario en París y Londres. Claro, de esto no se habla porque son dos pensadores católicos *stricto sensu* y hoy el anticatolicismo parece ser hoy lo “políticamente correcto”, o incluso que el anticatolicismo reemplazó al antisemitismo, como ha sostenido acertadamente Vitorio Messori en un famoso artículo, de título homónimo, publicado en Italia en abril del 2003 y reproducido en diarios de todo el mundo.

Los tan mentados derechos modernos del hombre aparecen entonces como una ideología de carácter jurídico fundada en el derecho subjetivo, el que a su vez no tiene ningún fundamento. Es por ello que un pensador del derecho y la política como Julien Freund ha podido afirmar: “Toda reflexión coherente sobre los derechos del hombre no ha sido establecida científicamente sino dogmáticamente”³.

La reducción de lo justo a la ley ha hecho que pensadores como Karl Jaspers, y a partir de él toda una escuela del derecho contemporáneo fundado en la *Torah*, sostengan la existencia de culpas colectivas y comunitarias (como la del pueblo alemán) en donde no se puede aplicar el: “*a cada uno lo suyo*” sino sólo el imperativo de la ley moral, solapadamente simulada como ley positiva.

La consecuencia de ello es lo que se ha dado en llamar “la industria del Holocausto”, denunciada por el profesor Norman Filkenstein⁴ de la Universidad de Nueva York, quien sostiene que a partir de la teoría de las culpas colectivas de las unidades políticas, unos pocos judíos usufructúan la muerte de muchos.

Las comunidades políticas o los Estados-nación son inimputables, los que son responsables son sus representantes políticos.

Las culpas, si las hay, en las sociedades políticas son de los representantes, aquellos que dirigen dichas sociedades, que las orientan a sus fines y que arbitran los medios.

La sociedad argentina sigue conmovida por la masacre de Cromagnon donde murieron el último día del 2004 casi 200 jóvenes que fueron a un festival de música. La autoridades

³ *Politique et Impolitique*, Paris, Sirey, 1987, p. 189.

⁴ Norman Filkenstein, *La industria del holocausto- Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Siglo XXI, Madrid, 2002.

políticas de la ciudad de Buenos Aires en lugar de asumir su responsabilidad directa y abiertamente la intentaron diluir en un *referendum* popular a fin de legitimar su representatividad (aunque sin éxito, pues el Jefe de Gobierno finalmente fue destituido) sin percibir que ésta se acabó y que de primar el *jus (lo justo)* sobre la *lex (la ley)* tendrían que ir inexorablemente presos.

Intentar judicializar los hechos y actos políticos es una utilización más de la convertibilidad entre la ley y lo justo: *Lex sive jus* es la falacia más profunda que ha producido el pensamiento jurídico occidental. Y el ampararse en los resquicios o pliegues que brindan las normas muestra la ruindad moral de los jueces oportunistas y sin valores.

Derechos humanos y su nueva fundamentación

A fuer de ser precisos comencemos diciendo que la expresión derechos humanos es redundante, pues los derechos no pueden ser sino humanos. Por extensión se habla de derecho de los animales, pero este derecho es convenido.

La breve historia de los derechos humanos es la siguiente. El filósofo inglés y padre del liberalismo John Locke es quien eleva su teoría de los derechos humanos a religión laica, anteriormente con Francisco de Vitoria, los derechos humanos de los indios se plantearon en el marco de pertenencia a la comunidad entendida como la Cristiandad. La moderna teoría de Locke fue adoptada por las colonias norteamericanas como derechos exclusivamente para sí mismas. Desembarca luego en el igualitarismo, aunque es sabido que para esta ideología unos son más iguales que otros. El sujeto de estos derechos fue el hombre entendido como individuo de la sociedad burguesa y no el hombre del pueblo. Finalmente, terminan estos derechos anteponiéndose a los derechos de la comunidad.

En definitiva la política de este tipo de derechos humanos vigente y triunfante hoy está dirigida a la construcción de un mundo uno y homogéneo. Nosotros a esto vamos a anteponer el derecho de los pueblos y buscarle una fundamentación acorde a nuestra realidad y necesidades.

Cuando los derechos humanos reciben su declaración explícita en la carta de las Naciones Unidas en 1948 todavía tenían como fundamento el hecho de ser una verdad reconocida libremente por todos, pues la misma era inherente a todo ser humano.

Hoy a partir de la ética del consenso pregonada por Habermas y lo que queda de la vieja escuela neomarxista de Frankfurt, así como por la teoría de la justicia del liberal norteamericano John Rawls, los derechos humanos son definidos por la voluntad consensuada de aquellos que deciden, y no por estar atados a la naturaleza de la persona humana.

Este cambio es gravísimo porque siguiendo este procedimiento cualquier elemento o situación puede ser presentado como **un nuevo derecho humano**. Derecho a la eutanasia, al género, al aborto, al infanticidio, al matrimonio de homosexuales.

Los altos funcionarios de las Naciones Unidas persiguen a toda costa el logro del consenso, pues ello adquiere fuerza de ley en los Estados que, como el argentino con la constitución de 1994 reconocen otra fuente de derecho, más allá de ellos mismos. O Estados vicarios o dependientes de los diferentes *lobbies* internacionales que en forma inconsulta o imprudente ratifican las medidas tomadas.

De modo tal que, siguiendo esta lógica perversa, los Estados como el nuestro tienden a obedecer leyes que surgen de la voluntad de aquellos que crean el consenso como manifestación de su propia voluntad y no en orden a la mayor justicia respecto de un acontecimiento o situación dada en nuestro país.

Nosotros proponemos un anclaje de los derechos humanos como derechos no ya del individuo sino más bien de la persona. No es este el lugar para la profunda disquisición entre individuo y persona, solo baste decir que individuo viene del griego *átomos* que significa indivisible y persona, también del griego *prosopón*, que significa rostro o máscara a través de la cual nos manifestamos.

La noción de individuo indica que forma parte de una especie, en cambio la de persona sugiere, antes que nada, la idea ser singular e irreplicable, esto es, de único, porque está más allá de una especie. Así el hombre es individuo por formar parte de la especie *homo*, la persona es algo absolutamente diferente a toda especie o categoría y por eso se la ha podido definir también como: ser moral y libre. Vemos como la idea de persona implica necesariamente la de libertad y no así la de individuo.

Los derechos humanos fundados como derechos de la persona rescatarían al mismo tiempo la dimensión íntima de la unicidad vivida, lo que exige el respeto a la más elemental forma de vida humana, y la dimensión social del hombre, que sólo se puede comprender plenamente en el “rostro del otro” que es lo mismo que decir en el “otro

como persona”. Esta es la forma de romper la idea de simulacro, del “como sí” kantiano, que es la que gobierna nuestras relaciones sociales y políticas en esta totalitaria y cruel dictadura del “se dice o se piensa” de los policías del pensamiento único bajo el que vivimos.

Hace poco murió Jean Baudrillard quien a través de toda su obra denunció de mil maneras la sociedad del simulacro en que vivimos. Hace unos años murió otro filósofo francés Guy Debord quien fustigó a nuestra sociedad como “del espectáculo”. Hoy Massimo Cacciari no se cansa de describir la *pax apparens* en que vivimos. ¿Es necesario insistir más sobre este tema tantas y tan bien denunciado y descrito? Creemos que no, que es suficiente.

Conclusión

Así como los **derechos del hombre y del ciudadano** consagrados por la Revolución Francesa 1789 reposaban sobre un acto de fe en el mejoramiento del porvenir y el destino del hombre, estaban apoyados en la idea de progreso indefinido de la humanidad según el ideario del abad de Saint Pierre formulado en su *Proyecto de paz continua* de 1712.

Así como los Derechos Humanos consagrados por las Naciones Unidas en 1948 se fundaban en el carácter de inherentes al ser humano, poseían un cierto fundamento filosófico. Por el contrario, en nuestros días se pretende cambiar la fuente de estos derechos y radicarla en el consenso de los países o *lobbies* poderosos. Esto es, dejaron de ser establecidos filosóficamente para ser fundados ideológicamente.

Nosotros proponemos, como estrategia cultural alternativa, que los derechos humanos se funden sobre la persona humana y no meramente sobre el individuo aislado como se ha hecho desde la Revolución Francesa, Porque la persona supone para su existencia una comunidad y es sólo en ésta donde encuentra el hombre, en tanto *zoon politikon* = *animal político*, su realización más plena. Sabemos que citar a Perón no es muy académico pero no por ello menos cierto: no puede haber hombre libre en una comunidad que no lo sea⁵. Apotegma que resume no sólo la idea de que la libertad es siempre libertad en situación sino también que el hombre debe pensarse necesariamente en comunidad.

⁵ Idea desarrollada a lo largo de su conferencia en el I Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949) publicado en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Publicación al cuidado de Luis Juan Guerrero, Mendoza, Universidad Nacional d Cuyo, 1950, T. 1: 131-174, publicada después en numerosas ediciones, con el título “La comunidad organizada”.

Fundemos, entonces, los derechos humanos en las necesidades de las personas. Esto es, en las carencias que sí o sí (necesariamente) se deben satisfacer, y así, al menos, tal acto se justificaría por la mayor o menor altura de sus finalidades. *A la limite*, todo acto de justicia es una *restitutio*.

Es por ello que la política debe de ser entendida como el arte de hacer posible lo necesario. Observemos como la categoría de lo necesario, esto es, aquello que no puede ser de otra manera, agregada a la de posible, libera a la política de su carácter idealista o ilustrado para trasladarla hacia un realismo político, encarnando sus acciones en los problemas y en las cosas mismas.

El mejor Alberdi -es sabido que hubo dos- lo afirma en su *Fragmento* que si queremos pensar genuinamente desde América debemos hacerlo a partir de nuestras necesidades.

Este anclaje de lo posible en lo necesario, esta búsqueda de dar satisfacción a aquello que se necesita, este tener en cuenta las condiciones real-concretas del fenómeno político es la norma que guía a todo el denominado realismo político que ha tenido en el siglo XX expositores de la talla de Schmitt, Morgenthau, Freund, Maranini, Miglio, Fernández de la Mora, Waltz, Arón, hoy día Maffesoli, entre otros.

Un estudioso destacado y brillante sobre estos temas, Alessandro Campi ha definido el realista político así: “no es conservador ni reaccionario, no defiende el status quo y mucho menos añora el pasado. El verdadero realista utiliza la historia no solo para comprender mejor el pasado sino también, y sobre todo, para representarse mejor el futuro y posee la conciencia de que nada es eterno en política”⁶.

Es que la política como el arte de hacer posible lo necesario para una comunidad nos está obligando a realizar las acciones conducentes y no simplemente declamativas o ilusorias.

El polémico y no conformista filósofo español, Gustavo Bueno, nos ilustra con su último libro *Zapatero y el pensamiento Alicia*⁷ acerca de esta distinción fundamental entre política realista e ideología ilustrada.

⁶ Alessandro Campi, *El realismo político ante la crisis de estatalidad*, en revista *Empresas Políticas* (Murcia) N. 2, 2003, p. 19.

⁷ Ed. Madrid, Tecnos, 2006.

Así, a los derechos humanos tenemos que buscarle un anclaje en las necesidades de los pueblos y de los hombres que los integran que es muy diferente al basamento que hoy se les otorga, como es el consenso de los poderosos, de los *lobbies*, que cuanto más fuerte son más derechos poseen o logran.

Esto que venimos a sostener hoy lo sostuvo hace ya más de medio siglo una joven mujer que no era filósofa sino una mujer del pueblo, Evita, cuando afirmó lacónicamente (en *La razón de mi vida*): “Allí donde hay una necesidad hay un derecho”. Aclaremos que este concepto de necesidad abarca las “necesidades reales” y rechaza las “necesidades falsas o simuladas” que nos crea a diario esta sociedad de consumo que transformó a través del dios monoteísta del libre mercado, a los pueblos en gente y a los hombres en público consumidor.

PENSAR LO QUE PASA Y LO QUE NOS PASA O EL CASO DE LA FILOSOFÍA ALLENDE LA FILOSOFÍA

Luisa Ripa Alsina

Universidad Nacional de Quilmes

luisa@unq.edu.ar

1. Tradición enajenada vs. *lo que pasa y lo que nos pasa*

1.1. Viejas tesis ¿indiscutidas?

La filosofía es esencialmente inactual por pertenecer a esos escasos asuntos cuyo destino siempre será el no poder encontrar una resonancia inmediata en su momento correspondiente y no poder hacerlo siquiera nunca lícitamente
Heidegger “Introducción a la Metafísica”

La mayoría de los que hoy somos docentes de filosofía nos formamos en la tradición de una filosofía “necesariamente inactual”. En una especie de aristocrático consuelo respecto de sí misma, explicaba su incapacidad de “resonancia inmediata” en un oficio que o se adelanta a su tiempo, pensando las tesis y categorías que modificarán mediatamente la realidad histórica y humana o vuelve sobre lo acontecido, morosamente, para pensarlo y ofrecer una comprensión a posteriori que ilumina y da sentido.

La construcción de esta postura se hizo mediante el recurso a dos categorías duras y pesadas: primero, a la calificación de “pura”: la filosofía pura es la que logra aislarse debidamente, se entrega a su método y saber ser específico, sin mezcla ni confusión con otros saberes sociales. La apelación a calificativos de “estricta”, “rigurosa” o, aún “verdadera” filosofía buscaba la diferenciación de modos de pensar que podían parecerse. Segundo, la consagración de la “distancia” como garantía de conocimiento. Solamente quien se aparta suficientemente, en el sentido afectivo, como se le pediría a todo saber riguroso, y en el sentido histórico, como se le pediría a la filosofía, podrá pensar con ajuste a la realidad profunda y a la verdad ¿perenne? Quizá pretendiendo tanto como eso, quizá.

Como todas las teorías, ésta no fue, me parece, una teoría inocente de las ideologías en pugna: “casualmente” aprendí estas tesis en la década del sesenta, en que cursara la carrera y la del setenta, en que me iniciara como ayudante en la docencia. De esta manera ayudaba a mantenerse al margen de la intensa lucha política. Por supuesto, esta realidad distaba de ser unánime: en otros foros los filósofos acompañaban a intelectuales y militantes a hacer una lectura de su tiempo desde esas perspectivas de la filosofía de la historia y forjaban convicciones teóricas por las que estuvieron dispuestos, muchos de ellos, a dar la vida.

1. 2. Nuestra perplejidad objetal

¿Y qué viene a ser eso de la filosofía? El epígrafe recuerda la pregunta que me hiciera una mujer joven y sencilla, ciega, que me preguntó sobre mi trabajo: *¿qué enseñaba yo? ¿cuál era mi tema? ¿por qué datos podría esta persona diferenciar mi quehacer con el de otros?*

La **continuidad** del objeto filosófico con el común objeto del pensar *ordinario* es la que produce esta experiencia de falta de objeto, de falta de especificidad que, para algunos docentes se nos reitera en muchas clases.

En esta trama¹ elaboré una convicción personal que me acompaña hasta hoy: la filosofía no puede –en el sentido fuerte y moral del término– ser inactual “programáticamente”. **Su tarea es siempre y en todo lugar la de pensar lo que pasa y lo que nos pasa.** Su entrega al acontecimiento de todos y de la historia y al repercutir subjetivo de ese acontecer es su único **programa**. Esta práctica *puede* distanciarla de su tiempo, para elaborar tesis de futuras concreciones o para interpretar mucho después acontecimientos ya vividos: pero tal distancia sólo puede ser el eventual *resultado* de su entrega a pensar lo que pasa y lo que nos pasa; nunca el programa y la definición inicial de su oficio.

¹ Considero inaceptable, sin embargo, la conocida interpelación de “¿dónde estabas?” cuando la guerra y la represión. Los que estuvimos, los que permanecimos y sostuvimos la vida de tener hijos, llevarlos a la escuela y comprar en el mercado, sabemos que un doble vínculo social enfermó a muchos sectores de la sociedad que no tuvieron la suerte de toparse con un obispo Novak, como en mi caso, que clarificara los datos de la realidad y la obligación de la praxis. Estábamos cómo podíamos donde estábamos: entre la complicidad y la inocencia ignorante se dibujaron muchos matices personales y grupales que hoy se clarifican pero que entonces era difícil discernir y acompañar. La demonización de los demonios no nos ayuda a pensar con total honestidad lo que pasó y lo que nos pasó. Pero esto es materia de otro trabajo.

Creo que esto es lo que hicieron aquellos maestros de la filosofía: Aristóteles y su preocupación por la polis, Tomás y su preocupación por la inteligibilidad de la fe, Kant y su preocupación por la guerra. Todo lo demás –metafísica, suma del saber, crítica estricta- “viene por añadidura” pero a condición de ser fiel a su objeto inicial. Estos intereses y su constancia, creo, pueden descubrirse en los itinerarios filosóficos de la mayoría de los pensadores².

2. Pensar por sí mismo

*Se produce filosofía allí donde un hombre piensa por sí mismo.
desde su propia facultad,
desde su propia fuerza intelectual, desde su origen.*
B. Welte

Bernhard Welte dedicó en su “Filosofía de la Religión” unas preciosas páginas a establecer qué entendía por “filosofía”, solidarias con la fenomenología filosófica y con su manera de entender la filosofía y “el ser del hombre y del mundo”³.

2. 1. Ejercicio del pensar y de la libertad

Filosofía es filosofar y filosofar es pensar por sí mismo. Queda vinculada a dos prácticas humanas “fundamentales”: pensar y hacer uso de la libertad.

Porque pensamiento, la filosofía “continúa” la intelección que de sí y del mundo tiene todo hombre: condición humana de reflexividad inevitable acerca del mundo o totalidad y acerca de la propia subjetividad. La ilusión de falta de objeto tiene que ver con esta continuidad con el común y “natural” pensar de los humanos, con que este saber no “recorta” el ser sino que se refiere a la totalidad de lo que es y al hecho de ser.

Pero tiene la peculiaridad exigida de ser “por sí mismo”, por la propia fuerza y decisión: no estamos forzados a pensar filosóficamente, no significa obediencia a ningún

² Recuerdo un docente, de infeliz memoria, que se dedicaba a “pescar” estos intereses prácticos bajo las propuestas teórica de la *Crítica de la Razón Pura* ¡cómo si esto fuera una descalificación de Kant! Cf. L. Ripa: “Derechos y pactos entre el deseo y la desilusión. Una lectura de la propuesta kantiana a la luz de la ética de Paul Ricoeur”. X Congreso Kant Internacional, 2005. En prensa en su versión en francés.

³ B. Welte *Filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 1982, 13-23. Citaré FR.

objeto que se nos “imponga”: significa “ponerse” desde la propia libertad y riesgo de pensar por sí: “desde su propia facultad, desde su propia fuerza intelectual, desde su origen”⁴. Welte utiliza la fórmula “desde su origen”, en el sentido de aquello que surge de la propia subjetividad como fuente: “filosofar es una forma eminente de desarrollar el pensamiento humano originario” y “el pensamiento filosófico es una forma singular de la libertad humana” y resulta por eso “un asunto eminentemente humano”.

2. 2. Liberarse de opiniones ajenas

Usando la famosa distensión gramatical de la libertad⁵, como libertad “de” y libertad “para”, la filosofía es ejercicio de *liberación*: no puede hacerse si no se arriesga a cortar con ataduras mentales: “se eleva a ver –o por lo menos a querer ver- por sí mismo cómo son propiamente las cosas de las que se habla y cómo brilla para él la verdad del mundo”.

¿De qué es preciso liberarse? Según Welte de “tesis y opiniones meramente externas”. No porque no escuche otros discursos sino porque frente a ellos dice “déjame ver por mí mismo, déjame pensar qué hay en tales tesis”. Este hiato entre la escucha y el propio pensar es el gesto, a veces imperceptible, de la liberación. La consecuencia es dura: “no se da ya filosofía allí donde se representan o saben tesis de alguna manera establecidas. Semejante ciencia sería un saber sobre una filosofía dada en otra parte pero no sería ella misma filosofía”⁶.

2. 3. Someterse a su objeto

Sin embargo, la liberación o libertad negativa solamente es el supuesto y primer sentido de la libertad: es preciso que ella decida, se entregue y auto-determine o auto-sujete o auto-ate, finalmente, como *responsabilidad* a lo que elige. Solamente allí se **cumple** la libertad. La partícula “auto” resguarda su carácter y el paso por el “des” en su condición de necesario asegura su autonomía.

Welte usa insistentemente la fórmula de “vivo” o “viva” para caracterizar este pensamiento y filosofía, oponiéndolos así a formas “muertas”: “pensar es una apertura

⁴ FR 13.

⁵ Nunca habremos leído demasiado la página sobre “las tres transformaciones del espíritu” del Zarathustra y las indicaciones acerca de lo que puede –y ¿debe?- hacer el niño más allá del león...

⁶ FR 14.

viva más allá del hombre, un encuentro entre hombre y mundo, entre el que piensa y lo que le sale al encuentro en el espacio iluminado de su pensamiento, una confrontación entre la vida humana, por una parte, y los signos preguntas y prodigios con que esta vida pensante se encuentra en el espacio del mundo”⁷.

Nuestros pudores posmodernos encomillarían las palabras que usa Welte, sin rubores: “pensamiento es pensar una cosa a la luz de la verdad y del ser que se revelan” o “el pensamiento ha de corresponder a esta llamada de la verdad y del ser”⁸. Quizá prefiriendo la expresión de Dussel “pretensión de verdad”⁹, pero haciéndonos cargo del común decir de la gente cuando pide “la verdad de la milanese” o de nuestras históricas reivindicaciones en los “juicios de la verdad”, en los que se impugna cierto diletantismo relativista, que no responde a algunas urgencias de la vida –y de la muerte–

2. 4. Distinguir y ofrecer elaboraciones conceptuales

Pero lo peculiar de la filosofía al lado de otros saberes, que compartirían todo lo dicho hasta ahora, es que buscará descubrir lo “esencial” de lo que se trate y vinculaciones esenciales.

Supera la mera constatación fáctica distinguiendo “el ser auténtico” de los hechos¹⁰ y lo esencial de lo accidental. La pregunta común inflexiona hacia el “en esencia” o “en definitiva” que la caracteriza.

Comprensión cumplida en elaboraciones conceptuales que se ofrecen a la intersubjetividad y critican las figuras de mundo y sus semánticas fácticas a partir de esta “esencialidad” descubierta. Agregaría un tercer servicio: el de la propia comprensión del pensador que recién entiende lo que piensa cuando lo expresa para que otros lo escuchen...

⁷ FR 15.

⁸ FR 15.

⁹ E. Dussel en su ponencia presentada en el XV Congreso Interamericano de Filosofía realizado en Lima, Perú, el viernes 16 de enero de 2004. Publicado en el capítulo “Deconstrucción del concepto de ‘Tolerancia’ (De la Intolerancia a la Solidaridad)”, en *Materiales para una política de la liberación transmoderna*, Bernal-Buenos Aires, UNQ-Herramienta, 2005 (en prensa)

¹⁰ FR 17-20.

Pensar que no es “objetivo” como objetividad medible, ni “subjetivo” como mero capricho, sino que siempre e inevitablemente es “apertura”, fenomenológicamente, “experiencia”. Pero tampoco en sus conclusiones hay forzosidad: “no estamos obligados a ver” lo que la filosofía muestra¹¹.

2.5. “Inacabilidad” de la filosofía

Las condiciones anteriores y sus pretensiones de apertura al mundo o totalidad y de fundamentación desde lo “esencial” hacen de la filosofía una empresa inacabable¹².

Esta característica, unida a la “continuidad” a la que hiciéramos referencia, hace que la filosofía sea, a la vez, según me parece, **inevitable e imposible**.

3. Nuestras liberaciones y compromisos

Creo que si su objeto fuera siempre y en todo lugar pensar lo que pasa y lo que nos pasa, hoy las ideas filosóficas se han independizado de los filósofos, en gran medida, y se desarrollan saludable y vigorosamente en otras disciplinas: la antropología, con su profundización acerca de la diversidad; la psicología, con sus estudios acerca de la subjetividad; las ciencias sociales en general, con sus discusiones en torno a lo colectivo; la ciencia política en especial con su pensar en torno al poder y sus argucias, etc.

Nos interpela el discurso de los derechos humanos como un espacio donde se juega el sentido profundo de lo que pasa y lo que nos pasa en términos de justicia, vida, felicidad, rectitud, individuo y colectividades, historia y permanencia, diferencia y unidad, interculturales y universalidades, procesos y estado, etc.

Podríamos concretar algunas liberaciones y responsabilidades propias y urgentes.

3. 1. Liberaciones

Hoy y aquí deberíamos liberarnos de algunos estilos y prácticas, mirando a las filosofías allende la filosofía.

¹¹ FR 20.

¹² FR 21.

3.1.1. Liberarnos de la reducción comentarista

Congresos y aulas “venden” a diario como filosofía lo que no es sino un “saber acerca” de ella pero que evita el pensar por sí mismo. Expositores agudos e inteligentes del pensar ajeno cumplimos una eminente misión de difundir este pensamiento inabarcable. Como en la parábola del final de *Fahrenheit 451*, cada uno recita un texto, el que sabe, un autor, el que frecuenta y lo ofrece a los demás.

La seguridad que nos ofrecen los textos –los “sagrados” porque consagrados y los interesantes, como hice en este trabajo con los de Welte- debe ser abandonada, en algún momento de nuestras exposiciones y clases para ofrecer un pensar auténtico, garantía de que la filosofía, aún, “palpita”.

3.1.2. Liberarnos de la obligación etimologista

La filosofía hoy olvida dos verdades rotundas: que las palabras dicen lo que dicen en el lenguaje y no lo que deberían decir según los eruditos¹³ y que la traducción es un fenómeno que no deberíamos considerar secundario, según Ricoeur¹⁴.

Aceptar que las palabras dicen lo que dicen y no torcerlas exclusivamente hacia su origen, por interesante y curioso que a veces resulte, significa aceptar la tesis de que el lenguaje vive y recoge, pero vive e innova y su decir debe liberarse de la necesidad de arqueología excluyente.

Aceptar que la traducción es una práctica tan universal como es universal la falta de un lenguaje común significa liberarse del corsé de la “lengua original”: que pueda leerse, entenderse y pensarse a partir de traducciones tan bien o, al menos, casi tan bien como quienes leen “en la lengua original”. La explosión por la que hoy nos enteramos

¹³ Permítaseme una anécdota. Esta convicción la logré en un seminario, hace siglos, en el que Mandrioni leía un texto de un quejoso autor que hablaba de la reducción a mera cifra del “viernes”: porque ya nadie recordaba a Venus y sus liturgias. Esta oposición logró indignarme y percibí la trampa de la disyuntiva: “o etimología erudita o mera cifra”. Defendía entonces que podíamos olvidar y para siempre que “viernes” hablaba de Venus y, sin embargo, tener sentidos profundos ¡y liturgias propias! ligadas a la vida profunda de los días y sus ritmos de trabajo y de fiesta...

¹⁴ P. Ricoeur: *Lo universal y lo histórico*. Publicación fragmentaria de la conferencia dada en el colegio Universitario Francés de Moscú el 1º de abril de 1996, en *Magazine littéraire*, nº 390, París, septiembre de 2000.

de que hindúes, nigerianos y tailandeses piensan y escriben, nos obliga a liberarnos de la doble carga o de conocer *todas* las lenguas antes de poder leer, o de conocer las lenguas imperiales (inglés, francés o alemán) para poder escribir.

3.1.3. Liberarnos de la pretensión de pureza

En el campo de la filosofía opera el calificativo de “estricto/a” y su descalificación está permanentemente amenazada de “esto no es filosofía” porque no se ajusta al parámetro requerido, tanto más poderoso cuanto menos elucidado y discutido.

La filosofía “pura”, la textualidad idiomática original y la limitación al texto ya dicho, se defiende de las acusaciones de vacuidad y dogmatismo o de críptica que la hieren. La filosofía debería, creo, renunciar de entrada y definitivamente a ser pura e intocable¹⁵.

3.2. Compromisos

Los compromisos responden a las liberaciones, pero las amplían.

3.2.1. Compromiso reflexivo y crítico

Renuncia al mero repetir y explicar lo ya pensado: en un mundo de lenguajes enfáticos y de contraseñas intelectuales, que vigilan la pertenencia, tenemos que animarnos a la morosidad de la pregunta ¿sí? ¿es así? ¿será? ¿cómo lo veo?... y a sus audacias.

El/la filósofo/a tendría que ser quien no puede pasar sin más las palabras y las tesis que abren puertas sino quien “para la pelota” en el partido discursivo para animarse a pensar por sí mismo.

Y con la crítica, es decir, con la sospecha. Con la iconoclastia: no hay dioses que no puedan derrumbarse si honestamente no los vemos como tales. Incluso, con la crítica a la propia crítica. El compromiso filosófico es quizá el único capaz de distinguir entre lo que ve y la lucha que se dirime. Sin confundir causa con tesis, fiel a la causa pero criticando la tesis¹⁶. Compromiso que si es constante y de estilo comunicador resulta revolucionario.

¹⁵ Adrede dejo resonar con las viejas connotaciones químicas de la pureza las actuales movilizaciones en la moral de la sexualidad.

¹⁶ Hay un ejemplo precioso de lo que quiero decir y es lo que se produce en la lucha de las Abuelas de Plaza de Mayo para recuperar sus nietos. En esa lucha es clave el análisis del ADN, pero esta

3.2.2. Compromiso con el lenguaje común

Asegurarnos: “si esto es cierto, de alguna manera la gente lo dice”. Y, preguntarnos “¿cómo dice esto la gente, cómo lo nombra, lo expresa, lo asegura?”. Haciéndonos cargo de la caducidad de los sentidos etimológicos precisos y la rotunda fuerza del lenguaje¹⁷.

La traducción como intento y como práctica, “resuelve”, según Ricoeur, a su modo la dialéctica entre lo universal y lo histórico con figuras de diversidad y acogida: querer decir “lo mismo de otra manera” y “hospitalidad lingüística” por la que acogemos y nos animamos a habitar casas ajenas.

3.2.3. Compromiso con la mezcla

En tiempos de verdaderas explosiones de trabajos, estudios, tesis, investigaciones y ensayos que han vuelto definitivamente inabarcable a nuestra cultura escrita contemporánea la vocación filosófica nos obliga a mezclarnos. A compartir foros y tesis cada vez menos puros y cada vez más confundidos con pensadores de todos los estilos, de las ciencias sociales, del periodismo, de la literatura. De la cinematografía o de la libre reflexión vienen páginas con las que podemos y debemos pensar. La reducción filosófica –la reducción a lo filosófico-, si podríamos llamarla así, será siempre una instancia del producto final pero no del ejercicio, fruto otorgado a los que osaron mezclarse con todos los que piensan y sus comunidades.

insistencia no significa ni debe significar que defendamos la tesis de la prioridad absoluta de la paternidad y maternidad biológica sobre otras formas de relaciones parentales. Lo que convierte en firme a la biología en este caso es la realidad del robo y del robo violento y asesino. Lo mismo sucede con la lucha que algunos militantes de los derechos humanos llevan adelante para afirmar a madres pobres en su maternidad y en su posibilidad de cumplirse y de cumplir como madres, en medio de una oferta de renuncia a sus hijos para que sean criados “mejor”. También aquí de lo que se trata es de un robo, no de la biología como tal. Pero estas “finuras” conceptuales quizá puedan ser aportadas por la filosofía, gracias a su capacidad reflexiva y a su marca de libertad.

¹⁷ Un ejemplo paradigmático es el de la palabra “prudencia”. Entendimos que no significa cautela y que la *frónesis* y la *prudentia* significan otras y profundas cosas... hasta la puerta del aula. Ya en el pasillo nuestro pedido de prudencia equivalía nuevamente a cautela y así son las cosas con nuestro diario decir. La verdadera pregunta es: ¿cómo se nombra **hoy** la *frónesis*? Así acuñé para mis clases la fórmula “sabiduría concreta” que luego encontré en Ricoeur como “sabiduría práctica”.

3.2.4. Compromiso con la verdad, la justicia y la pasión

Pretensión de verdad, advertencia de justicia y liberación de la pasión.

La filosofía podría ofrecer el servicio de dar testimonio de su dolor por la dificultad de la verdad, inflexionando hacia la pregunta por la justicia y lo bueno y volviendo a dejar espacio al deseo: ayudando a descubrir aquellos impulsos profundos –distintos de las ganas de tener cosas- que indican el lugar donde merece entregarse la vida. El deseo que para Ricoeur como deseo de felicidad, de solidaridad y de justicia inicia y funda la eticidad¹⁸.

Mezclada, confusa, insistente, la filosofía tendría el papel de poner de veras a discusión el modelo de sociedad por el que valga la pena perder –está claro que vale la pena ganar- y por el que estamos dispuestos a envejecer –ante su única alternativa, que es morir-¹⁹...

3.2.5. Compromiso con su tiempo y con los otros

Pensar lo que pasa y lo que nos pasa tiene que ver con estar verdaderamente atent@s a los “signos de los tiempos” a lo que “de veras” pasa superando fijaciones icónicas en las que se encuadran buena parte de las reflexiones presentes. No en sentido solipsista sino haciéndonos cargo con toda decisión del plural de la primera persona. Al fin y al cabo, la mezcla y la pasión tienen que ver con los otros. Con cada uno de los rostros y sus historias, con la incómoda realidad de que están allí, solicitando y, pese a nuestros pre-juicios, pensando desde sí, decidiendo, queriendo cosas y vidas.

Éste es el compromiso fundamental, porque da arraigo a todos los otros y porque “verifica” la honestidad de todos los otros. Una filosofía nunca más tranquila respecto de su pensar porque se ha decidido por una ética de la escucha. El compromiso toma aquí el noble nombre de **fidelidad**.

3.2.6. Compromiso con los derechos humanos

Los derechos humanos hoy son el espacio más impresionante de modificación cultural y de deudas teóricas y prácticas.

Sistema novedoso de nombres –como los llama Rita Segato²⁰, una antropóloga muy

filosófica- que corre y debilita otros discursos imperantes en la modernidad y que desde ese lugar mencionado de diferenciación entre lucha y tesis estamos llamados a pensar filosóficamente.

En primer lugar y con toda evidencia, corre el discurso de la beneficencia. En segundo lugar corre el discurso de la meritocracia, discurso pernicioso que hizo del mérito, de los ranking y los logros el punto central de inflexión respecto del ser, del tener y del valer de hombres y mujeres de todas las edades y de todas las condiciones. Los derechos humanos afirman certezas respecto del deber ser, el deber valer y el deber tener que no se condicionan ni por las dádivas ni por la conducta y resultados de l@s involucrad@s.

En tercer lugar, el discurso de los derechos humanos produce una novedad en la autodefinición identitaria. Advertible en la diferencia entre la vieja noción de “estado de derecho” y los actuales “derechos humanos”: plurales, conflictivos, históricos nos dicen algo respecto de lo que somos y de cómo somos. La explosión de estudios de derechos humanos, en los distintos niveles escolares y en multiplicidad de formas de acceso popular y comunitario no solamente capacita para los eventuales reclamos, nos define y posiciona de una nueva manera.

4. Concluyendo

La filosofía parece haber roto muros y contenciones para impregnar el pensamiento y el discurso de muchas disciplinas y autores que muestran el vigor y la vitalidad del interés por pensar lo que pasa y lo que nos pasa. Pero también parece haber sido horadada y atravesada por otras maneras de ver y de analizar que la modifican profundamente. Lo que llamamos “interdisciplinaridad” la encuentra, al fin de la evolución de estos años, distante de la distinción y aislación epistemológica modernas.

Hoy la filosofía puede aportar capacidad reflexiva e iconoclasta para pensar con libertad lo que fuere: en medio de y comprometida con las luchas, pero renunciando a confusiones cómodas y afrontando la incomodidad de lo que aparece como cierto. Pero renunciando a escolasticismos y aristocraticismos diversos y forjando alianzas con los discursos de la diversidad y multiplicidad –de las ciencias sociales y de las humanidades- y con los discursos de la urgencia, de los derechos humanos.

PENSAMIENTO SITUADO Y RELACIONES INTERNACIONALES

Ana Mirka Seitz

Conicet-USal, Bs. As.

Este trabajo se propone **valorizar las preguntas filosóficas básicas respondidas de manera situada** frente a la necesidad de dar respuestas disciplinarias para la toma de decisiones y se elabora con el criterio de “pensamiento situado”¹ aportado por la filosofía latinoamericana. Así, el “lugar”, como geografía y humanamente hablando, es la Argentina, el MERCOSUR, la Cuenca del Plata y América Latina, puestos frente al desafío del cambio climático. El “lugar”, disciplinariamente hablando, tiene como eje a las Relaciones Internacionales como disciplina científica que se nutre también de otras aportaciones.

Partimos de una idea de especificidad disciplinaria y no de autonomía y necesitamos de preguntas fundadas en nuestra naturaleza humana que surgen de una idea transdisciplinaria y situada en el hecho de conocer. Seleccionamos la problemática ecológica regional como área de aplicación.

En cuanto al **Paradigma Global en evolución**, si buscamos un punto de inflexión que nos permita ubicar el comienzo de los debates globales sobre la cuestión que nos ocupa podemos ver que “fue tras la secuencia “Gran Depresión/Segunda Guerra Mundial/reconstrucción económica/guerra fría” cuando la polémica sobre los límites del crecimiento surgió con toda su fuerza y se difundió a múltiples niveles, sobre todo en los países desarrollados. En combinación con los estudios de prospectiva que ya a mediados de la década de 1960 empezaron a cobrar un importante impulso”². En este contexto es donde surge la cuestión ambiental como cuestión global en el debate público.

¹ Nos referimos a la propuesta detallada en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Clacso-Unesco, Bs. As. 2002; Walter Mignolo, *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento*, Duke Univ. Ed. del Signo, Bs. As., 2002; Pedro Luis Sotolongo Codina y Carlos Jesús Delgado Díaz, *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas Ciencias Sociales de nuevo tipo*, Capítulo V, Ed. Clacso, Buenos Aires, 2006.

² Ramón Tamañes, *La polémica sobre los límites al crecimiento*, Ed. Alianza, Madrid, 1974., p. 31.

Desde la cuestión de los “límites del crecimiento”, entre otros muchos, Robert Heilbroner³ planteaba que la ecuación que vincula cantidad de población, dotación de recursos naturales y modo de producción vigente tendría resultados inaceptables sobre el comienzo del tercer milenio a menos que se disminuyera la polarización social. Paul Ehrlich⁴ puso particular énfasis en “la necesidad de limitar la población, que es exigible desde hace ya tiempo en los países menos desarrollados, es asimismo un imperativo en las naciones industriales y concretamente en los Estados Unidos”⁵.

Desde el cruce instituciones privadas académicas y estados se pueden mencionar la Reunión de Estocolmo de 1972, el informe del MIT, del Club de Roma y el Informe Brandt⁶. En el contexto de este proceso emerge la teoría sobre GAIA de James Lovelock⁷. Esta teoría es la que concibe la unidad intrínseca entre las partes que componen el sistema GAIA y la que instala lo ambiental como un factor con unidad y dinámica propias en términos de autorregulación.

Paralelamente, sobre mediados de los años 70, se comienza a desarrollar la parte más importante del “*mainstream*” de la **Teoría de las Relaciones Internacionales** como disciplina científica. Se concentra en lo estratégico y político ignorando absolutamente que desde este ámbito pudiera estarse debatiendo algo central para la estructura de poder del sistema internacional. Respecto a los recursos naturales y al medioambiente hay solo aportaciones marginales⁸ ya que es ubicado como variable dependiente de los problemas del desarrollo económico o la seguridad nacional. Lo más cercano es lo referido a la “ecopolítica” que plantea la necesidad de regulaciones comunes sobre los bienes comunes basadas en valores compartidos como el conservacionismo, el control de la producción y la equidad⁹.

Recientemente, nuestro ya conocido James Lovelock¹⁰ nos manifiesta alarmado que el sistema ya está en un nivel de sobrecalentamiento a través del “círculo vicioso de

³ Tamanes, ob. cit., p. 77.

⁴ Paul Ehrlich, Paul, *The population bomb*, Ed. Ballantine, New York, 1968.

⁵ Tamanes, ob.cit., p. 122.

⁶ Tamanes, ob.cit.

⁷ James Lovelock, *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la tierra*, Ed. Hermann Blume, Madrid, 1983.

⁸ Es el caso de Harold and Margaret Sprout, *Towards a Politics of the Planet Earth*, 1971.

⁹ Graham Evans - Jeffrey Newnham, “Ecology / Ecopolitics” en *Dictionary of International Relations*, Ed. Penguin, London, 1998, p. 140.

¹⁰ Lovelock, ob. cit.

respuesta positiva” del calor. Este nivel de gravedad le hace ser crítico no solo con el “*laissez faire*” ambiental sino también con las políticas que conocemos como de “desarrollo sostenible”. Esto hará inevitables los desastres territoriales y humanos en las costas del mundo ya que “un cambio climático irreversible puede estar tan próximo que no es prudente confiar en que los acuerdos internacionales salven a nuestra civilización del calentamiento global”. Ve a los actores internacionales relevantes en cuanto a emisiones (EEUU, China e India) como impedidos de tomar medidas útiles al punto de que ve al Reino Unido como en 1939, solo frente a Hitler. Así manifiesta que deben “tomar decisiones basadas en nuestro interés nacional” y propone un dramático plan para afrontar los desastres e inundaciones que se avecinan¹¹.

Cataclismos en puerta. Guerras en puerta. Pronósticos que van del cambio gradual a la destrucción masiva. Problemas todos referidos al poder y a la supervivencia en el ámbito internacional¹². ¿Qué perspectiva adoptar? ¿Cómo discernir? Según se ha desarrollado en trabajos anteriores¹³, las percepciones forman la parte central de **la ecuación para el cálculo del margen de maniobra en la toma de decisiones internacionales**. Dicho cálculo surge de considerar los datos estructurales, la coyuntura u oportunidad y las percepciones vigentes en esas circunstancias. Resulta claro que una percepción equivocada puede hacernos perder la poca oportunidad que tuviéramos en el tema de que se trate. Por eso la respuesta que nos demos es extremadamente importante.

Siendo esto así, en primer término debemos vincular tanto la cuestión de la población como la de la producción y distribución del ingreso con la cuestión ecológica. Nos ubicamos en una concepción integral de los recursos naturales y del ecosistema. En segundo término, como conocimiento “situado”, estimamos necesario comprender el significado, el valor y el sentido de la cuestión ecológica y debemos hacerlo tanto desde los valores universales cuanto desde la experiencia encarnada en Argentina, MERCOSUR y América Latina como lugar. Luego debemos de poner todo en perspectiva temporal, desde la memoria histórica hasta la consideración de las proyecciones futuras.

¹¹ Lovelock, ob. cit., p. 33.

¹² Ver editorial diario *Clarín*, 28-04-07 y el informe del Intergovernmental Panel on Climate Change, WMO/UNEP.

¹³ Ana Mirka Seitz, *¿Realismo Penitencial o Margen de Maniobra?*, Ed. GEL, Bs. As., 1993.

En medio de ello está el núcleo duro ambiental que, de no ser resuelto adecuadamente dentro del MERCOSUR, contribuirá a la falta de vigencia de la democracia, total o parcialmente. Tener democracia formal no equivale a tener construida calidad democrática. Hace 30 años la puja ambiental entre Brasil y la Argentina contribuyó a destruir el medioambiente y a instalar golpes de estado e hipótesis de guerra. En el historial ecológico-político de la región (que aún tiene el tema de la consulta previa en el uso de los ríos compartidos sin solucionar) tenemos antecedentes variados que van desde la extraordinaria experiencia cooperativa del Tratado Antártico pasando por la autodestructiva puja por las represas del Alto Paraná e incluyendo la crisis de fines de los 80' en la que desde el sistema internacional hubo presiones para declarar como "bien común de la humanidad" tanto a la Antártica cuanto a la Amazonia. El proceso MERCOSUR reencausó y neutralizó toda esta conflictividad sin darle una eficiente solución definitiva.

En este sentido hoy **la tragedia de Gualeguaychú-Fray Bentos** está reinstalando lo peor de esta situación simplemente por insuficiencia institucional de control, planificación y participación. Esto se da en el contexto de un abandono y falta de claridad de las autoridades dentro de un vínculo que tiene fundamentos históricos y sociales ejemplares como es el vínculo argentino-uruguayo. El problema es que ya hay daño acumulado y además se nos han introducido dos actores corporativos extra-regionales. Esto último ha adquirido particular gravedad fáctica ya que sendos pronunciamientos públicos de la empresa Botnia se han hecho en circunstancias de estar en medio de dos momentos culminantes en la negociación bilateral. A nivel de Presidentes, el encuentro en la estancia Anchorena en Uruguay en el 2006 y en paralelo al reciente encuentro de Madrid a nivel de Cancilleres. Este nuevo actor corporativo debe ser conceptualizado y se debe introducir un tipo de respuesta institucional adecuada a este nuevo tipo de vulnerabilidad.

El Río Uruguay es un río no apto para las papeleras por su baja capacidad de depuración de altas magnitudes de contaminación y toda la Cuenca del Plata tiene este potencial de crisis. La bandera correcta es una bandera ambiental integral dentro de la cual este sea un caso. Cualquier recurrencia a eufemismos jurídicos, a la indiferencia o a la violencia seguiría construyendo nuevos capítulos de esta tragedia-error imperdonable.

El Paradigma Global desde los 90' tiene en crisis el esquema institucional internacional que surge de la dilemática entre representación política, paz y guerra en el

siglo XX. En los comienzos de esa década transformadora la cuestión ambiental es debatida en la Conferencia de Río del 92 en la que lo que no se logra es vincular representación política igualitaria y ayuda económica internacional. Posteriormente, las Naciones Unidas, expresión global de la representación política y la ciudadanía, no logran organizar su propia reforma ni cumplir las propias Metas del Milenio.

La globalización que así observamos se vuelve selectiva, dinamiza y privilegia las esferas de poder en las que predominan los países de mayor desarrollo del sistema. Frente a esto tenemos a América Latina que es “la región del mundo con la peor distribución del ingreso y la mayor concentración de la riqueza”¹⁴. En medio de esto y frente a esto estamos nosotros como ciudadanos, haciendo esta evaluación respecto del impacto, el sentido y las políticas necesarias para afrontar el desafío ecológico regional y global.

El sistema de conocimiento procesa las innovaciones de la época¹⁵ y la biotecnología agrícola, animal y humana son una novedad extraordinaria, una promesa maravillosa y, eventualmente, también una amenaza. Paralelamente a esto los bosques nativos son reemplazados por enormes plantaciones de árboles que rompen el equilibrio ecológico en función de la expansión del sector papelerero en la región.

Todo esto **lo percibimos** desde el mundo de nuestros valores y desde los cruces varios entre nuestros entrenamientos disciplinarios, nuestras opciones políticas y la red de intereses que se cruzan con todo esto. La calidad de estas percepciones se vuelve crucial en términos del **cálculo del margen de maniobra** toda vez que se ha generado una crisis política, económica y social de gravísimas consecuencias y con un gran impacto tanto en la idea de ciudadanía cuanto en la idea de integración.

En cuanto al conocimiento desde lo disciplinario, el respeto de ciertos valores básicos ha generado planteamientos variados que mantienen zonas grises más o menos pronunciadas. En las **Relaciones Internacionales** uno de los casos recientes más interesantes es el de Richard Falk que desde la teoría incluye (*rara avis!*) a los países subdesarrollados en el razonamiento sobre la globalización y el poder¹⁶ y señala que, a

¹⁴ Aldo Ferrer, De Cristóbal Colón a Internet: América Latina y la globalización, Ed. FCE, Bs. As., 1999., p. 84.

¹⁵ Ezequiel Tamborini, *Biotecnología: la otra guerra*, Ed. FCE, 2003; y Paula Sibilia, *El hombre postorgánico*, Ed. FCE, Bs. As., 2006, p. 183.

¹⁶ Richard Falk, *La Globalización Depredadora*, Siglo XXI, Madrid 2002.

la globalización “depredadora” desde arriba se le opone la globalización “desde abajo” generada en los países menos poderosos y las redes que los apoyan. Entusiasmado por este promisorio proceso plantea sobre el final la necesidad de un pacto global que incluya una capacidad de ingerencia policial en todas las naciones “para lograr un nuevo equilibrio entre fines y medios en las relaciones trilaterales entre el Estado, el pueblo y el capital.”¹⁷ El desarrollo, sin embargo, es precario porque aquí no hay datos mencionados, no hay actores identificados ni mecanismos, ni objetivos, ni controles institucionales de la administración y de la legitimidad de dicho pacto.

En otro planteo, David Held, desde la **Ciencia Política y las Relaciones Internacionales**, intenta explorar el vínculo entre política, democracia y economía, en lo interno y lo internacional. Establece que “el propósito subyacente de la intervención política democrática es, por lo tanto, no el deseo de controlar o dirigir todas las cosas, sino la voluntad de asegurar las condiciones necesarias para que la promoción de los proyectos individuales o colectivos no corra el riesgo de ser interferida por poderes coercitivos, sean económicos, políticos o sociales”¹⁸. Encuentra un límite en la naturaleza misma de la realidad económica empresaria y de la estructura misma de las empresas que en sí no son estructuras deliberativas ni democráticas aunque vivan en las democracias. Este perfil de preguntas y/o de acuerdos suena deseable pero, sin claridad.

Yendo más allá de estas disciplinas sabemos que, desde los años 60’, hay un reclamo desde estos criterios que se ha ido globalizando y tiene a la ecología como eje y es un problema global y regional cruzado con las actividades sociales y económicas.

En este contexto surge la teoría de GAIA¹⁹ que, surgida en los 70’, evolucionó hasta sintetizarse hoy en un diagnóstico que adquiere particular gravedad porque “hoy sabemos que la tierra, en efecto, se autorregula, pero debido al tiempo que llevó recopilar los datos necesarios para demostrarlo, hemos descubierto demasiado tarde que esa regulación está fallando y que el sistema de la tierra avanza rápidamente hacia un estado crítico que pondrá en peligro la vida que alberga.”²⁰

¹⁷ Falk, ob. cit., p. 3.

¹⁸ David Held, *La Democracia y el orden global*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, p. 298.

¹⁹ Lovelock, ob. cit.

²⁰ Lovelock, ob. cit., p. 23.

En paralelo a estas constataciones críticas desde las ciencias “duras” tenemos planteos desde **la economía** como el de Joseph Stiglitz²¹ que plantea que “reformular la globalización es cosa de la política”²². Pese a este prometedor planteamiento, cuando llega a la cuestión ambiental (a la que da una importancia central en su planteamiento) intenta hacer un planteo alternativo a Kyoto que sea más eficiente por el que se debería “imponer a todos los países del mundo una tasa común sobre las emisiones o, de forma alternativa, imponer un gravamen al petróleo, el carbón y el gas que refleje las emisiones que estos combustibles generan”²³. La ventaja que le atribuye a la propuesta es que es una solución de mercado que nos permite salir del complicado y vulnerable voluntarismo del manejo individual de las emisiones y que genera un instrumento, los impuestos, que puede generar los recursos que necesitan las nuevas políticas que exigirá la crisis ambiental. El problema es que los tiempos de Lovelock y los de Stiglitz no coinciden ni se escuchan mutuamente.

En cuanto a **la ecología planteada situadamente**, se diferencia entre “ecología superficial” y “ecología profunda”. La primera se refiere a “las preocupaciones de la ciudadanía ante la percepción del deterioro de las condiciones inmediatas de vida y satisfacción debido a la sobreexplotación del medioambiente... A diferencia de ello, la ecología profunda se distingue como reflexión que coloca a la naturaleza y no al hombre en el centro; rechaza la separación entre el hombre y la sociedad de una parte y la Naturaleza de la otra”²⁴. La ecología profunda resulta así “un movimiento comprometido con ciertos principios holistas”²⁵. Vemos así que, desde el intento de una comprensión de lo ambiental de un modo situado, surge la necesidad de una mirada desde la complejidad de sus elementos constitutivos como la que intentamos efectuar en este caso.

Los enfoques o no alcanzan o se contradicen entre sí. La actitud de discernimiento que resulta necesaria es simple y a la vez compleja. Implica la necesidad de **reinstalar la variable población y ciudadanía situadamente**. Esto nos permitirá tender puentes comprensivos y explicativos desde las zonas grises transdisciplinarias (frecuentemente contradictorias desde lo situado) que encontramos en los planteos disciplinarios considerados. Para hacer esto posible nos en la idea de naturaleza humana que

²¹ Joseph Stiglitz, *Cómo hacer que funcione la globalización*, Ed. Taurus, Bs. As., 2006.

²² Stiglitz, ob. cit., p. 339.

²³ Stiglitz, ob. cit., p. 235.

²⁴ Sotolongo Codina y Delgado Díaz, ob.cit., p. 169.

²⁵ Sotolongo Codina y Delgado Díaz, ob.cit., p. 170.

fundamenta todo conocimiento de las ciencias sociales, económicas, antropológicas e históricas. Ese es el lugar común que resulta eficiente para comprender los límites de las propuestas teóricas y que posibilita una visión alternativa.

En cuanto a **fijar un orden de prioridades situadamente** a los efectos de obtener una mayor calidad de conocimiento, **primero** ubicamos la necesidad de reforzar la ciudadanía ampliando las instancias de participación y control y **segundo** la necesidad de transparentar los intereses y las acciones de los actores corporativos tanto a nivel nacional como regional con un sistema de información y control eficiente que incluya tanto al nivel nacional como provincial.

Respecto de **los nuevos sujetos**, nuestro lugar de conocimiento como latinoamericanos del MERCOSUR es razonar **1º. diferenciando proyectos propios y ajenos, privados, mixtos o públicos y 2º. creando instancias de poder y control** que implementen y transparenten esta diferenciación. Esto es particularmente urgente en función de la insuficiencia institucional que ya padecemos en virtud de nuestra “situación populista”²⁶ que moldea nuestra política y percepción de lo interno, lo regional y lo internacional.

Todos estos planteamientos son posibles solo desde la transdisciplinariedad y el pensamiento situado que nos habilitan para un nuevo tipo de preguntas en la tarea intelectual.

Bibliografía

- CIC, “Programa Marco para la Gestión Sostenible de los Recursos Hídricos de la Cuenca del Plata en Relación con los efectos de la variabilidad y el cambio climático”, 2005. Ver 37 y 57.
- Ehrlich, Paul y Anne, *La Explosión demográfica*, Barcelona, Ed. Salvat, 2003.
- Ehrlich, Paul, *The population bomb*, New York, Ed. Ballantine, 1968.
- Evans, Graham y Newnham, Jeffrey, “Ecology /Ecopolitics” en *Dictionary of International Relations*, London, Ed Penguin, 1998.

²⁶ Definida como “aquella en la que las soluciones institucionales (democráticas o autocráticas) establecidas quedan en estado de insuficiencia respecto de sí mismas y fuerzas (al reclamo por y a la toma efectiva de) medidas que ponen dicha institucionalidad al límite para satisfacer las demandas tanto sectoriales como sociales crónicamente insatisfechas”, cf. Seitz, trabajos citados.

- Falk, Richard, *La Globalización Depredadora*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Ferrer, Aldo, *De Cristóbal Colón a Internet: América Latina y la globalización*, Bs. As. Ed. FCE, 1999.
- Held, David, *La Democracia y el orden global*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997.
- IPADE.es, “Guía Básica sobre Cambio Climático y cooperación para el desarrollo”, 2007.
- IPCC, “Climate Change 2007: The Physical Science Basis – Summary for Policymakers” – February, 2007.
- IPCC, “Climate Change 2007: The Physical Science Basis – Summary for Policymakers” – February, 2007.
- Lovelock, James, *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la tierra*, Madrid Ed. Hermann Blume, 1983.
- Lovelock, James, *La venganza de la tierra*, Bs. As., Ed. Planeta, 2007.
- Myers, Norman, *Gaia. El Atlas de la Gestión del Planeta*, Madrid, Ed. Tursen/Hermann Blume, 1994.
- *National Geographic* en español “Amazonia. Nos estamos quedando sin selvas”, enero, 2007.
- ONU, *Declaración sobre el Medio Humano: proclamaciones y Principios*, 1972.
- Paradiso, José, “Reflexiones sobre el estado del mundo: Desorden o transición?” en Herrera, Juan Carlos (comp.), *Argentina 2010. Pensando en el Bicentenario*, Bs. As., Ed. Corregidor, 2007.
- Rees, Martin, “*Nuestra hora Final ¿Será el siglo XXI el último de la humanidad?*”, Barcelona Ed. Crítica, 2004.
- Seitz, Ana Mirka, *El MERCOSUR Político, Fundamentos Federales e Internacionales*”, Bs. As. Ed. J.P. Viscardo, 2003.
- Seitz, Ana Mirka, “MERCOSUR, RRII y situaciones populistas”, Ponencia Jornadas de CPUSAL 2006.
- Sibilia, Paula, *El hombre postorgánico*, Bs. As., Ed. FCE, 2006.
- Stiglitz, Joseph, *Cómo hacer que funcione la globalización*, Bs. As. Ed. Taurus, 2006.
- Sotolongo Codina, P.L. y Delgado Díaz, C.J., “La revolución del saber y la complejidad social”, Bs. As. Ed. Clacso, 2006.
- Tamañes, Ramón, *La polémica sobre los límites al crecimiento*, Madrid, Ed. Alianza, 1974.
- Tamborini, Ezequiel, *Bioteología: la otra guerra*, Bs. As. Ed. FCE, 2003.
- Ziegler, Jean, *Los nuevos amos del mundo*, Barcelona, Ed. Destino, 2003.

**DEL TERRORISMO—
UNA LECTURA PACIENTE ENTRE LOS ESCOMBROS DEL MUNDO**

Juan Manuel Spinelli

Buenos Aires

“La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua” (G. W. F. Hegel *Fenomenología del espíritu*)

I. Las ideas que expondré no son mías —y, no obstante, no me son ajenas; aun más, en cierto modo, para nada metafórico, me pertenecen. Supondré que las he leído hace un tiempo —formuladas, en otro país y en otra lengua, por alguien que ya no habita en el reino de los vivos. Supondré que esa persona era mi amigo —un amigo entrañable que me ha encomendado la difícil y a menudo ingrata tarea de representarlo *in absentia*, de hacer de su muerte no una instancia de desaparición y olvido sino un pasaje de lo real a lo simbólico. Él, el pensador del desafío simbólico a la uniformidad imperialista de Occidente, vuelto ya un símbolo de resistencia, más que como un “filósofo de la vida” en la vida ineludible de su filosofar. Hablo —va a hablar a través de mí, espero— de un filósofo francés que en gran medida ha sido argentino, que amaba de nuestro país, ante todo y fundamentalmente, esa Patagonia desafiante que se yergue en las afueras de la civilización o que constituye su límite mismo. No voy a hablar, entiéndase, de un “extranjero”, sino de alguien que, Extranjero, habitante del desierto de las apariencias, nos ayuda a pensar, como tantos Otros, esta actualidad en que lo Mismo y lo Otro —en términos geopolíticos: lo Nacional y lo Internacional— constituyen acaso la cuestión filosófica por excelencia. El fenómeno del terrorismo nos abre, de esta manera, una pequeña puerta a la provocativa trama de su pensamiento. El fantasma de Jean Baudrillard ha de rondar, unos minutos, entre nosotros...

II. El terrorismo es el evento absoluto, el acontecimiento que desgarrar la monotonía hegemónica de esa pseudo-internalización en que ha consistido hasta aquí la

globalización en tanto que “mundialización del mundo”. En efecto, la vampírica década de los noventa, cuya empresa de **desertificación** universal parecía que habría de establecer las bases inmovibles –y en cierto modo trans-históricas- del neoliberalismo, se caracterizó básicamente por la ausencia de eventos **propriadamente dichos**. Nada podía atravesar la malla de las imágenes, nada podía desarticular esa lógica del intercambio generalizado que se hallaba –que aún se halla, aunque ya minada- a la base del pensamiento único.

Hasta el 11 de Septiembre de 2001. Día en que **algo ocurrió**. Día en que, efectivamente, se desató –tras esa III Guerra Mundial que fue la Guerra Fría- la IV Guerra Mundial –sólo que no se trata de esa *war on terrorism* respecto de la que los mass-media tratan de concienciarnos y que, por un lado, se inscribe en la burda ideología del enfrentamiento del Bien contra el Mal, y, por otro, procura llevar el conflicto a la esfera de lo real –es decir, en términos de una “guerra convencional”. Más bien, la “inmoralidad” del terrorismo se ha manifestado como respuesta a la “inmoralidad” de un sistema que, más que haber sido agredido “desde el exterior”, hasta parecería haberse atacado a sí mismo “desde el interior”, exactamente como si se suicidara. Y la guerra –que nada tiene ver con esa otra guerra desesperada que tuvo a las “armas ocultas” como excusa- **está en otra parte**.

Es una **guerra simbólica**, una guerra que se libra **en el interior de las conciencias**. Y eso es *lo que verdaderamente aterra*.

Para poder interpretar este *evento* se requiere, por lo pronto, de paciencia –acaso de una paciencia muy próxima a aquella que, según Nietzsche, era menester en el ejercicio de la filología. Y de la adopción de un punto de vista que nos permita “atravesar” la maleza del discurso moral y las categorías ideológicas occidentales. Lo que no significa, en modo alguno –por muy obvia que resulte esta aclaración-, pronunciarse “a favor de la muerte” o “a favor del sufrimiento” y, menos aun, “en contra de la civilización”. Sí tal vez, en todo caso, que –aunque de un modo muy diferente del que concibiera Marx, vale decir, un modo no-dialéctico- **el desarrollo del sistema capitalista ha sido al mismo tiempo el desarrollo del germen de su destrucción**. Buscar una causa “concreta”, sitiar al culpable de turno, territorializar el peligro, realizar ejecuciones ejemplares –nada de eso puede dar resultado.

Porque el terrorismo –este “nuevo terrorismo”, que rehuye la inscripción en lo real y que pertenece al orden de lo simbólico- se ha propagado viralmente en todos y en

cada uno de nosotros. Hay una suerte de “complicidad profunda” que opera “por debajo” del discurso moral –una complicidad que pertenece a la esfera del sueño y de la imaginación, a la esperanza ineludible del fin de la hegemonía. Todos nos hemos vuelto “terroristas potenciales”, sujetos exteriormente adaptados a las reglas de juego de Occidente pero interiormente susceptibles de *explotar* y generar insospechados efectos subversivos. **Todos lo hemos deseado, todos lo hemos querido.** Y el decir “todos” es decir “no sólo aquellos que hasta hace muy poco constituían el sujeto revolucionario por excelencia”. La “complicidad” a la que aquí se hace referencia, por consiguiente, posee una **transversalidad** inusual –y es en función de la misma que el terrorismo se torna decididamente imposible de localizar o circunscribir. Se la podría describir, probablemente, mediante una paradoja, **la de una alergia universal a lo universal.**

Lo importante es que esta IV Guerra Mundial que se está librando –la única propiamente mundial, la única que se lleva a cabo en torno de la mundialización y en la que, en todos los sentidos posibles, el destino del mundo se encuentra en juego– dista mucho de reducirse a un choque de “culturas” o de “civilizaciones”. EE. UU. y el Islam pueden, a lo sumo, ser considerados como los epicentros circunstanciales del conflicto. Pues lo que, en definitiva, tiene lugar, es un **antagonismo fundamental** que, irreductible a toda dialéctica, puede concebirse, desde cierto punto de vista, como una suerte de **suicidio** del propio sistema.

Suicidio porque, en definitiva, las “condiciones objetivas” de su derrumbe han sido puestas por el sistema mismo. Es a través de las condiciones que le han permitido asegurar el acrecentamiento de su poder, que se ha tornado asombrosamente vulnerable. Tanto más vulnerable en la medida en que procura dejar de serlo, es decir, en la medida en que se esfuerza por excluir aquello que el terror introduce una y otra vez a través de las brechas que ha logrado abrir en el muro defensivo de las imágenes: **la muerte.**

Esta consideración va más allá de las miles de víctimas que han perecido o que han sufrido, de una u otra manera, el atentado del 11/9. No es “esa” muerte la que preocupa a aquellos que negocian a diario con ella, a aquellos que siempre encuentran el modo de cuantificarla, de conjurarla mediante un pase abstracto de magia, de espectacularizarla y reducirla a la lógica aséptica de la diversión hollywoodense. Lo que aterra, lo que hace a la esencia misma de este terror que se disemina casi subliminalmente hasta alcanzar el fundamento mismo de la sociedad global en que vivimos, es el carácter netamente simbólico de esta (voluntad de) muerte que no hay forma de neutralizar ya que escapa por completo a la lógica sobre la que el sistema ha sido construido.

Llamamos “terrorismo”, entonces, no a la caprichosa pulsión an-árquica y negativamente destructora de un grupo étnico, de una minoría religiosa, de un movimiento político. Puede, en cierto modo, confundirse con ello y hasta “disfrazarse” de ello, pero este “nuevo terrorismo” que nos ocupa se rehúsa a ser atrapado por categorías político-ideológicas o incluso “culturales”. Se trata más bien de lo Otro que acecha, que nunca ha dejado por cierto de acechar, en el seno de lo Mismo; se trata de ese trágico destino que hace que el proceso de edificación de lo Mismo –al que actualmente le damos el nombre de “globalización”- haya simultáneamente cultivado el germen de lo Otro; se trata, en suma, de una suerte de auto-reverse del poder occidental.

Por supuesto, tiene que haber **otros** –otros perfectamente determinados o determinables- a los que hacer responsables en su carácter de avatares del Mal. Cuántas veces nos habrá parecido que la retórica de Bush, con sus extravíos místicos y sus alardes de una justicia infinita, era insoportablemente anacrónica. Y sin embargo, lo que transluce es el desesperado intento por reterritorializar el conflicto sobre un terreno “familiar”: el terreno de la moral -de una moral que, supuestamente, constituye la esencia misma del progreso, y que, a pesar de Auschwitz y de Hiroshima, no ha dejado de proporcionar en ningún momento la razón de ser de la carrera tecnológico-armamentista. El “progreso”, por definición –al menos eso se cree-, sólo podría ser el “progreso del Bien”, e incluso cuando signifique el progreso de la capacidad de destrucción, siempre se lo resignificará como un aumento de las condiciones de seguridad y de control, como una necesaria inversión en la **defensa** de la democracia. No obstante, si hubo un “progreso” que se fue llevando a cabo de guerra en guerra –fin del colonialismo, derrota del nazismo, derrumbe del comunismo- y que dio la impresión de instaurar un sistema planetario absoluto y sin oposición, el Mal, en vez de ser extirpado, se tornó “invisible” y se propagó viralmente, se diseminó de manera incontrolable y, llegado cierto punto, **se manifestó como la reversión inesperada del poder hegemónico.**

La gravedad de la situación es que **el terrorismo se ha instalado en lo más profundo de la cultura que se propone erradicarlo.** Y ya Chomsky ha puesto de manifiesto que el terror es, al fin y la cabo, la mismísima “política exterior” de EE. UU. Pero lo que aquí nos interesa, no obstante, es hacer hincapié en el aspecto ontológico de la cuestión. El terrorismo, en este sentido que se sustrae a una reducción a la negatividad de la acción destructiva, es la reacción del terror contra el terror. Se instala así, en lo más profundo del proceso de globalización, es decir, por debajo de su publicitada apariencia, un conflicto que no podrá ser cancelado a través de una síntesis ya que carece de la simetría propia de la contradicción dialéctica. Sólo podrá ser profundizado. El mundo resiste a la mundialización y quiere su radicalización.

Por eso, la **guerra contra el terrorismo** no tiene enemigos y necesita inventarlos por aquí y por allá. Con algo de razón, en el fondo. Pero para triunfar en esta guerra, **el poder hegemónico tendría que volverse sobre sí mismo y auto-cancelarse**. Pues ha sido el feroz cálculo de su acrecentamiento, el racionalmente desmesurado incremento de su **voluntad de poder**, lo que ha generado una situación desesperante que no sólo es sufrida por “pobres” y “excluidos” –que ciertamente la sufren, y mucho- sino incluso por individuos, clases y grupos que “no encajan” en absoluto en moldes de tipo revolucionario. (De hecho, los kamikazes no se han inmolado en pos de la sociedad sin clases y la abolición de la propiedad privada, sino en el nombre de Alá y con miras a la conquista de un lugar en el paraíso).

¿Qué es, en suma, este “nuevo terrorismo”? Una suerte de **retorno de lo reprimido** –el resurgimiento de la **muerte**, de aquello que, aun saturando los *mass-media*, trata de ser una y otra vez “dismulado” por la información y excluido del paraíso de la realidad-imagen. La muerte **irrumpe** atravesando las imágenes –o, incluso, reconfiriéndoles su estatus de **imágenes** en tanto que tales. Y es por eso que su poder excede en mucho el de la “muerte real” –siempre susceptible de ser reducida a número o a imagen, siempre pasible de ser “informada”. La “muerte sacrificial” adquiere una dimensión simbólica que hace de ella el evento por excelencia. Como si se tratara de un **don** macabro: los suicidas (se) dan la muerte.

Y este **dar la muerte** plantea la lucha a otro nivel –a nivel de un desafío que elude el enfrentamiento “real” de las fuerzas. La “violencia real” de la potencia hegemónica se ve doblegada por la “violencia simbólica” de una **dación** inesperada, que muy probablemente sea capaz de generar un caos mucho más aterrador que el de la catástrofe producida “en realidad”. El derrumbe de las Torres Gemelas lo simboliza en la plenitud de sus alcances. Las cosas han ocurrido **como si** las mismas se hubiesen desplomado **por sí mismas** más que por una articulación real de causas y efectos. **Como si** no hubiesen resistido el impacto –a nivel simbólico.

Tal es, en suma, la inspiración secreta del “nuevo terrorismo”: que la ofrenda suicida desencadene –más allá de la destrucción “real” que genere- el desmoronamiento espiritual de Occidente y, en última instancia, su auto-supresión. Inspiración que, probablemente, haya operado “por detrás” de los motivos conscientes de los que la encarnan de una u otra manera. Inspiración que, en definitiva –y de ahí la posibilidad del surgimiento de una **culpa** intolerable que desemboque en el suicidio- se halla más arraigada en la voluntad expansionista de Occidente que en la pasión fanática de Oriente. Inspiración

que, en suma, posee su **principio** en la acción avasalladora del proyecto de la Modernidad y no en la reacción desmesurada del fundamentalismo irracional.

III. Por una cruel paradoja, este “volverse contra sí” de la Modernidad se torna patente en el hecho de que quienes aspiran a destruirla han asimilado la cultura moderna y se han tornado indiferenciables de aquellos que la afirman. Los terroristas ya no responden a ese estándar del enemigo como un otro claramente reconocible como tal –a partir de ciertos rasgos “reales” inconfundibles- y, consiguientemente, neutralizable. El enemigo se ha instalado y se ha adaptado de manera tal que dispone de todos aquellos medios que, se supone, deberían erradicarlo o combatirlo –dispone, en pocas palabras, de los instrumentos racionales mismos que en principio habrían de dar testimonio del progreso del Bien y al mismo tiempo potenciarlo. Se ha llegado a un punto en el que el obrar del Mal, viralmente diseminado, se ha inscripto de manera acaso definitiva en el proceso mismo de expansión –o globalización- del Bien.

Pero no se trata tan sólo de la utilización de las armas del sistema, así como tampoco se trata tan sólo del valor simbólico del dar(se) la muerte. Lo que caracteriza al evento más bien es su singular articulación de la esfera de lo real con la esfera de lo simbólico. El “hecho” adquiere un aura simbólica y al mismo tiempo el “símbolo” cobra una realidad inesperada. Aunque siempre, en uno y otro caso, nos encontramos con la muerte. Con una voluntad de muerte que se manifiesta como la contracara ineliminable de la voluntad de vida, con un Mal tanto más terrorífico cuanto más universal es el Bien que aspira a erradicarlo, con una globalización que redescubre en Tánatos ese principio oscuro que ninguna “política de las Luces” ha de extirpar jamás sin acabar con el mundo mismo.

Lo que ha hecho Occidente es alimentar el terror en la medida en que ha procurado establecer las bases de una paz –o de una comunicación, o de una democracia, o de un sistema de intercambio- de carácter universal. Así es que muy lejos estamos aquí de pretender ensayar una defensa del terrorismo o una legitimación del objeto. Sólo nos hacemos cargo de nuestro rol de espectadores –rol al que, en cierto modo, hemos sido condenados- y creemos entrever, entre imagen e imagen de la catástrofe, el centelleo sombrío de un evento que nos recuerda –de repente y sin previo aviso-, dejándola translucirse en el límite mismo entre lo tolerable y lo insoportable, la esencia trágica del mundo. Y lo que vemos es que ese Terror que hoy se propaga por Occidente ha nacido de la propia voluntad de Occidente por acabar con el Mal en todas sus formas. Y que, de acuerdo con la más estremecedora de las paradojas, mientras la “afirmación de la vida”, en tanto que proyecto de “exclusión de la muerte”, no hacía más que potenciarla

secretamente y de manera inimaginable; la “afirmación de la muerte”, en tanto que “desafío simbólico” a la hiperrealidad, podría conducirnos –en la medida en que fuésemos capaces de leer ese símbolo- a una “afirmación de la vida”.

Pues la cuestión del terrorismo nos afecta no por la mera circunstancia de que eventualmente –como ya lo hemos sufrido en carne propia- un atentado X se produjese en nuestro territorio. “Lo nacional” y “lo internacional” ven en este punto sumamente desdibujado su límite. Si el terrorismo, hoy, no tiene barreras, si el virus del Terror se ha expandido vertiginosamente por todas las conciencias, ello constituye el resultado fatal de una globalización que no ha aparecido de la nada sino que se halla presente desde el vamos en la naturaleza misma del sistema capitalista. No es a través del perfeccionamiento de la maquinaria global, del entretejido cada vez más firme y apretado de una Mismidad agobiante, de la exhibición apabullante de un poder universal, como hallaremos la respuesta al macabro intríngulis del Terror.

Sólo una despotenciación del poder hegemónico, sólo la desarticulación del pensamiento único, sólo la generación / afirmación de singularidades inapresables por una malla universal e irreductibles a una identidad absoluta, puede introducir un cambio efectivo. Sólo la renuncia a toda voluntad hegemónica –tenga donde tenga su epicentro, en Washington o en Bagdad- puede poner fin a la locura. Sólo la aceptación del Otro como Otro –lo que, de manera simbólica, significa la aceptación de la muerte y el abismo, literal y metafóricamente- puede hacer caer el telón de esta indeseable obra de espanto.

DERECHOS HUMANOS: DEMOCRACIA Y CONTRADEMOCRACIA

Marta Isaura Trotta Lagos

Centro de Estudios Medievales- Bs. As.

1. Introducción

En uno de los últimos textos Hannah Arendt analiza la premisa individual entre los derechos privados y los derechos públicos ubicando las obligaciones dentro del derecho público. A fin de defender su posición la autora retoma su interés entre lo público y lo privado tal como fuera expresado en *The Human Condition* (1958) y en *Public Right and Private Interests*, publicación póstuma, en donde considera al derecho de asociación, clave fundamental del ejercicio del derecho público que confiere a todos los ciudadanos la legítima participación y respeto de la voluntad de la mayoría democrática.

Para Arendt el derecho de asociación ligado con los intereses que tenemos con todos los conciudadanos -establecido en el artículo 22 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (Naciones Unidas) adoptado en 1966- le permite destacar la importancia de las asociaciones voluntarias. Privilegia esta situación entre los derechos humanos de primera generación, entendiéndose por “primera generación” aquellos derechos que son vistos como inherentes al individuo y considerados como naturales al preceder todo contrato social¹.

La asociación voluntaria presupone la condición humana de pluralidad y de la diversidad. Por ello, la visión arendtiana del genocidio, en referencia al exterminio de estas características, tipifica este delito entre los crímenes de *lesa humanidad*.

Para Arendt el aislamiento que destruye la vida pública y la desolación que impide la vida privada caracteriza a los movimientos totalitarios como nuevas formas de gobierno. Aclara que este hecho no debe confundirse con la soledad que genera la vida contemplativa acorde con la expresión socrática ‘el diálogo silencioso consigo mismo’, frase que trata en su libro *The Life of the Mind* como presupuesto para el desarrollo de

¹ Celso Lafer, *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 144-147.

una verdadera *vita activa*. Recuerda que la pluralidad y la diversidad es la peculiaridad por excelencia del derecho público que se plantea igualmente en la perspectiva *ex parte populi*² del derecho a la intimidad.

2. El derecho a la intimidad y el derecho a la información

El derecho a la intimidad es considerado como parte integrante de los derechos de la persona³. La intromisión de la técnica en la esfera privada pone en duda el reconocimiento de que este derecho constituya, *prima facie*, una protección objetiva de la moral humana.

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 contempla el derecho a la intimidad en su artículo 12⁴. Está igualmente previsto en el artículo 17 del Pacto sobre Derechos Civiles y Políticos (Naciones Unidas) y en la Convención Americana de Derechos del Hombre adoptado en 1969 y en el artículo 8º de la Convención Europea sobre los Derechos del Hombre adoptado en 1950⁵.

El derecho a la intimidad es considerado un derecho autónomo de la persona y puede ser visto como contradictorio o como complementario con el derecho a la información y con el periodismo de investigación, este último considerado como un ingrediente importante de la libertad de prensa⁶. El derecho a la intimidad que choca con frecuencia con el derecho a la información tiene por objeto la integridad moral del ser humano, *locus quo* de la libertad democrática, destinada a permitir una participación adecuada, autónoma e igualitaria de los individuos en la esfera pública⁷. El derecho a la información también está ligado a la libertad de opinión y de expresión.

² “de los que están sometidos al poder” [...] se preocupan de la libertad. Cf. C. Lafer, op. cit., pp. 144-145.

³ C. Lafer, ob. cit., p. 269.

⁴ Art. 12: “Nadie sufrirá intromisiones arbitrarias en su vida privada, en su familia, en su domicilio o en su correspondencia, ni ataques a su honor o a su reputación. Contra tales intromisiones o ataques toda persona tiene derecho a la protección de la ley”

⁵ Cabe recordar que el Sistema Internacional está integrado por dos órganos fundamentales de la OEA: 1. la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y, 2. la Corte Interamericana de Derechos Humanos. La Comisión y la Corte han documentado su jurisprudencia, aunque ésta no ha sido sistematizada en su totalidad. Al respecto, véase *La Corte Interamericana de Derechos Humanos, 1980-1997, Repertorio de Jurisprudencia*, Washington Collage of Law. American University, Washington, 1991, Tomo 1.

⁶ Cf. C. Lafer, op. cit., p. 271.

⁷ Cf. C. Lafer, op. cit., pp. 271-272.

2. 1. Lo público y lo privado

Lo público y lo privado constituye una de las grandes dicotomías del Derecho⁸. Los conceptos de derecho público y derecho privado son categorías *a priori* del pensamiento jurídico ya que siempre cabe indagar, respecto a cualquier precepto jurídico, a qué dominio pertenece.

En la perspectiva histórica proveniente del derecho romano, la distinción entre lo público y lo privado tiene por objeto afirmar la supremacía de lo público en cuanto a aquello que es de utilidad común abierto al conocimiento de todos, en contraposición a lo privado que está restringido a pocas personas y que en casos extremos se configura como **secreto**⁹.

Lo público está íntimamente ligado al ejercicio de la democracia. En el mundo moderno la representación política democrática que trae a la memoria la *polis ateniense* y el *ágora*, sólo puede encontrar su lugar en la esfera de lo público puesto que la visibilidad y la publicidad de los poderes son ingredientes básicamente importantes que pone en movimiento el mecanismo de control, *ex parte populi*¹⁰ de la conducta de los gobernantes.

2. 2. La concepción de lo público

Al examinar la esfera de lo público en *The Human Condition*, Hanna Arendt comienza reconociendo que el término público designa dos fenómenos que se relacionan mutuamente: 1. aquello que llega al público y puede ser visto y oído por todos; 2. el mundo común a todos, que no se reduce a la tierra, ni a la naturaleza de Dios, sino que es un artefacto humano, constituido por cosas creadas que se insertan entre la naturaleza y los hombres. Considera que el mundo público debe tener cierta permanencia y

⁸ Cf. C. Lafer, op. cit., p. 273.

⁹ Norberto Bobbio, *Estado, gobierno, sociedad: para una teoría general da política*, trad. De Marco Aurelio Nogueira, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1987, pp.13-15, 27-31

¹⁰ Al respecto, véase especialmente en “La Ruptura: ocaso y reconstrucción”, C. Lafer, op. cit. pp. 144 a 146, en donde especifica la distinción entre *ex parte populi*: la de los que están sometidos al poder, se preocupan de las libertades y de los derechos naturales- y *ex parte principis*: la de los que tienen el poder y buscan conservarlo. Se orienta por la gobernabilidad de un conjunto de hombres y cosas en un territorio determinado.

durabilidad a fin de trascender la consiguiente existencia individual de los hombres. Ese algo inmortal del mundo humano, que nada tiene que ver con la eternidad, significa la posibilidad de duración en el tiempo de trabajos hechos y palabras que resultan de la *vita activa*. Bajo esta concepción, el hábitat humano en el que entramos cuando nacemos y que dejamos al morir, estaría formado por objetos que son colectivos y por lo tanto públicos. Así pues, un mundo común sólo puede sobrevivir al fluir del ir y venir de las generaciones en la medida en que aparezca en público. Sólo a través de la publicidad de la esfera pública, la política puede tener continuidad en el tiempo.

Para esta realización Arendt procura establecer las razones ontológicas que llevan a una identificación entre lo público como lo común y lo público como lo visible en el ámbito de la vida activa. Ese esfuerzo de identificación tiene sus raíces hermenéuticas en el análisis de la dominación totalitaria. En un Estado totalitario el verdadero poder comienza con la ocultación y el secreto. Desde el punto de vista de la aceptación de lo público en su dimensión de visibilidad o invisibilidad, la gestión totalitaria lleva a sus últimas consecuencias el *Panóptico* de Bentham, tal como lo analiza Foucault. Se trata de una inmensa máquina de dominación que es tanto más capaz de mandar cuanto más escondido esté. De ahí la desolación alienante del totalitarismo¹¹.

3. Democracia – contrademocracia¹²

Las cuestiones precedentemente enunciadas nos introducen en el campo contemporáneo de las relaciones sociales en donde la temática de lo público y de lo privado adquiere nuevamente un papel significativo. Si bien la antigüedad clásica dotaba al *polités* del valor de la visibilidad en la esfera de los asuntos políticos, la creación de los Estados Nacionales le otorgó a este individuo la categoría de “ciudadano” a través de sus normas Constitucionales. Puede decirse que la novedad kantiana del “ciudadano

¹¹ Cf. C. Lafer, op. cit., p. 276.

¹² Pierre Roanvallon nació en 1949. Es catedrático de Historia Moderna y Contemporánea en el College de France desde 2001 y Director de estudios en la École de Hautes Études en Sciences Sociales de Paris desde 1988. El profesor Rosanvallon en el CEPC el 28 de septiembre de 2006, recoge en lo esencial las líneas generales de su último libro recientemente aparecido en Francia: *La contre-démocratie. Le politiquer à l'âge de la défiance*, Seul, Paris, 2006. Al respecto puede verse el artículo publicado por este autor titulado “Democracia y Desconfianza”, en *Revista de Estudios Políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2006, N. 134, pp. 219-237.

cosmopolita” se introdujo en la jerga jurídica a fin de designar una libertad moral a efectos de conciliar el aspecto positivo del ordenamiento normativo.

Ahora bien, en las últimas décadas, para entender al ciudadano contemporáneo que parece tener en democracia la doble cara de Jano de la mitología griega, se debe considerar el fenómeno de la desconfianza como dos esferas diferentes en la historia de las instituciones políticas¹³. La cuestión estructural que presenta la desconfianza en la democracia ofrece una introducción al mundo de las contrademocracias.

El análisis en cuestión surge ante la necesidad que tienen los ciudadanos de reestructurar su realidad sociopolítica y resemantizar conceptos que hoy abarcan otros significados. De acuerdo con esto, el concepto “democracia” se traduce como un término en decadencia. La desconfianza en las instituciones, tanto Nacionales como Internacionales, marca el punto de quiebre en donde la crisis y el malestar se instalan en el mundo a causa del individualismo, el repliegue sobre la esfera privada, el declive de la voluntad política y el establecimiento de una cultura moral en decadencia¹⁴.

Este quiebre permite vislumbrar el advenimiento de una nueva elite cada vez más distante y disociada de la ciudadanía, que da lugar a un fenómeno que podemos caracterizar como el “declive de lo político”¹⁵, producto del espíritu de relajamiento y de apatía por parte de los gobernados y espíritu de renuncia por parte de los gobernantes. El distanciamiento a un modelo original –democrático- de igualdad y autonomía, acentúa una ideología que en nuestros días, guarda similitud con el pronóstico que Hannah Arendt venía planteando en los años sesenta y que se dio en llamarse la “decadencia de lo político”.

Pierre Rosanvallon, catedrático de la Universidad de la Sorbona de París, propone que el descontento que acompaña a la ruptura con los mundos de la heteronomía y el despotismo, las democracias representativas trata de disimular a través del mecanismo electoral la tensión entre legitimidad y confianza. Esta disociación entre la legitimidad y la confianza terminan constituyendo un problema que globaliza un proyecto democrático inacabado e incompleto, que articula un fenómeno político que ha dado en llamar: “ideología de la indiferencia”¹⁶.

¹³ Cf. Pierre Rosanvallon, op. cit., p. 219.

¹⁴ Cf. P. Roanvallon, op. cit., pp. 220-221

¹⁵ Cf. P. Roanvallon, op. cit., p. 221.

¹⁶ Cf. P. Roanvallon, op.cit. p.221.

El autor distingue tres modalidades principales que caracterizan a la desconfianza democrática: 1. los poderes de vigilancia; 2. las formas de soberanía negativa; 3. la democracia del juicio. Estos tres poderes indirectos de la democracia o contrapoderes, constituyen lo que da en llamar una “contrademocracia”. Pero, cito: “esta democracia no debe ser entendida como opuesta a la democracia, sino que constituye, más bien la forma democrática de los poderes indirectos diseminados a lo largo y ancho del cuerpo social”¹⁷.

A fin de analizar los factores que explican el advenimiento de este universo de sospecha y desconfianza, Pierre Rosanvallon identifica el desencanto y la posible desafección como resultado de las tensiones producidas en los campos científicos, económicos y sociológicos. La desconfianza democrática al catalogar el factor científico señala el abandono tecnológico de los años sesenta y una suerte de tecnologías y capacidades orientadas más a los desastres y catástrofes ante el advenimiento de una sociedad de riesgo. El segundo factor, macroeconómico, pone en duda la estabilidad de un mundo en donde las instituciones fiables ya no ofrecen proyecciones confiables a futuro inmediato. En tercer lugar, el factor sociológico marca la desconfianza recíproca entre un mundo en donde nadie se conoce, y la comunicación crece a pasos agigantados y que sólo puede conducirnos al silencio más grotesco, mientras la tecnología se levanta agorera orientada a cuestiones relacionadas más con el riesgo que con el progreso¹⁸.

Por lo cual, el impacto democrático como proyecto inacabado, culmina enmascarando la visibilidad y la legalidad, dejando de lado el derecho de los pueblos a la autodeterminación, el derecho de preservar la identidad cultural, étnica, religiosa, lingüística, las migraciones, el resguardo del medio ambiente, y otros asuntos de marcada trascendencia Internacional, arrasando a su paso con todo lo que encuentra.

En opinión del autor, en las sociedades democráticas, la voluntad popular pierde su cualidad de cumplimiento rechazando a través de la abstención las políticas propuestas. Este nuevo indicador que hoy en día se repite a escala mundial señala las nuevas **mutaciones de la democracia** y consecuentemente deja al descubierto el espíritu de desconfianza ciudadana ante la ineficacia de los Organismos tanto Nacionales como Internacionales, en donde la desconfianza se instala con mayor fuerza ante la erosión de las organizaciones destinadas a la protección de los Derechos Fundamentales¹⁹.

¹⁷ Cf. P. Roanvallon, op. cit., p. 225.

¹⁸ Cf. P. Roanvallon, op.cit., p. 225.

¹⁹ Cf. P. Roanvallon, op. cit., pp. 232-233

Volviendo a las tres dimensiones de la contrademocracia –poder de vigilancia; soberanía negativa; democracia del juicio-, el poder de vigilancia que se manifiesta a través del sufragio universal se desestabiliza ante la amenaza de un contrapoder que amenaza la vida. Es dable recordar que en la Revolución Francesa se originó el ideal de un gobierno de voluntad general de vigilancia. Así, la vigilancia del pueblo centinela activo fue considerada como el gran remedio ante las entropías representativas. Si bien el término vigilancia fue desterrado del vocabulario político, su forma objetiva persiste en la actualidad como formas de “inspección” y de “control” que contribuye a legitimar la acción electoral y a ampliar la intervención de la sociedad, tanto a nivel nacional como Internacional.

La multiplicación de los poderes de sanción y veto deja plasmada la voluntad de una soberanía popular que se manifiesta cada vez más, como un poder de rechazo ya sea en la elección electoral como en las reacciones permanentes ante decisiones de los gobernantes. La abstención también expresa una modalidad de sanción. Por ello el fenómeno de la abstención a de ser conceptualizado en un análisis más amplio de las mutaciones de las formas de la actividad democrática. Así, las mutaciones actuales de las democracias deben ser consideradas desde la perspectiva de la actividad electoral que se ha visto gravemente erosionada.

La esencia del estudio de las diferentes figuras de la contrademocracia consiste en explorar la creciente distancia entre la sociedad civil y las instituciones. Estas formas, diseminadas en el cuerpo social, trae consecuentemente el enmascaramiento de la visibilidad y legibilidad. Sabemos que no hay política si no puede ser representada en un mundo común, público y las formas de democracia indirecta presentan una problemática compleja, puesto que conducen a la fragmentación civil de los pueblos.

Conclusión

Si bien uno de los puntos significativos del pensamiento arendtiano reside en que lo público y lo privado es el espacio común a través del cual el individuo expresa su decisión libre y comunicativa, el espacio público sigue siendo el lugar por excelencia de la visibilidad y de la legitimidad de las acciones humanas. Arendt destaca el derecho de asociación como medio de resistencia a la opresión y le otorga al derecho de intimidad la importancia de la conciencia de lo público como lo común y visible, a fin de limitar el efecto deletéreo de la mentira a través de la tutela del derecho de información²⁰.

²⁰ Cf. C. Lafer, op. cit, pp. 345-346.

Desde una perspectiva más contemporánea observamos que entre Hannah Arendt y Pierre Rosanvallon se dan puntos de contacto, si bien no de continuidad aparente. Al abordar el tema de las democracias, los poderes indirectos que deslegitiman el ejercicio de la esfera política, el proceso de despolitización acarrea el riesgo de la reaparición de formas autoritarias. De ser así, pondríamos en riesgo la estabilidad y continuidad de los Derechos Fundamentales que como autoridad legítimamente constituida vuelve a estar en tela de juicio. La erosión proveniente de la desconfianza, el aumento de manifestaciones públicas y el incremento de movilizaciones cada vez más activas destaca la visibilidad de un “pueblo centinela” que podría acabar desestabilizando y enmascarando una democracia civil fragmentada.

Bibliografía

- Arendt, Hanna, *Entre el pasado y el futuro. Ocho lecciones sobre la reflexión política* (*Between Past and Future*, 1954), trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996.
- Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, (*The Human Condition*, 1958), trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993.
- Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, (*The Life of the Mind*, 1971), trad. De Carmen Corral y Fina Birulés, Bs. As., Paidós, 2002.
- Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno, sociedad: para una teoría general de la política*, trad. De Marco Aurelio Nogueira, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- Callon, Michael, Pierre Lascoumes, Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain Essai sur la démocratie technique*, Paris, Le Seuil, 2001.
- Lafer, Celso, *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, (*A reconstrução dos direitos humanos. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, 1991) México, F.C.E., 1994.
- Renotti Carbonell, *La Corte Interamericana de Derechos Humanos –estructura, financiamiento y jurisprudencia-*. Perú, Ed. IDEOSA, 2004.
- Roanvallon, Pierre, Democracia y Desconfianza, en *Revista de Estudios Políticos*, Centro de Estudios constitucionales, Madrid, 2006, N. 134.

Filosofía y Migraciones

Coordinadora
Alcira Bonilla

**CIUDADANÍA, RAZA Y RELIGIÓN.
CATEGORÍAS QUE INFLUENCIARON LA POLÍTICA MIGRATORIA
HACIA LOS MIGRANTES PROVOCADOS
POR LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL**

Cristina Leonor Bakún

Buenos Aires

leonorbakun@gmail.com

Los argumentos utilizados en las prácticas concretas de la política inmigratoria argentina, los procesos que condujeron a su concreción y sus consecuencias pueden encontrarse ya en las primeras décadas del siglo, pero reaparecen con una nueva voz prestada por las teorías raciales que están en auge en esa época. La lectura de las prácticas concretas implementadas por los funcionarios argentinos en los países involucrados en el conflicto conocido como Segunda Guerra Mundial permite ver que, a partir del concepto de raza, se vinculan razones que en la mayoría de los casos fundamentan negativas de amparo diplomático y justifican la discriminación racial. Las decisiones articuladas por el concepto de raza apoyado en un cientificismo de tipo biologizante develan una actitud racista agazapada tras un marco general de políticas restrictivas dentro de la política discriminatoria implementada en Europa en esas décadas con respecto a diversos grupos¹, y en las que destaca como ejemplarizador lo ocurrido en el caso de las personas que profesaban la religión judía.

Al decidir tales cuestiones, se decidía la supervivencia o no, de quienes solicitaban amparo en las legaciones argentinas², hecho no ignorado por los funcionarios involucrados en estos casos, lo que es demostrado por el grado de conocimiento acerca de la situación que se desprende de sus informes³. Algunos funcionarios enviaban recomendaciones al Ministerio de Relaciones Exteriores que negaban el suelo

¹ Opositores políticos, homosexuales, gitanos, discapacitados y judíos.

² Dos claros ejemplos de esta cuestión pueden verse en: AMREC, DP, Italia, Exp. N° 16, 1938, Dictamen del 29/11/38. AMREC, DP, Bulgaria, Exp. N° 2, 1941, Dictamen del Asesor Letrado del Ministerio de RR.EE. Buenos Aires, 31/08/43.

³ Feierstein Daniel y Galante Miguel, "La Cancillería argentina ante la Shoá. Representaciones y prácticas en torno al amparo diplomático, *Índice 21, Revista de Ciencias Sociales, Racismo y Derechos humanos. Acerca de la inclusión y la exclusión*. Buenos Aires, DAIA, CES, Año 35, N. 21, 2001. En este artículo los autores documentan este hecho.

argentino o solicitaban que la ley de inmigración se basase en “las leyes de la raza”⁴ lo que se sostenía en el falso presupuesto de la existencia de una raza judía. La Dra. Verena Stolke dice al respecto: “los judíos alemanes eran indistintos de la población alemana; para distinguirlos y estereotiparlos se le obligó a ponerse la estrella de David amarilla en el brazo... ¿Por qué ponerles una marca? Porque eran indistintos en sus hábitos y costumbres sociales; por su fenotipo no había manera de distinguirlos. La persecución y el exterminio de los judíos por los nazis fue una forma radical de relativismo cultural-racial.”⁵

De este modo y en un contexto legitimador de racismo se produjo una hábil prestidigitación argumentativa que colocó el acento en la religión y eludió la responsabilidad y obligación del Estado de prestar protección diplomática a sus ciudadanos. En lugar de ampararlos se desentendió de ellos y los dejó inermes ante el peligro.

Situación nacional e internacional

El nazismo ascendió al poder en Alemania, en 1933. A medida que se fue afianzando y expandiendo, realizó acciones de hostigamiento contra opositores políticos, homosexuales, gitanos, discapacitados y judíos. A la violencia física, y con miras a eliminar esta población de la vida pública de Alemania, en 1935 se sumó la sanción de las “Leyes de Nüremberg”⁶ y otras leyes de carácter discriminatorio.

En 1938 comenzó la deportación de los judíos hacia ghettos y campos de concentración. En 1941 se inició el exterminio y en 1942 se iniciaron las ejecuciones masivas como parte de la “solución final”⁷.

⁴ AMREC, DP, Alemania, Exp. 19, 1941.

⁵ Catedrática de antropología social en la Universidad Autónoma de Barcelona. Doctora por la Universidad de Oxford. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, N^o 35, Mayo-Junio 2004.

⁶ Ley de Ciudadanía del Reich y Ley para la Defensa de la Sangre y el Honor Alemanes.

⁷ Plan de exterminio que incluía ejecuciones masivas y en serie de todos los judíos prisioneros en los Campos de Concentración. Se basó en el gaseado de grupos con un gas letal, Ziklon B, en cámaras diseñadas al efecto. Luego de rescatar el material utilizable (dientes de oro, grasa, piel) los restos de cadáveres eran incinerados. Cuando no tenían gas procedían a arrojar vivos los prisioneros a las llamas. Relato de F. Müller, en *Trois ans dans une chambre à gaz d'Auschwitz* (Pygmalion/ Gérard Watelet, 1980). Filip Müller fue un caso muy raro de supervivencia de un miembro del *Sonderkommando* (prisioneros que se encargaban de las ejecuciones y que luego de un tiempo eran gaseados, a modo de ‘debut’ en su trabajo, por el grupo que debía reemplazarlo).

Frente al conflicto europeo, Argentina se pronunció neutral y buscó mantener buenas relaciones diplomáticas con las partes involucradas. El 26 de enero de 1944 la Argentina rompió con el Eje. Entre febrero y marzo de 1945 Argentina suscribió el Acta de Chapultepec, Esto implicaba declarar la guerra a Alemania y Japón. A los pocos meses finalizó la Segunda Guerra Mundial con la victoria aliada y la derrota del Eje.

En 1933 se solicitó a la Dirección de Migraciones de la República Argentina un permiso de entrada para refugiados judíos de Alemania que fue rechazado porque el concepto de “refugiado” no estaba contemplado en absoluto por la legislación inmigratoria argentina. Argentina recibió una gran cantidad de solicitudes de amparo diplomático, pero fueron muy pocas las que tuvieron un curso exitoso.

Al finalizar el conflicto bélico, hubo diferentes grupos de migrantes entre los que podemos establecer el de sobrevivientes de las prácticas genocidas, el de personas vinculadas políticamente al Eje y otros grupos que deseaban migrar a causa del hambre, la desocupación, la división del área de influencia entre los países aliados que se produjo en la Europa de posguerra, entre otras razones. Argentina fue uno de los países elegidos por los migrantes, pero la respuesta dada por el Estado argentino no fue la misma para los diferentes grupos de personas y es posible establecer criterios étnicos, políticos, discriminatorios y limitantes entrecruzados y superpuestos en los distintos dictámenes⁸.

Argumentos

El Embajador Carlos Brebbia fue delegado en los Congresos de Inmigración y tuvo diversos destinos. En un informe de 1942, se propone hacer una “contribución al estudio de la cuestión judía en Europa”⁹. En él decía que el destino de los judíos era “abrir las puertas a los países de escasa población o perecer”¹⁰ lo que veía como más probable. Su recomendación era que “Argentina no puede ser la patria de quienes no la tienen ni el refugio de comunidades que los otros países no aceptan”¹¹. Ya en 1916, en un libro de

⁸ Galante, Jmelnizky, “Selección de documentos sobre las respuestas del Estado Argentino ante las solicitudes de ingreso al país durante la segunda posguerra”, *Indice 20, Revista de Ciencias Sociales, Discriminación. En torno de los unos y los otros. Buenos Aires, DAIA, CES, Año 34, N. 20, 2000*. Los autores documentan este hecho en el artículo citado.

⁹ AMREC, D.P. Varios, 1943, Exp. 7.

¹⁰ *Ibid* 9.

¹¹ *Ibid* 9.

historia difundido en muchas escuelas primarias y secundarias los estudiantes argentinos leían que “el judío no es ni será nunca agricultor. Los colonos que ostensiblemente no han abandonado el campo para concentrarse en la Capital Federal o en los otros centros urbanos, no se ocupan en lo más mínimo de las tareas agrícolas, dejándolas a cargo de peones criollos e italianos. Ellos, los descendientes de Efraim, han vuelto a sus ocupaciones tradicionales: el comercio y la usura. En resumen, la inmigración rusojudía, es un elemento que encierra en sí un peligro moral y económico”¹². Este argumento pone el acento en la religión como lo demuestra el uso de la frase “los descendientes de Efraím”¹³. Brebbia utiliza un argumento similar, pero lo tiñe con nociones pseudocientíficas tomadas de las teorías de la raza, en boga para esa época. Así, la noción de “atavismo”¹⁴, de neto corte racial, justificaba sus afirmaciones sobre los colonos judíos. Aducía razones étnico-culturales para catalogar a los judíos como poco asimilables e indeseables¹⁵. Entre otras cosas decía lo siguiente: “Es innegable que veinte siglos del urbanismo miserable de donde proviene, han hecho del judío un hombre mejor equipado para todas las competencias de la vida moderna, pero las consecuencias sociales que se derivan son inevitables: provocan celos, hieren intereses y de esos resentimientos nace el antisemitismo que puede llevar a nuestro país a las mismas agitaciones sociales que han perturbado la tranquilidad en muchos países de Europa.”¹⁶. Lo que se desprende de este discurso claramente es que el responsable de ser discriminado era el propio judío. Con este argumento el judío pasaba de ser “objeto de políticas discriminatorias” a “causante de agitaciones sociales” lo que justificaba su discriminación.

Cabe traer en este punto la noción de “estereotipo” o forma de clasificar las personas, de agruparlas, de encasillarlas que invierte causa y efecto. Esta inversión cambia la responsabilidad y encuentra un chivo expiatorio que carga con la culpa de los otros. Esto podemos encontrarlo fácilmente en el informe citado de Brebbia.

Finalmente Brebbia aconsejaba aplicar “un riguroso criterio selectivo de la inmigración cuando el mar de lágrimas y miserias que inunda hoy a Europa se desborda hacia

¹² Avni Haim (1983) op. cit., pg. 305.

¹³ Hijo de José y hermano de Manasés. Con sus nombres se bendice a los hijos varones.

¹⁴ Presencia en una raza de un carácter o función.

¹⁵ Senkman, *Argentina, la Segunda Guerra Mundial y los refugiados indeseables*, Bs. As., Grupo Editor Latinoamericano, 1991.

¹⁶ *Ibid.* 9.

nuestras playas.”¹⁷ Sus afirmaciones muestran que compartía algunos de los argumentos de los que el nazismo se sirvió para justificar la discriminación hacia los judíos. Podemos establecer que Brebbia utilizó criterios raciales, étnico-culturales y estereotipos, todos ellos de uso común en el discurso nazi.

De modo similar, Santiago Peralta, Director de Migraciones, declaraba en una entrevista: “Mi país no puede ser un asilo para las personas que sufren en Europa. Nosotros no hemos provocado la guerra y no tenemos por lo tanto ninguna obligación para con sus consecuencias”.

Dentro del grupo de funcionarios que compartían los argumentos nazis¹⁸ podemos incluir al Cónsul en Munich, Ernesto Sarmiento, quien realizó una justificación explícita de prácticas propuestas por el nazismo para solucionar dos temas conexos: la “cuestión judía” y la “pureza racial”. Sarmiento envió¹⁹ un trabajo de Gerhard Wagner, teórico del nazismo y utilizando argumentos discriminatorios que hacen pie en un racismo biológico sugirió “un estudio futuro de Ley de Inmigración, en la que se contemplarían las nuevas situaciones derivadas de problemas nuevos y en la que el cuerpo médico argentino pudiera (y ¿por qué no?) estudiar (¿quién sabe?) el tipo de raza más interesante y que más necesite la humanidad futura”²⁰. La recomendación de Sarmiento adscribe en forma clara y explícita a estas ideas y del tono de su informe se desprende que comparte los argumentos nazis.

En el folleto “Conceptos sobre inmigración” publicado por Santiago Peralta, Director de Migraciones para proveer “instrucciones de difusión” al personal de la Dirección de Migraciones se explicitaba que “nosotros debemos atenernos al concepto somático que se rige por las leyes de sangre... basándonos puramente en el concepto hombre y pueblo, es decir, sangre”²¹.

En su mayoría, los funcionarios diplomáticos argentinos en actividad en los países involucrados se refieren a los judíos como raza. Ricardo Olivera, Encargado de Negocios en Berlín entre 1939 y 1942 y ante el gobierno de Vichy en 1942 hablaba de “argentinos de raza judía”. Miguel Ángel Cullen, secretario de la legación en Hungría le negó amparo

¹⁷ Ibid 9.

¹⁸ Agrupamiento realizado por Feierstein, Galante, 2001 cit.

¹⁹ AMREC, D.P. Alemania, 1941, Exp. 19.

²⁰ Idem 1.

²¹ Avni, op. cit., p. 494.

diplomático a un empleado del consulado, alguien con el que trabajó durante años, a quien conocía personalmente. La razón que invocó fue que el ingeniero Simón Margel, el empleado en cuestión era “polaco de raza semita”. Cullen, por los informes que recibió de sus colegas, no ignoraba que la deportación terminaba en los campos de exterminio y es claro de su parte, en sus prácticas concretas (secuestro de documentación y denegación de protección), la condena a tal suerte para la población judía afectada por la persecución.

Otro argumento de fuerte tinte ideológico, utilizado para negar el amparo diplomático era la identificación entre judío y comunista. La idea de que todo judío era portador natural del “germen” comunista ya fue planteada en 1910 y en la encuesta que el Museo Social Argentino realizó en 1918 los judíos y los rusos figuraban entre los revolucionarios. El Cónsul en Berlín, en 1933, Jorge Amuchástegui sostuvo que las instituciones israelitas en Alemania realizaban actividades comunistas.

Un escaso número de funcionarios en actividad en la zona involucrada se alejó y objetó en cierta medida las políticas discriminatorias. En sus intervenciones utilizaron argumentos que recurrían a la noción de ciudadano para otorgar el amparo diplomático.

Para Luis Luti, Encargado de Negocios a cargo de la Legación en Berlín entre 1942 y 1944 los judíos eran “una minoría desarmada e indefensa que ya ha sido totalmente eliminada del territorio del Reich mediante métodos que nada tienen que envidiar a los empleados por los enemigos del Este”²².

En esta misma línea de acción encontramos al Encargado de Negocios, José Caballero, a cargo de la Legación en Bulgaria, quien afirmó que las medidas aplicadas a las personas de origen judío “más que de restricciones se trata de la abolición casi completa de todos los derechos del ser humano”. En la polémica que Caballero mantuvo con el Ministerio se recorta un problema “de pertenencia”. ¿Quién definía, dirimía a qué comunidad pertenecían los pobladores afectados por la persecución nazi en el caso concreto de los judíos? Caballero solicitó protección para ciudadanos argentinos judíos y evitó cuidadosamente hablar de raza, al referirse a los judíos. La respuesta del Ministerio es similar dada a otra situación parecida, ocurrida en Italia unos años antes. El dictamen fue que Argentina no tenía nada que reclamar porque “las medidas han sido tomadas

²² AMREC, GE, Exp. N° 161, 1942/1943, tomo IX.

contra todos los hebreos”²³. En ese dictamen las banderas y las fronteras desaparecen. Caballero insiste en la necesidad de otorgar protección diplomática a ciudadanos argentinos de religión judía residentes en Bulgaria”²⁴.

Manuel Malbrán, Embajador argentino en Italia también hablaba de nacionales argentinos. Lutti, Caballero y Malbrán se alejaron de la explicación sobre las prácticas discriminatorias que el nazismo proponía como una defensa ante una “potencia beligerante” (los judíos). Estos funcionarios explicaban la misma situación como el ataque a una “minoría desarmada e indefensa”.

En el mismo grupo se puede incluir al irónico y crítico Cónsul en Budapest, Alberto Bafico, quien al igual que Luti y Caballero negó la posibilidad de que los judíos fuesen un peligro nacional y tampoco encontró justificación a las medidas tomadas. El pequeño grupo de funcionarios que se distanció de la lógica explicativa del nazismo que fundía las nociones de religión y raza al priorizar la noción de ciudadanía recuperó, de ese modo, la condición de seres humanos para las poblaciones afectadas perseguidas por políticas discriminatorias y de exterminio.

Conclusión

La acción del hombre es intervención directa, omisión, indiferencia y no intervención, sobre todo cuando se trata de circunstancias extremas.

La Cancillería argentina tenía conocimiento en un grado muy elevado sobre los sucesos ocurridos en Europa a través de los informes de las representaciones diplomáticas de nuestro país en Alemania, Italia y los países ocupados por el Eje. Los elementos centrales de la legislación sancionada en relación a las políticas de discriminación y exterminio de la población judía en los diversos países europeos fueron enviados al Ministerio en las fechas en que fueron apareciendo con lo cual es innegable el conocimiento de los funcionarios argentinos sobre las políticas discriminatorias y genocidas. La utilización de fuentes no oficiales por parte de estos funcionarios y la selección de información relevante no sólo marcan una toma de posición sino también una cierta libertad de acción de los funcionarios diplomáticos que les hubiera permitido, como fue el caso de los funcionarios de otros países, actuar humanitariamente, si hubiesen querido hacerlo.

²³ AMREC, DP, Varios, Exp. N°7, 1943, Nota S/Nª, 25/07/42

²⁴ AMREC, D.P. Varios, 1943, Exp. 7, Nota s/No., Angora, 25/07/42.

La asociación raza y religión iba acompañada, generalmente, de una priorización de la noción de raza sobre la de ciudadano. Cabe observar al respecto que los diplomáticos que tomaban distancia del nazismo priorizaban la condición de ciudadano sobre la de religión. Podría sugerirse que rescataban la noción de religión, anonadada, fundida en la de raza desde el punto de vista nazi, al menos cuando de judaísmo se trataba. Estos funcionarios realizaron prácticas de protección diplomática de judíos argentinos basándose en la priorización del criterio de ciudadanía sobre el de raza asociado a religión y discutieron arduamente con Cancillería para conseguir sus propósitos.

En algunos casos la decisión a tomar giraba sobre si el solicitante era ciudadano argentino de religión judía, o “persona de raza hebrea nacida en Argentina”²⁵. En otros casos, la decisión se basaba en una sutil distinción sobre la argentinidad de un ciudadano nativo o de un ciudadano naturalizado. Ligada a esta cuestión se encuentra la noción de ciudadanía que remite a un principio de determinación jurídica que supone una población integrada en una comunidad que no diferencia las características particulares de los pobladores. las características particulares de los pobladores. El ciudadano se define por un conjunto de derechos y obligaciones que la ley fundamental de la Nación sanciona²⁶. Así las cosas, la conducta racista debiera desaparecer del horizonte y, sin embargo, no fue lo que ocurrió. La negativa de refugio se mezcló de continuo con razones raciales vinculadas a la religión, alegadas para fundamentar el dictamen. Los dictámenes legales, proclives a denegar refugio, eludieron esta cuestión y se puede, en algunos casos, establecer en forma bastante clara la influencia de ideas racistas. El pequeño grupo de funcionarios que se distanció de la lógica explicativa del nazismo que fundía las nociones de religión y raza, priorizó la noción de ciudadanía. Si reflexionamos sobre la negativa a brindar refugio a personas de nacionalidad argentina la pregunta sobre las categorías puestas en juego en los dictámenes se vuelve necesaria y de resolución urgente en cuanto a un debate filosófico sobre migración que conduzca a neutralizar y erradicar prácticas sociales discriminatorias.

En el caso que consideramos, lo denegado fue algo más que refugio o amparo, se negó no sólo un derecho adquirido por la pertenencia nacional, sino también un derecho público de la humanidad.

²⁵ En la mayoría de los dictámenes se los menciona así.

²⁶ *Diccionario de Ética y Filosofía moral*, Canto-Sperber.

Referencias Bibliográficas

- AIBR, *Revista de Antropología Iberoamericana* N° 35, Mayo-Junio 2004.
- AMREC, DP, Bulgaria, Exp. N° 2, 1941.
- AMREC, D.P. Bulgaria, 1942, Exp. 2.
- AMREC, D.P. Bulgaria, 1943, Exp. 2 .
- AMREC, D.C.A., Varios, Exp. 57/1944.
- AMREC, DP, Italia, Exp. N° 16, 1938.
- AMREC, D.P., Hungría, 1939, Exp. 1, Nota N. 4.
- AMREC, DP, Varios, Exp. N°7, 1943.
- AMREC, D.P. Hungría, 1939, Exp. 1.
- AMREC, DP, Alemania, Exp. 19, 1941.
- Avni, Haim, *Argentina y la Historia de la Inmigración Judía*, Bs. As. Magnes Press y AMIA, 1983.
- Benjamín, Walter, *Discursos Interrumpidos I, Filosofía del arte y de la historia*, Bs. As., Taurus, 1983.
- *Biblia de Jerusalem*, Salamanca, Desclée de Brouwer S.A., 1967
- Feierstein, Daniel y Miguel Galante, “La Cancillería argentina ante la Shoá. Representaciones y prácticas en torno al amparo diplomático”, *Índice 21, Revista de Ciencias Sociales, Racismo y Derechos humanos. Acerca de la inclusión y la exclusión*, Bs. As., DAIA, CES, Año 35, N. 21, 2001: 209-267.
- Galante Miguel y Adrián Jmelniczky, “El primer peronismo y los migrantes de posguerra vinculados a la Shoá (Holocausto), 1946-1950”, *Índice 20, Revista de Ciencias Sociales, Discriminación. En torno de los unos y los otros. Buenos Aires*, DAIA, CES, Año 34, N. 20, 2000: 51-92.
- Galante, Jmelniczky (2000), “Selección de documentos sobre las respuestas del Estado Argentino ante las solicitudes de ingreso al país durante la segunda posguerra”, *Índice 20, Revista de Ciencias Sociales, Discriminación. En torno de los unos y los otros*, Bs. As., DAIA, CES, Año 34, N. 20: 93-137.
- Quijada, Mónica, *De Perón a Alberdi: selectividad étnica y construcción nacional en la política inmigratoria argentina*, en *Revista de Indias*, 1991, volumen LII, n° 195/196.
- Quin, Robin, *Historias y estereotipos*, Madrid, Ediciones de La Torre, 1997.
- Senkman, Leonardo, *Argentina, la Segunda Guerra Mundial y los refugiados indeseables*, Bs. As. Grupo Editor Latinoamericano, 19981.
- Senkman Leonardo, “Etnicidad e inmigración durante el primer peronismo” en *Estudios interdisciplinarios de América y el Caribe*, volumen 3, n° 2, Universidad de Tel Aviv, 1992.

Webgrafía

- <http://www.argentina-rree.com/portal/archivos/racismo/informes03.htm>
- <http://www.argentina-rree.com/portal/archivos/racismo/informes04.htm>
- <http://www.argentina-rree.com/portal/archivos/racismo/informes11.htm>
- <http://www.argentina-rree.com/portal/archivos/racismo/informes08.htm>
- <http://www.argentina-rree.com/portal/archivos/racismo/informes07.htm>

**ESBOZOS PARA UN CAMPO INTERDISCIPLINARIO:
FILOSOFÍA INTERCULTURAL Y ESTUDIOS MIGRATORIOS**

Alcira B. Bonilla

UBA- Conicet
alcirabeatriz.bonilla@gmail.com

Los estudios sobre la prehistoria e historia de la humanidad coinciden en la constatación de que todos los pueblos que existieron y existen son resultado de migraciones de diverso signo y de que este fenómeno no es accidental para el desarrollo de los mismos. Esta constancia autoriza a la filosofía actual una reelaboración del concepto de *homo viator*¹, que fue una adquisición de las filosofías de la existencia. En sentido general se indicaba así el carácter efímero y pasajero de la vida humana (su finitud espacio temporal), que en la fenomenología cristiana de Gabriel Marcel se muestra en el marco de una metafísica de la esperanza. El carácter originario y la constancia de los fenómenos migratorios, es decir, el nomadismo permanente y generalizado, lleva a pensar que la migración es una condición de los seres humanos.

En mi exposición anterior en este mismo foro y en diversos trabajos he señalado las líneas maestras de las investigaciones filosóficas contemporáneas sobre el fenómeno migratorio y sobre otros fenómenos vinculados con éste como el exilio y la negación y/o reconocimiento de ciudadanía a los migrantes. La preocupación que preside esta exposición es más epistemológica y pregunta por el lugar de la filosofía en los estudios migratorios contemporáneos, así como por la necesidad de configurar un campo discursivo interdisciplinario, del que la filosofía forma parte imprescindible, y establecer algunas líneas de trabajo.

Para establecer las líneas maestras de la configuración de un campo interdisciplinario que hoy se haga cargo de la investigación del fenómeno migratorio hay que partir de dos hechos contemporáneos que revolucionaron la percepción del mismo y crearon representaciones decisivas en los imaginarios de nuestras sociedades contemporáneas: la amplitud en número y distribución espacial de los procesos migratorios durante las dos últimas décadas y el impacto que sobre la teoría, las políticas y las legislaciones migratorias ha tenido el ataque a las Torres Gemelas del 11 de septiembre de 2001.

¹ G. Marcel, *Homo viator*, Paris, 1944.

En primer término merece consideración especial la amplitud en número y distribución espacial de los procesos migratorios durante las dos últimas décadas, así como su pasividad y diferenciaciones cualitativas. Aun sin tomar en cuenta las cifras que se registran a nivel mundial, la información proporcionada cotidianamente en los medios de comunicación habla de millones de seres humanos en movimiento constante, ya sea dentro del territorio del propio país, como sucede en Colombia, o hacia otros países en calidad de refugiados, exiliados políticos, migrantes económicos, etc. Al señalar el carácter pasivo de la mayor parte de estos movimientos se indica que en el inicio del movimiento de salida del lugar de origen o de asentamiento permanente de una persona migrante, en general no se encuentra ningún acto de libre toma de decisiones, sino que este movimiento está compelido por el terror a la pérdida de la existencia y la esperanza (o ilusión) de que en otra parte al menos la subsistencia será posible. No son sólo migraciones “forzadas”, como dice la terminología técnica, las ocasionadas por guerras y persecuciones; igualmente lo son las causadas por el hambre o el desempleo y la falta de oportunidades masivas. No se ignoran aquí las migraciones de profesionales, de estudiosos, de personas que pudiendo residir en su lugar de origen van en búsqueda de mejores condiciones de vida, el carácter transnacional de numerosos ejecutivos y funcionarios de empresas, etc., ni los fenómenos de reemigración. Pero esta última enumeración se refiere a menos de un diez por ciento de los casos actuales. El migrante contemporáneo es, una vez más, el “migrante pobre”². No resultan ajenas a esta situación las transformaciones introducidas en el mercado por la autodenominada “globalización” neoliberal (redefinición de regiones productivas, de modos de producción, cambios profundos en la distribución de la riqueza, ingerencia en las políticas de los Estados, etc.). Entonces, para dimensionar el fenómeno migratorio actual, a las dimensiones gigantescas de los movimientos de personas hay que sumar las reglas de juego que establece para los mismos la globalización neoliberal. No basta con subrayar la contradicción entre la libre circulación de bienes y dinero creciente y la coincidencia de ésta con la cada vez mayor limitación a la circulación de los seres humanos, como hacen autores progresistas y también algunos más críticos. No se trata meramente de una coincidencia temporal casual, sino de una conexión necesaria, ya que estos flujos migratorios son ocasionados muchas veces por la creación de polos de trabajo barato o porque zonas enteras se vuelven inviables para la reproducción y la producción de la vida a raíz de las políticas de mercado neoliberal. Es el mismo modelo de la supuesta globalización neoliberal el que impone la fragmentación y segmentación del mundo, marginando a unos en sus lugares de origen y expulsando a otros. Estos flujos, en

² R. Fomet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Migration und Interkulturalität*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, 2004, p. 243.

definitiva, manifiestan las fronteras de la exclusión del sistema reinante³. Así, la ideología dominante que pretende presentar el mundo como “aldea global” y proclama el imperio normativo universalizante de los derechos humanos, más allá de la permanencia del estado de excepcionalidad respecto del respeto a los mismos, tiene su contraparte fáctica en el trato y las políticas que niegan a los migrantes el ejercicio de sus derechos fundamentales y que resultan violatorias de su dignidad humana. Siguiendo a Raúl Fonet-Betancourt, puede afirmarse, entonces, que rige la ley de la exclusión tanto en las sociedades que impulsan la llamada globalización como en las periféricas que padecen sus efectos expansionistas⁴. De este modo en muchos países el paisaje de la vida cotidiana se ve alterado por una diversidad inédita. Esta cotidianeidad de las/los “otras” / “otros” necesariamente pone en cuestión las identidades culturales, sociales y políticas consolidadas y se convierte en generadora de identidades, conflictos y prácticas diferentes y nuevas. Esto hace del fenómeno migratorio, según Étienne Balibar, “el hecho político mayor de nuestro tiempo”⁵. Dado que se trata de políticas que toman en cuenta y transforman de manera decisiva los cuerpos, las formas de vida, la organización familiar y social y las prácticas culturales de pueblos enteros, podría ampliarse la expresión de Balibar y señalar que el fenómeno migratorio constituye el “hecho biopolítico mayor de nuestro tiempo”⁶.

En segundo lugar hay que tomar en cuenta el impacto que sobre la teoría, las políticas y las legislaciones migratorias ha tenido el ataque a las Torres Gemelas del 11 de septiembre de 2001, aún en aquellas sociedades que no se vieron afectadas de modo inmediato por esto. A partir de ese acontecimiento, como constata, entre otros investigadores, la canadiense Yazmeen Abou-Laban⁷ las y los migrantes que difieren en fenotipo, lengua, religión y cultura del tipo humano normal estandarizado de las sociedades de acogida son vistos como un peligro potencial, un factor disgregante, para estas sociedades. En un trabajo que está en prensa, analizo como ejemplo paradigmático de lo afirmado la *Immigration and Refugee Protection Act (IRPA)* (2002),

³ Ibid. p. 245.

⁴ Ibid. p. 249.

⁵ É. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa, 2005.

⁶ A. Bonilla, “Discusión de algunas categorías filosóficas para el enfoque intercultural de las cuestiones migratorias en América Latina”, en C. Lértora Mendoza (Ed.), *Las ideas del Siglo XXI – XII Jornadas de Pensamiento Filosófico (Actas)*, FEPAI, Buenos Aires, 2006, pp. 225-237.

⁷ J. Abou-Laban - Yasmenn Abu-Laban, “Liberalism, Multiculturalism and the Problem of Essentialism”, *Citizenship Studies*, Vol 6, Nº 4, 2002: pp. 459-452.

que, consecuente con la legislación antiterrorista canadiense de 2001, en nombre de la seguridad enarbola criterios de selección étnicos (*ethnic profiling*) olvidando las políticas multiculturales propiciadas en los documentos anteriores sobre la base del ideal liberal de tratamiento igualitario. En ningún momento el texto de la *IRPA* reconoce un derecho humano a la migración o insiste en los antecedentes del mismo que pudieran figurar en documentos de rango nacional o internacional preexistentes. Es más, parecería que el carácter positivo que se les adjudica a los inmigrantes deriva de una conjunción de los beneficios que los inmigrantes pueden brindar al país de acogida, pero siempre bajo un control estricto que se establece a través de políticas de regulación de la distribución poblacional, políticas de integración cultural, lingüística y social, y políticas de control fronterizo. Hay que destacar en primer término que la *IRPA* no formula observación alguna acerca del ejercicio de derechos políticos por parte de residentes extranjeros permanentes y, en segundo término, parecería que la norma de corrección política busca sujetos que puedan integrarse a los patrones de la multiculturalidad cultural y lingüística característicos de las distintas variedades de la sociedad de acogida, sin introducción de modificaciones. Esta integración, como he intentado mostrar con algunos modelos de adaptabilidad vigentes en las ciencias sociales, corre el riesgo de culminar en diversos estilos más o menos traumáticos de asimilación a los grupos hegemónicos que descienden de los “pueblos fundadores” del Canadá moderno (franceses y británicos).

Tomando estos datos en consideración se hace evidente la complejidad del estudio de las migraciones contemporáneas y la caducidad de los puntos de vista exclusivamente disciplinarios, como lo son el histórico, el demográfico, o el económico. En consecuencia, en diversas publicaciones y congresos, particularmente el *Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales, Políticas Migratorias y de Asilo*, celebrado en Buenos Aires a fines de abril de 2006, se asumen y profundizan las críticas a los enfoques exclusivamente disciplinarios y se subraya la necesidad de encontrar marcos interdisciplinarios, en los que la filosofía ocupe un lugar no menor, que permitan realmente la construcción de un campo de investigación adecuado para abordar la complejidad del fenómeno migratorio actual.

Antes de continuar quiero ponerme al resguardo de una crítica que formuló Stephen Castles⁸ en contra algunos investigadores que, formados en disciplinas que jamás se habían ocupado del fenómeno migratorio, comenzaban a tratarlo como *terra nullius* sin

⁸ S. Castles, *Ethnicity and Globalization. From Migrant Worker to Transnational Citizen*, London/Thousand Oaks/New Delhi, SAGE, 2001.

tener en cuenta los extensos y ricos cuerpos de conocimiento preexistentes. Entre estos autores cita algunos filósofos como los canadienses que a comienzos de los '90 se ocuparon del multiculturalismo, Charles Taylor y Will Kymlicka, en primer término, y a los teóricos de los estudios culturales que impusieron las modas del “nomadismo”, la “diáspora” y la “hibridez” como categorías explicativas de los fenómenos migratorios, entre ellos nuestro Néstor García Canclini⁹.

Me he tomado absolutamente en serio estas críticas. En contribuciones anteriores señalé las dificultades para dar cuenta del fenómeno migratorio que encontraba en los autores citados por Castles. Consecuente con estas investigaciones, debo aclarar que el marco epistemológico desde el que pretendo trabajar reconoce dos hechos: a) la gran contribución a los estudios sobre el fenómeno y los procesos migratorios realizada por diversas disciplinas como la demografía, la geografía, la sociología, la historia, la antropología, la economía y la teología y b) la ausencia de discursos filosóficos sobre el tema en la mayor parte de las tradiciones filosóficas, si bien hay que señalar un tratamiento todavía escaso y de relevancia y orientación dispar en la filosofía contemporánea, con autores como G. Sartori, S. Benhabib, G. Agamben, E. Balibar, R. Fernet-Betancourt, S. Mezzadra, B. Waldenfels, etc.

Pero como se indicó al comienzo, los estudios migratorios disciplinarios no están exentos de crítica, ante todo porque desde las ópticas y metodologías sesgadas de las disciplinas particulares no pueden proponerse con perspectivas exitosas la investigación de fenómenos complejos¹⁰. Por ello, además de asumir las críticas dirigidas por Castles a la filosofía y a los estudios culturales se abordan a continuación las que hace el mismo autor respecto de los estudios migratorios en general:

- 1) la imposibilidad de comprender la complejidad del proceso migratorio partiendo sólo de áreas de conocimiento concebidas como autónomas, tales como migración, etnicidad, racismo, multiculturalismo, comunidades transnacionales, construcción identitaria, ciudadanía;
- 2) la compartimentalización entre los discursos científico sociales y los correspondientes a políticas migratorias;
- 3) la adhesión inconsciente de los investigadores a modelos ideológicos de nación, que muchas veces son los del imaginario de sus naciones de origen;

⁹ N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 2001.

¹⁰ S. Funtowicz - J. Ravetz, *Epistemología Política. Ciencia con la gente*, Buenos Aires, CEAL, 1993.

- 4) la adhesión sin fisuras a tópicos, opciones metodológicas y marcos teóricos disciplinarios;
- 5) el enclaustramiento en los límites de un paradigma que no se revisa a partir de las situaciones históricas cambiantes, sea éste el funcionalismo, la economía política marxista, el neoclasicismo económico, la teoría culturalista postmoderna, etc.

En suma, se trata de construir una nueva síntesis que acabe con los compartimentos metodológicos, regionales e ideológicos, pero una síntesis no forzosamente ecléctica y, por esto, no meramente pluridisciplinaria. Un ejemplo para analizar es la propuesta análoga de la teoría sistémica de la migración (*migration systems theory*) de M.M. Kritz, L.L. Lin y H. Zlotnik¹¹ o el análisis conjunto de estudios migratorios con los vinculados a la ciudadanía en sociedades multiculturales¹². Efectivamente, habrá que tender a la difícil elaboración de discursos interdisciplinarios complejos, que evalúen las formas de colaboración entre diversas líneas disciplinarias y en los que la filosofía puede tener un papel relevante.

Antes de pasar a las conclusiones, se señala un rasgo particular de este programa ideal de investigaciones arriba bosquejado. Éste consiste en la participación en esta construcción teórica e investigativa de los actores reales mediante los recursos que hoy brindan las ciencias sociales para revalorizar los lenguajes, relatos y prácticas de los “otros”, de las y los migrantes, en una actitud científica abierta deslastrada de componentes “orientalistas”¹³. Se utiliza de modo amplio esta última expresión acuñada por E. Said, para indicar toda construcción especular del otro cultural, que resulta de carácter performativo a los fines de dominación y sometimiento por parte del agente colonizador y/o imperial. Vale decir, incluir también, desde la perspectiva intercultural que preside estas investigaciones, la recuperación de racionalidades y discursos que no responden al paradigma científico homogeneizador vigente. En la formación de este discurso interdisciplinario e intercultural no se trata meramente de hablar por “los que no tienen voz”, de “representarlos”, como hubiera dicho K. Marx, sino de devolverles el “poder de decir”, como sostiene P. Ricoeur¹⁴, la autonomía de la palabra también para la elaboración conjunta de los discursos científicos y de las políticas que atañen a todos.

¹¹ M. M. Kritz- L. L. Lin- H. Zlotnik (eds.) *International Migration Systems: a Global Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

¹² S. Castles - A. Davidson, *Citizenship and Migration: Globalisation and the Politics of Belonging*, London, Macmillan, 2000.

¹³ E. Said, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2004.

¹⁴ P. Ricoeur, *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001.

Respecto del valor de los discursos y de la agencia de los migrantes, resulta sugerente un párrafo del “*Postscript*” del libro de Castles citado:

“A pesar de la cantidad de problemas examinados en este libro, los treinta últimos años de migraciones y la emergencia de sociedades multiculturales puede también interpretarse como un triunfo del poder humano de obrar (*agency*) de millones de personas comunes sobre la privación, la explotación y la discriminación. Mientras cantidad de políticos, administradores y académicos se equivocaban mucho cuando intentaban comprender qué estaba pasando, los trabajadores, familias y comunidades migrantes construían activamente vidas nuevas por obra de sí mismos y para sí mismos. Haciendo esto así, estaban cambiando el mundo de maneras no predecibles”¹⁵.

¿Podríamos encontrar mejores interlocutores para un programa de investigaciones?

Los aportes que la filosofía y algunas de sus denominadas disciplinas han realizado y pueden hacer en la construcción de un programa interdisciplinario de investigaciones sobre las migraciones o como contribuciones a diversos proyectos no es desdeñable. Ante todo, por su formación lógica y epistemológica los filósofos están en posesión de herramientas de diseño y control de las investigaciones, imprescindibles en las instancias de formulación, seguimiento y evaluación de proyectos de índole interdisciplinaria. Por otra parte, los estudios sobre la historia de la filosofía proporcionan instancias de consulta para indagar nuevos abordajes para temas permanentes tales como la cuestión del otro, el reconocimiento, la identidad cultural, la ciudadanía.

Es sobre todo desde la filosofía, aunque sin desdeñar los aportes de otras ciencias, desde donde puede emprenderse de modo eficaz el discurso crítico que cuestione los mitos que perturban el acceso al otro, tales como el de la homogeneidad cultural nacional o de la multiculturalidad entendida como “mosaico”, en ambos casos subyacente una idea de las culturas como entidades esenciales y ahistóricas. La investigación de las identidades culturales desde concepciones dinámicas e históricas, que den cabida a la multiplicidad de procesos de entrecruzamiento, fragmentación, negación, ocultamiento, solapamiento y cambio que se han dado y constantemente se producen, se torna un imperativo de los estudios migratorios. Este esclarecimiento resulta también indispensable para poder discernir conflictos, actitudes y políticas frente a los grupos de migrantes que provienen de pueblos originarios y que reivindican por igual derechos de minorías correspondientes a su condición migratoria así como reivindicaciones por su condición

¹⁵ S. Castles, ob. cit. p. 207.

de proveniencia particular. Igualmente la filosofía proporciona consideraciones valiosas para entender las particularidades del género, las supervivencias del racismo y del etnocentrismo en el ejercicio del poder sobre los cuerpos y la formación de subjetividad y autonomía en las personas migrantes. Por último, la revisión de las grandes teorías sobre la ciudadanía, el poder y la democracia a la luz de los fenómenos migratorios actuales ampliaría nuestras ideas acerca de la ciudadanía y de su ejercicio a través del goce pleno de los derechos, incluidos los políticos, revisándose de este modo las cuestiones críticas de la participación y la representación, el territorio y la soberanía, las identidades múltiples, las afiliaciones transnacionales y el ejercicio dual o múltiple de la ciudadanía.

Castles señala que la pregunta más importante que debemos hacernos los que estamos vinculados a los estudios migratorios es si podremos construir marcos democráticos para la negociación pacífica de los intereses económicos, la diferencia social y la identidad cultural o si, por el contrario, tales procesos tomarán formas que produzcan división o, incluso, violencia. Tal vez los filósofos tengamos mucho para reflexionar, argumentar y decir, si optamos por la primera alternativa.

Referencias bibliográficas

- Abou-Laban, J.- Abu-Laban, Yasmineen, “Liberalism, Multiculturalism and the Problem of Essentialism”, *Citizenship Studies*, Vol 6, N° 4, 2002: pp. 459-452.
- Balibar, É., *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- Benhabib, S., *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Benhabib, S., *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- Bonilla, A., “Autonomía moral entre limones y colectivos: la construcción identitaria de las ‘mamacitas’ bolivianas en Buenos Aires”, en I. WEHR (ed.), 2006, pp. 143-158.
- Bonilla A., “Discusión de algunas categorías filosóficas para el enfoque intercultural de las cuestiones migratorias en América Latina”, en C. Lértora Mendoza (Ed.), *Las ideas del Siglo XXI – XII Jornadas de Pensamiento Filosófico (Actas)*, FEPAI, Buenos Aires, 2006, pp. 225-237.
- Bonilla, A. “Fenomenología, mundo de la vida y migración” (e/p; Santiago de Chile, UCSH).
- Bonilla, A., “Respuesta intercultural a los enigmas del multiculturalismo” (A. Bonilla,

- E. Vior (eds.), *Derechos humanos, migración y participación*, Buenos Aires, Biblos, e/p).
- Castles, S., *Ethnicity and Globalization. From Migrant Worker to Transnacional Citizen*, London/Thousand Oaks/New Delhi, SAGE, 2001.
 - Castles, S.; Davidson, A., *Citizenship and Migration: Globalisation and the Politics of Belonging*, London, Macmillan, 2000.
 - *Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales, Políticas Migratorias y de Asilo*, Buenos Aires, 2006, CD-Rom.
 - Colom, F., *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Barcelona, Anthropos, 1998.
 - Derrida, J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.
 - Fornet-Betancourt, R., *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, 2003.
 - Fornet-Betancourt, R. (ed.) *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid, Trotta, 2003.
 - Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Migration und Interkulturalität*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, 2004.
 - Funtowicz, S.; Ravetz, J., *Epistemología Política. Ciencia con la gente*, Buenos Aires, CEAL, 1993.
 - García Canclini, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 2001.
 - Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.
 - Han, P., *Soziologie der Migration*, Stuttgart, Lucius & Lucius, 2000.
 - Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994.
 - Honneth, A., *Unsichtbarkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003.
 - Kant, I. [1781] *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Stuttgart, Reclam, 2005.
 - Kritiz, M. M.; Lin, L. L.; Zlotnik, H. (eds.) *International Migration Systems: a Global Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
 - Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
 - Kymlicka, W., *Politics in the vernacular. Nationalism, multiculturalis, and citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
 - Lévi-Strauss, C. (dr.) *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France 1974-1975*, Paris, P.U.F, 1977.
 - Lévinas, E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.
 - Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Haag, Martinus Nijhoff, 1974.

- Lévinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
 - Marcel, G., *Homo viator*, Paris, 1944.
 - Pontificio Consejo para la pastoral de los emigrantes e itinerantes, *Erga migrantes caritas Christi. Instrucción*, Buenos Aires, San Benito, 2004.
 - Rawls, J., *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós, 2001.
 - Ricoeur, P., *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001.
 - Said, E., *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2004.
 - Taylor, C. *et alii*, *Multiculturalism*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994.
 - Vior, E., “Los livianos en Buenos Aires fortalecen la democracia: derechos humanos, inmigración y participación democrática”, en I. Wehr (ed.), 2006, pp. 433-450.
 - Waldenfels, B., Lo propio y lo extraño, *Escritos de Filosofía*, 1995, pp. 27-28.
 - Waldenfels, B., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006.
- Wehr, I. (ed.) *Un continente en movimiento: Migraciones en América Latina*, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2006.

**LOS “RESABIOS FEUDALES” DE LA DEMOCRACIA:
UN ANÁLISIS CRÍTICO DE LOS MODELOS MIGRATORIOS
DEL PRIMER MUNDO¹**

Stella Maris De Filpo

UBA- Bs. As.

El sueño de la razón produce monstruos

Una nueva distopía recorre el Norte, la de un mundo asediado. La paranoia del hombre del castillo, la muralla y la frontera, le pone nombre a las evidentes disfunciones del orden contemporáneo: crisis de las migraciones. Por aire, tierra y agua, este trágico ejército de desarraigados parece capaz de poner en jaque al dragón sobre su tesoro. ¿Pero qué hay de cierto en estos terrores del sentido común y del ciudadano “bien pensante”?

Las estadísticas muestran, al contrario, que la migración no representa una amenaza de crisis económica o social para el Norte. Se ha teorizado incluso sobre la necesidad y funcionalidad del trabajo de los migrantes en las economías desarrolladas, tanto se trate de los formalmente incluidos cuanto de los informales y/o indocumentados. El desajuste entre la vivencia y la evidencia racional pone entonces en claro que el migrante ocupa una dimensión diferente a la de causa/efecto: es la figura que condensa los múltiples aspectos de los cambios económicos, culturales y sociales porque es su síntoma. “La migración es simbólica de la erosión de soberanía del estado-nación en la era de la globalización”².

Si bien los movimientos de población no son una novedad del mundo contemporáneo, es cierto que asumen hoy modalidades específicas. Las características más destacables de esta “nueva era migratoria” son su **globalización** y su **diferenciación**,

¹ Este trabajo fue realizado dentro del marco del Proyecto UBACYT S 121 “¿Retorna la sociedad civil o declina la ciudadanía? El debate sobre capital social en la Argentina”, Directora: Dr. María Cristina Reigadas, Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

² Stephen Castles, “La política internacional de la migración forzada” en *Migración y Desarrollo*, N° 1, octubre 2003, p. 89.

sumada a una **regionalización** económica y política que induce a movimientos poblacionales y produce un efecto de **aceleración**.

A su vez, la centralidad simbólica del fenómeno ha llevado a una renovación teórica respecto de su estudio. Un amplio mosaico de teorías macro, micro y mesosociales revelan el interés por explicar la cuestión desde un punto de vista pluridimensional que no puede agotarse ni en la dimensión económica, ni en la dimensión puramente individual de la decisión racional. En este sentido, el aspecto relacional destacado por la teoría **de las redes migratorias** o de **la elección racional basada en la familia** han demostrado gran potencial para explicar tanto la “perpetuación del proceso” más allá de las causas que lo originaron, cuanto la diversificación de la población migrante o la causación acumulativa en tanto se atiende al modo en que este proceso modifica la realidad, generando nuevos procesos socioeconómicos que, a su vez, generan nuevas migraciones. Por otra parte, teorías como la de los marcados de trabajo duales o la del **sistema mundo** permiten aclarar la demanda de trabajo foráneo en coexistencia no contradictoria con el desempleo local. Así se refuta la idea de que el trabajador foráneo compite y produce baja de salario y desempleo para el trabajador local y muestra la funcionalidad de la dualización en el capitalismo transnacional.

Joaquín Arango, sociólogo y politólogo, observa que en nuestra época los factores políticos pesan más que los económicos en materia migratoria y reclama entonces un enfoque que atienda seriamente a la dimensión política de la cuestión³. Si tradicionalmente se indagó acerca de las causas de la movilidad forzada sobre el patrón atraer-expulsar, él propone investigar sobre el patrón retener-rechazar que explique también la inmovilidad forzada de las poblaciones: costes de adaptación cultural, papel de los Estados, políticas de admisión, títulos jurídicamente habilitantes (*entitlements*) para el ingreso. Es decir, las barreras que dificultan, estratifican o impiden la movilidad económica o de cualquier otro tipo.

La democracia y sus resabios feudales

El modo más claro de comprender la esencia de la lógica democrática, tal como la han entendido las sociedades modernas y secularizadas, es deconstruirla como lucha contra su pasado inmediato: la jerarquía estamental feudal. Frente al oprobio de la jerarquía, se afirma la igualdad natural entre los hombres. Frente a la tiranía del estamento, se exalta

³ Joaquín Arango, “La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra” en *Migración y Desarrollo*, Nº 1, octubre 2003, pp. 4-22.

la libertad y la autonomía individuales. Frente al vasallaje feudal, se proclama la soberanía de la unidad ciudadana. Esta difícil relación entre universalidad y singularidad, clausura y apertura, voluntad y razón, hacen de la democracia sea un complejo mandato moral y no sólo un sistema pragmático de gestión de conflictos. Esto también explica su dinámica autocrítica y su necesidad de perfeccionamiento histórico. Siempre por delante de sí misma, se sostiene en la desconfianza de sí misma. El *ethos* democrático es un continuo alerta contra los resabios feudales que amenazan la dinámica estabilizadora del sistema. Una de sus tareas más difíciles es construir la compatibilidad entre el derecho universal de la autonomía individual y la construcción empírica de soberanía nacional. En la medida en que un hombre sufre en su vida cotidiana el efecto de las decisiones políticas de una sociedad soberana, el principio de **autonomía y autodeterminación** que sustenta el criterio moderno de soberanía fuerza a reconocer el derecho de participación en las decisiones a todos los afectados. La moderna **soberanía popular**, a la luz de sus mandatos morales, debió ampliar progresivamente el círculo de la membresía política de los afectados: ni religión, ni clase, ni género fueron ya justificativo aceptable para excluir a nadie del ejercicio de la autonomía como soberanía política. Tampoco puede serlo hoy la etnia o el origen cultural. Esta convicción puso en entredicho el cuasi feudal criterio del *jus sanguinis* en favor del *jus soli* para fundamentar la relación Democracia-Ciudadanía. Pero en épocas de interdependencia global, el círculo de afectados por una decisión autónoma de la comunidad política se amplía y rebasa las fronteras físicas de su Estado. Los movimientos migratorios actuales son el síntoma de esta situación. Y este es un claro desafío para el *ethos* democrático en estado de alerta. Las políticas migratorias limitativas son el nuevo resabio feudal de las democracias occidentales.

Las fronteras nacionales aparecen hoy como un límite artificioso y arbitrario. Por esto, la autodeterminación de los afectados debiera extenderse al derecho de movilidad, básicamente contrario al “derecho de admisión” por parte de aquellos Estados que suelen ser, en general, la fuente de las decisiones globales más trascendentes para la ciudadanía del mundo. Reforzar las fronteras implica entonces la creación de un nuevo *apartheid* de dimensión planetaria que discrimina entre hombres con autonomía y hombres con **nautonomía**⁴. Joseph Carens ha denunciado los “resabios feudales” que hoy en día subsisten dentro de las democracias en estas políticas del control de fronteras y en el nuevo estatus de “no-ciudadano permanente” al que son condenados los pocos

⁴ David Held, en *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997, define este término como “la producción y distribución asimétricas de perspectivas de vida, que limitan y erosionan las posibilidades de participación política” (p. 208).

admitidos⁵. Esto lo lleva a postular que la justificación del reclamo de ciudadanía de los migrantes se basa en la noción misma de sistema democrático y desarrolla, a partir de esto, una teoría de la membresía política que podríamos considerar fundada en el *jus domicili* como nuevo modo de legitimación. El ciudadano (político) es el que cursa su vida en una comunidad política. Por lo tanto, la ciudadanía política se arraiga en la membresía efectiva, dada por el *tiempo* de vida física, real, en una sociedad civil determinada⁶. Resultan entonces injustificables las limitaciones de derechos políticos a los inmigrantes, cuyo único requisito debiera ser el límite lábil y transitorio de un determinado tiempo de residencia. La residencia implica el “derecho a tener derechos”, y éste se funda legítimamente en la socialización, en el tiempo real vivido en una determinada sociedad civil. Se afianza así la exigencia de una ciudadanía de los residentes, es decir, de los admitidos.

El derecho a **estar** es el origen de los demás derechos de membresía, y esto parece deducirse moralmente con todo rigor. Por eso el resabio feudal de las democracias consiste hoy en reforzar el derecho mismo de admisión, único modo moralmente coherente para evitar ciudadanía no deseadas. ¿Pero tiene el Estado el derecho de **admitir** o no admitir? Lamentablemente, la agudeza crítica del autor se agota en este punto y admite este derecho: “asumo la opinión moral convencional de que los estados están autorizados para restringir y regular la entrada”. En otras palabras, el Estado está habilitado para negar el “derecho a tener derechos”, para crear la categoría de “ilegal”, el estatus de **nautónomo**, el *apartheid* neoadscriptivo por país de nacimiento. Cabría preguntarse si este derecho de admisión no reflota a destiempo el concepto de ciudadanía de estilo premoderno, basado en las necesidades de la comunidad antes que en la dignidad de los individuos.

Un acercamiento al tema igualmente prometedor pero insuficiente es el de la **Europa de los residentes**⁷. Zapata-Barrero aboga por una política europea inclusiva de todos los euroinmigrantes (migrantes legales extracomunitarios en Europa) y basada en el

⁵ Joseph H. Carens, “Migration and Morality: A Liberal Egalitarian Perspective” in B. Barry and R. Goodin (eds.), *Free Movement: Ethical Issues in Transnational Migration of People and Money*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1992, pp. 25-47.

⁶ Joseph H. Carens, “Immigration, Democracy, and Citizenship” (2005), texto inédito disponible en <http://ptw.uchicago.edu/carens01.pdf>

⁷ Ricard Zapata-Barrero, “Fundamentalismo estatal de la UE en torno a la inmigración”, en *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, Barcelona, N° 53, mayo-junio 2001, pp. 149-176.

simple empadronamiento de residentes antes que en el status de ciudadano nativo o naturalizado de los Estados miembros. En términos normativos, esta estrategia implicaría fundar las instituciones según el principio de la **justicia** antes que en principio utilitario de la **estabilidad** y del **fundamentalismo estatal** a nivel de la Comunidad Europea. El núcleo argumentativo del trabajo recurre a conceptos sumamente ricos y de gran potencial crítico respecto del perfil conservador que asume la ortodoxia estatal europea:

a) La caracterización del migrante en términos de status jurídico, lo cual implica que ciertos hombres, por razones de nacimiento, son confinados en un “mundo paralelo” donde rige un sistema diferente de derechos y deberes respecto de otra población privilegiada.

b) La vinculación de esta situación con los resabios feudales de un movimiento liberal y democrático en riesgo de traicionar la radicalidad de su revolución. De este modo retornan las cuestiones de nacimiento por sobre las de logro individual y la nacionalidad se convierte en una neoadscripción capaz de construir la distinción entre aristocracia (países ricos) y plebe (países pobres) sin posibilidades de movilidad física ni social.

c) Como consecuencia de esta nueva forma estatal de la política, la denuncia de cosificación de un grupo humano ajeno al demos, ya como mercancía sujeta a la lógica del beneficio, ya como delincuente potencial sujeto a la lógica de la seguridad ciudadana.

d) La propuesta de una política multicultural definida como la necesaria acomodación de las estructuras institucionales al *factum* de la presencia de inmigrantes. Esta acomodación requiere el desacople de la Trinidad Estado-ciudadanía-nacionalidad, y la disolución de los presupuestos esencialistas tanto de la cultura de acogida como de la del migrante.

e) La caracterización del criterio asimilacionista de las políticas migratorias en términos de “resistencias” de las instituciones a la acomodación. Esta inversión del punto de vista permite ver que el “problema” no es la diferencia cultural del migrante, sino la rigidez institucional. Se propone entonces el criterio de integración: relación del migrante con las instituciones tal que su posición jurídica, su nacionalidad y su cultura no impliquen un plus de conflicto respecto del de cualquier otro ciudadano.

Si bien este enfoque logra en muchos puntos superar la miopía paranoica del fundamentalismo estatal frente al fenómeno migratorio, sus limitaciones teóricas impiden

un ejercicio crítico realmente profundo. Marcaré sólo uno: la restricción del principio de Justicia a favor de un “equilibrio reflexivo”.

Evidentemente, ninguna política concreta puede guiarse según principios abstractos inflexibles. El autor propone entonces un equilibrio entre los principios de **justicia** y **estabilidad** en lo referido a las adaptaciones mutuas entre instituciones e identidad cultural de los migrantes a fin de una gestión ordenada de las diferencias. El resultado sería una política multicultural eficaz en cuanto al proceso de acomodación de instituciones y euroinmigrantes, y a la vez justa por contemplar la necesidad de integrar e incluir a la población nueva. Pero el concepto mismo de euroinmigrante supone una concesión al principio de la **estabilidad** que restringe la **justicia** para el caso de los residentes legales. Implícitamente acepta lo que denuncia en partes del texto: la construcción de diferentes categorías de inmigrantes en las que el “sin papeles” constituye “el nuevo lumpenproletariat”. Legitimar el “derecho de desechar” por parte de los Estados y de la UE es en este caso, pese a sus intenciones, dar primacía al principio de estabilidad por sobre el de **justicia**.

Todos nacemos legales

Hemos visto que el síntoma migratorio como proceso permanente sólo puede ser controlado con medidas contrarias a la democracia y culmina en medidas policiales y restrictivas que atentan contra los derechos humanos. No se puede hacer efectivo el derecho de salida sin considerar obligatorio el derecho de entrada o de admisión. Ésta es la verdadera hipocresía que convierte al Primer Mundo en “un club excluyente”⁸. Cuando el sueño de la razón produce monstruos, desaparece el *ethos* democrático. Habermas denuncia al “chauvinismo de la sociedad europea del bienestar” armado contra los pobres del Sur y el Oriente, y acusa al Primer Mundo de olvidar sus “obligaciones especiales” frente a esa pobreza. Falta en Europa este sentido moral de obligación que permitiría una solución política no defensiva⁹. Como en un Mundo del Revés, resurge la pertenencia y la identidad como garantía previa de lealtad cívica, xenotemor y xenofobia son justificados ante la radicalidad de las diferencias y el principio de la tolerancia es invocado en función de los límites que impone. Ejemplo de este viraje insólito, Giovanni Sartori previene que hay extraños por religión y etnia que son

⁸ Ibid. p.16.

⁹ Jürgen Habermas, “Luchas por el reconocimiento en el Estado Democrático de Derecho”, *Revista del IRIPAZ*, Año 5, N° 9, Guatemala, enero-junio de 1994, p. 22.

inintegrables y producen desintegración. Su visión apocalíptica es la de una “Europa asediada” que ya no sabe cómo frenar a los inmigrantes. En su análisis, las causas del asedio remiten a falencias propias del Tercer Mundo: los nacidos en exceso, los campesinos urbanizados que se mueren de hambre en las ciudades, catástrofes exóticas que no tienen remedio con la inmigración, sino que reproducen inmigrantes al infinito. Estas causas que parecen extrañas a Europa no exigen de ella ninguna “obligación especial”. Esta tendencia le hace prever que, una vez alcanzada su masa crítica, estas redes tercermundistas reivindicará su propia identidad y pasarán “al asalto de sus presuntos opresores (los nativos)”¹⁰.

En otro autor, Sandro Mezzadra¹¹, quisiera en cambio resaltar la dinámica opuesta, un intento de pensar más derechos, más estrategias para alcanzar igualdad, más modos de lucha por la libertad. Con el concepto de “derecho de fuga”, analiza el fenómeno migratorio como un movimiento social que pone en cuestión la división internacional del trabajo y de la riqueza. Con una lógica de turbulencia e imprevisibilidad, supone nuevos modos de la autonomía más allá de toda legalidad. Siguiendo a Zygmunt Bauman, reconoce a la libertad de movimiento como el principal factor de estratificación de la sociedad global contemporánea y reconecta finalmente las características peculiares de los flujos de prófugos económicos con las luchas anticoloniales y la construcción de democracia radical, democracia como movimiento que excede la codificación institucional de la ciudadanía Estatal. Nueva situación cultural de dualidad continua, de compleja pertenencia posibilitada por el desarrollo de las comunicaciones, que suspende a los migrantes en una esfera de transnacionalidad construida entre el lugar de origen y el de arribo. Ni asimilación completa ni identidad tradicional, polaridades construidas desde la visión del ciudadano a la defensiva, sino subjetividades en proceso de disgregación, recomposición y puesta en juego propias de la experiencia de la diáspora. En primer lugar, el estilo posnacional de pertenencia marca los límites de la ciudadanía ligada a la admisión formal al estilo de la “naturalización” del extranjero, pero implica a la vez la tendencia a una “concepción societaria de la ciudadanía”, aseguramiento de los derechos civiles y sociales ligados a la simple condición de residencia. Condición de Residencia arrebatada por imposición de presencia.

¹⁰ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001, p. 117.

¹¹ Sandro Mezzadra, *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid, Tinta Limón, 2005.

Finalmente, la democracia deliberativa de Seyla Behabib¹² sigue afirmando la posibilidad y la necesidad de la formación reflexiva de la identidad colectiva y la consecuente descriminalización del movimiento migratorio. El ideal de autonomía pública o autogobierno democrático es el principio según el cual quienes están sujetos a la ley también deberían ser sus autores. Por esto mismo es difícil desvincular la autonomía de la territorialidad: las leyes democráticas requieren un cierre porque la representación democrática debe “rendir cuentas” ante un demos específico. Sin embargo, Behabib piensa que si en un federalismo cosmopolita las fronteras no pueden ser, sí deben ser “porosas”. Desde la primera admisión hasta la plena membresía sólo deben mediar regulaciones blandas, flexibles, no restrictivas. Porque hay un derecho universal a la membresía política, y ese derecho postula que la extranjería permanente es una violación de los derechos humanos fundamentales, más allá y por encima de cualquier criterio redistributivo del derecho a la inmigración.

Bibliografía

- Arango, Joaquín, “La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra”, *Migración y Desarrollo*, N° 1, octubre 2003: 4-22.
- Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias Humanas*, Buenos Aires, FCE, 1999.
- Behabib, Seyla, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- Carens, Joseph H., “Immigration, Democracy, and Citizenship”, 2005, texto inédito disponible en <http://ptw.uchicago.edu/carens01.pdf>
- Carens, Joseph H., “Migration and Morality: A Liberal Egalitarian Perspective” in B. Barry and R. Goodin (eds.), *Free Movement: Ethical Issues in Transnational Migration of People and Money*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1992, pp. 25-47.
- Castles, Stephen, “La era migratoria”, *Leviatán Revista de Hechos e Ideas*, N° 53/54, Época II, otoño-invierno 1993: 113-124.
- Castles, Stephen, “La política internacional de la migración forzada”, *Migración y Desarrollo*, N° 1, octubre 2003: 74-90.

¹² Seyla Behabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona,

Gedisa, 2005.

- Habermas, Jürgen, “Luchas por el reconocimiento en el Estado Democrático de Derecho”, *Revista del IRIPAZ*, Año 5, Nº 9, Guatemala, enero-junio de 1994: 5-25.

- Held, David, *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997.

- Mezzadra, Sandro, *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid, Tinta Limón, 2005.

- Sartori, Giovanni, “Los fundamentos del pluralismo”, *Leviatán Revista de Hechos e Ideas*, Nº 61, Época II, otoño 1995: 111-125.

- Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.

- Zapata-Barrero, Ricard, “Fundamentalismo estatal de la UE en torno a la inmigración”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, Barcelona, Nº 53, mayo-junio de 2001: 149-176.

MIGRACIÓN LATINA EN LOS ESTADOS UNIDOS: ESTRATEGIAS DEL PODER E (INTER)ACCIÓN POLÍTICA

Ana Carolina Dilling

FFyL-UBA, Bs. As.

I. A modo de introducción

“En el camino encontramos ropa y zapatos. Al principio creíamos que era basura, pero no, son fragmentos de historias de hombres y mujeres que perecen en el desierto”¹.

Este trabajo se centrará en dos puntos fundamentales: por un lado la construcción narrativa de la otredad migrante en los Estados Unidos, tomando como núcleo a la comunidad latina. De esta manera se relevarán ciertas estrategias de homogeneización de la “comunidad imaginada” estadounidense. Por otro lado, se intentará explorar la manera en que se plantea la diferencia dentro de la comunidad latina, en la medida en que ésta surge como fuerza cívica de choque. Para este segundo propósito se revisarán las estrategias de acción migrante y la incidencia del papel del cuerpo en la migración.

II. Americanidad imaginada

[...] “los narcos, la *migra* y el *border patrol*, te agarran, y luego te dan su “bendición””².

Benedict Anderson plantea como postulado central de *Comunidades imaginadas*, que toda nación moderna es “[...] una comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberana”³. La inconmensurabilidad territorial y la diversidad humana que hay dentro de la nación, es normalizada y homogeneizada dentro del discurso hegemónico bajo una identidad particular que da como resultado la sensación general que todo habitante tiene de “conocer a su conciudadano”. Sin embargo, la

¹ Víctor Ballinas, “Activistas de EU narran los ultrajes de la *migra*”, publicado el día 10 de Octubre de 2006, en el periódico *La Jornada* (México DF), sección migración (puede consultarse la versión digital en www.jornada.unam.mx).

² Canción de Lila Downs, “Sale Sobrando”, en *La Línea (Border)*, 2001.

³ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México DF, 2006.

nación no sólo es imaginada en la conciencia popular de quien la habita, sino que, a su vez, es un proyecto creado desde las esferas de poder que forjaron determinada forma de concebir al territorio nacional. Los ejemplos son variables y atraviesan todo el globo y todas las épocas⁴. En los estados modernos surgidos a finales del siglo XVIII y principios del XIX en América, el proyecto de nación fue configurado con mucha más fuerza que en las grandes potencias europeas, debido a que en estas últimas, aún las fuerzas dinásticas no habían sido neutralizadas. En este sentido, los países independientes de América forjaron una idea nacional con pretensiones de igualdad y democracia, que difería claramente de los todavía estados reales europeos, e imaginaron con ello un proyecto particular de ciudadano.

En este contexto, la mayoría de las naciones americanas se abrieron a la inmigración, y de esa manera proyectaron un nuevo papel del habitante tipo. Estados Unidos fue el estado pionero en este tipo de prácticas, abriendo sus fronteras a ciudadanos que quisieran hacer suyo el “*American Dream*”.

Ya a comienzos del siglo XX, comenzó a plantearse la imagen por excelencia de lo que se concibe como “*american citizenship*”. Los Estados Unidos comenzaron a configurarse como el territorio en donde todas las nacionalidades confluían, olvidando sus particularidades en pos del progreso material: surgía, de esta manera, la teoría del *Melting Pot*. La comunidad imaginada no había muerto en el imaginario popular: los inmigrantes serían asimilados a través de las generaciones, hasta que en un momento todas sus particularidades se diluirían hasta llegar a reconocerse como absolutos *american citizens*. Estados Unidos se concebía a sí mismo como el recipiente en donde toda la diversidad se derretía a un punto tal punto que la heterogeneidad se tornaba obsoleta. El estado abría sus brazos a la inmigración pero con una condición: dejarse asimilar.

El discurso hegemónico, así, parece construirse sobre un olvido, sobre el cuerpo muerto de aquellos “otros” que formaron la nación, pero que no están contemplados dentro de ella. “[...] el minus-en-origen [...] resulta en estrategias políticas y discursivas [...]”⁵ destinadas a forjar una identificación y una normalización del ciudadano tipo

⁴ Aunque la idea de estado-nación sea necesariamente moderna, Anderson nos muestra la genealogía del concepto de **comunidad imaginada**, y se centra, principalmente, en el papel del lenguaje en las comunidades sagradas antiguas y medievales.

⁵ Homi Bhabha, “Diseminación”, en *El lugar de la cultura*, Bs. As. Manantial, 2002. p. 199.

dentro de la nación estadounidense. El líquido surgido de la fundición de todas las diferencias es algo homogéneo y funcional al estado.

Cómo entra lo “latino” en América

A fines del siglo XX, principios del XXI, las poblaciones devastadas por el neoliberalismo hallaron como decisión más promisoría la emigración de sus países natales. La característica de este nuevo tipo de migración es que no sólo abarcó a los estratos más pobres de la sociedad, sino también a los sectores profesionales. Esto fue funcionalizado por los Estados Unidos, permitiendo y fomentando el ingreso de inmigrantes altamente calificados, y controlando –como con un cuentagotas- la migración de mano de obra no profesionalizada. En esta diferenciación entre diversos tipos de migraciones el factor lingüístico se torna decisivo en la inserción -o no- del migrante.

La lengua tiene un carácter fundamental en la imaginaria de la nacionalidad, genera una conexión con el resto de los ciudadanos que hace posible pensar la “hermandad”, la no-diferencia: “todos somos iguales porque hablamos el mismo lenguaje, el extranjero es diferente porque no lo entendemos y no nos entiende”. Benedict Anderson piensa sobre el carácter fundamental que tuvo la lengua en la formación de los estados nacionales europeos, ya que las poblaciones “llegaron a imaginarse de manera general la existencia de miles y miles de personas como ellos mediante la lengua impresa”⁶.

¿Qué sucede, en este contexto, con el inmigrante latino? Su lengua lo delata como diferente. Sin ella se llega al estereotipo, se desvela la alteridad. Para controlar la diferencia surgen, así, diversas estrategias, como por ejemplo el censo.

Son los censos una de las instancias de control y contabilidad más eficaces de los estados-nación. El censo es la maniobra que permite visualizar la alteridad para generar políticas de normalización. Pero a su vez, es también un momento de desvelamiento de las identidades comprendidas por la “comunidad imaginada”. En los países con fuertes aluviones inmigratorios, como lo es Estados Unidos, los censos también se encargan de contabilizar las diferentes culturas que conviven dentro de su territorio. De esta manera, al momento de censar se le pregunta al encuestado por su “raza”⁷ y su “etnia”. “En los censos federales, los latinos [...] tienen la opción de identificarse como blanco,

⁶ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México DF, 2006, p. 115.

⁷ Concepto anacrónico si los hay...

negro, asiático, indígena, multirracial —una nueva categoría— u “otro”. Según algunos estudios acerca de quienes se identificaron, en términos étnicos, como latinos en el censo de 2000, la mitad rechazó este menú de opciones y se identificó en términos raciales como ‘otro’, lo cual convierte, de facto, al ‘otro’ en una categoría latina⁸. El latino asume que es depositario de alteridad, que no está contemplado en su diversidad en la narrativa hegemónica.

III. Latinidad alterada

“Yo quería cruzar la línea de la Unión Americana, yo quería ganar dinero porque esa era mi pirada. Como no traía dinero, mucho menos pasaporte, me aventé cruzando cerros yo solito y sin *coyote*”⁹.

A partir de fines de los años ‘80 y durante toda la década del ‘90¹⁰, América Latina atravesó un proceso de fuerte adherencia al postulado político-económico del Neoliberalismo¹¹. Esto se vio fuertemente reflejado en las políticas de estado privatizadoras, la apertura de los mercados nacionales a las industrias transnacionales, la pérdida de empleos por el debilitamiento de las industrias locales, la pauperización de los trabajadores y, en muchos casos, la dolarización o semi-dolarización de la economía. Estos factores y la cada vez más marcada globalización de los mercados hizo que muchas de las economías de países latinoamericanos cayeran, y en su caída afectaran al resto de los mercados de esta parte del continente¹². A su vez, los habitantes del campo también vieron saqueados sus territorios por los nuevos asentamientos multinacionales, que, por un lado ocupaban gran parte del terreno y afectaban la biodiversidad local, y por otro no les dejaban margen de competencia en el mercado debido a la producción en masa que generaban. Por otra parte, las economías locales se comenzaban a aliar para permitir el libre tránsito de mercancías y recursos, en función de defender sus mercados frente a las grandes industrias.

⁸ Jonathan Fox, “La sociedad civil migrante”, *Migración y desarrollo* N°5, segundo semestre de 2005. p. 38. (El subrayado es mío).

⁹ “El bracero fracasado”, Canción de Ernesto Pesquera, interpretada por Lila Downs en *La Línea (Border)*, 2001.

¹⁰ Aún persisten políticas y gobiernos que dan cabida a estas propuestas.

¹¹ Estos postulados se hicieron explícitos en el Consenso de Washington.

¹² Para más información —que, por supuesto, supera los límites de este trabajo—, interiorizarse sobre “Efecto Tequila”, “Efecto Tango”, caída de la bolsa de valores brasilera.

Este proceso de apertura indiscriminada de los mercados y el fuerte intercambio de recursos entre las naciones, generó la sensación de estar en una nueva época: el mundo dejaba de ser un conglomerado de naciones intercambiantes (“un gran mercado”), y pasaba a concebirse como una “aldea global”. Sin embargo, este proceso globalizador en sus entrañas contiene una paradoja: por un lado se hace alarde de la libre circulación de materiales; pero por otro se reprime la circulación de seres humanos. Lo más significativo de esta paradoja es que esos “recursos humanos”¹³ necesitan circular en la medida en que los espacios nacionales –sus lugares de referencia- han sido devastados por las políticas neoliberales generadas desde los mismos países en donde ellos intentan ingresar.

¿Quiénes pueden trasladarse legalmente? A partir de los atentados del 11-S -como se ha explicado con anterioridad- la frontera de los Estados Unidos se ha vuelto más controlada. La migración más pobre, la no calificada, tiene que buscar nuevas formas de ingreso.

Los migrantes que no hallan otra posibilidad siguen este camino. En estos casos el cuerpo es el mecanismo de transporte fundamental, es el que sufre la deshidratación, las espinas, el calor, el peso cargado. Esto deja marcas que se entrevén y afectan la recepción social del migrante. El cuerpo mutilado del migrante no sólo evidencia las imágenes del sufrimiento físico. Da cuenta, por otro lado, de la grieta que se abre en la medida en que se cruza una frontera: el cuerpo normalizado por la narrativa dominante de su estado de origen se quiebra y penetra en un lugar desconocido –que no deja de estar pensado, de alguna forma, por la imaginería del lugar de procedencia- en donde el discurso del poder es otro, y el cuerpo es concebido de otra manera. En tanto cruza los espacios *border*, el migrante deja de lado su “cuerpo habitual”, su sentimiento general del espacio que lo rodea, y penetra nuevas realidades regidas por otras narrativas.

Desde ya, la cartografía **limitante** de los estados modernos, pone de relieve la concepción organicista mediante la que estos están pensados, pero el migrante la exacerba aún más, marcándole sus límites y quebrando las fronteras. En este sentido la narrativa hegemónica se vuelve cuerpo, intentado establecer vallas que la separen de cualquier otra entidad física. El cuerpo del migrante se transforma, así, en el elemento extraño que se infiltra en la imaginería cartográfica de un país, y la burla, demostrándole que ella no llega, en los hechos, a poder abarcarlo todo: de esta manera, y casi sin darse

¹³ Como gustan llamarse en el “mundo global”: todos somos mercancías, no somos sujetos, no es inherente a nosotros el libre uso de nuestra voluntad, sino que –como objetos- eligen por nosotros.

cuenta, el migrante se transforma en un actor político que, desde la insurgencia, pone en duda la narrativa dominante. “El cuerpo del migrante articula su potencial contestatario y transformador por el mismo hecho de cruzar fronteras geográficas, políticas, sociales y culturales. El movimiento y el desplazamiento de un cuerpo dentro de este campo de poder que es el *borderland*, o la zona transnacional, tiene el potencial de desafiar la tríada radioactiva de ‘pueblo, cultura, territorio’”¹⁴.

La construcción colectiva del espacio político

A lo largo de la historia de este tipo de migración surgida en los finales del siglo XX, la comunidad latina fue reacia a organizarse como fuerza política activa en tanto eso implicaba ponerse en el escenario público, y suscitar, por ende, comentarios y críticas xenófobas. El racismo fue el impulso que retrasó la formación de las organizaciones migrantes. Sin embargo, “El 10 de febrero de 2004 se celebró un encuentro de líderes de organizaciones de inmigrantes [...]”¹⁵. Este sería el nacimiento de una fuerza cívica de choque que representaría a las comunidades migrantes, y que negociaría con el estado desde un espacio democrático y organizado “desde abajo”. De esta manera se forjó NALACC¹⁶, una instancia cívica de participación que no se centra sólo en los Estados Unidos como entidad receptora, sino que intenta forjar proyectos transnacionales para evitar la migración forzada en los países de origen. En este escenario es que surgen las multitudinarias marchas de finales de 2005 y comienzos de 2006.

Un rasgo característico de estas manifestaciones es la hibridez: los actores se definen a sí mismos como binacionales, y este es uno de los factores más importantes de movilización. Es importante ver de qué manera, mediante este tipo de acciones, se interpela la definición que se da desde los discursos hegemónicos acerca de la ciudadanía o la pertenencia a una “tierra” determinada. En estas prácticas se vislumbra una nueva forma de identidad: ya no hay porqué elegir entre una y otra nación, se eligen ambas porque los dos espacios son habitados de una u otra forma. Esto es importante, porque uno de los factores fundamentales que genera esta transnacionalidad de los grupos migrantes, es que no necesariamente ocupar un espacio determinado es “habitarlo”.

¹⁴ Ulla Berg y Fernando Calzadilla, “Que circule la palabra... Memoria de una experiencia de fronteras entre disciplinas”, ensayo sobre el Encuentro Anual del Instituto Hemisférico de Performance y Política: “Globalización, migración y esfera pública”, Perú 2002, versión web <http://homepage.mac.com/cancio/nomadas/>.

¹⁵ Oscar Chacón, “La voz de los actores: movilizaciones masivas de inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos”, *Migración y desarrollo* N° 6, Primer semestre de 2006, p. 154.

¹⁶ National Alliance of Latin American and Caribbean Communities.

Mediante esta clase de ejercicios se incursiona en el terreno de la definición. Los migrantes parecen resistirse a ser englobados en una totalidad cerrada porque ella implicaría dejar de lado sus particularidades: “no todos somos iguales”. De esta manera se genera una alteración del discurso hegemónico, y se demuestra que la narrativa del poder deja espacios en blanco, en donde estos grupos pueden surgir y afianzarse en su diferencia. “Lo que es irremediamente distanciador en la presencia del híbrido [...] es que la diferencia de culturas ya no puede ser identificada o evaluada como objetos de contemplación epistemológica o moral: las diferencias culturales no están simplemente ahí para ser vistas o apropiadas”¹⁷.

IV. A modo de conclusión

El presente trabajo no pretende, desde ya, arribar a una conclusión absoluta y cerrada, sino abrir vías de indagación a partir de la exploración sobre los modos de interacción política en la comunidad estudiada y las estrategias de poder desprendidas desde las esferas hegemónicas. Sin embargo, parece necesario subrayar ciertos puntos fundamentales en el análisis.

La noción de “comunidad imaginada” como instancia productora de un tipo de subjetividad concreta acorde a un proyecto nacional específico, en la praxis excluye a todo sujeto que no logre acomodarse a su definición de “ciudadano tipo”, y lo configura como diferente, como aquello a lo que se teme porque es impenetrable e intraducible. Lo diferente parece tornarse indispensable para forjar un proyecto estadual específico, en tanto toda definición deja fuera de sí una serie de conceptos que se configuran como lo “otro”: el “ciudadano tipo” es definido en contraposición a aquel que no lo es, y este es necesario para que el primero exista. Conocimiento, definición, contraposición “[...] significa elevarse por encima de las contingencias inmediatas, salir de uno mismo y alcanzar lo extraño y lo distante. El objeto de un conocimiento así está expuesto por naturaleza a que se proceda a su verificación; es “una realidad” que aunque se desarrolle, cambie o se transforme [...] es, fundamental e incluso ontológicamente, estable. Conocer así un objeto es dominarlo, tener autoridad sobre él [...]”¹⁸.

¹⁷ Homi Bhabha, “Signos tomados por prodigios”, en *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 143.

¹⁸ Edward Said, *Orientalismo*, De Bolsillo, Barcelona, 2004, p. 59.

En la actualidad, en los Estados Unidos, la comunidad latina es definida como la “primer minoría”, superando a la que fuese otrora dueña de dicha etiqueta: la comunidad afrodescendiente. La mera palabra “minoría” nos devela de manera explícita la forma en que la narrativa hegemónica estadounidense funciona: lo latino es lo “otro”, el **objeto** no deseado que, a fuerza de filtrarse por las fronteras, debe transformarse en conocido y conmensurable. Pero la realidad es que el discurso del poder no logra acceder completamente a esa alteridad porque ella se niega a ser homogénea y conceptualizable, y, por ende, en la narrativa dominante quedan espacios indefinidos. En la medida en que lo diferente se filtra por esos **sectores** vacíos que deja el discurso dominante, escapa a toda definición y deja de ser controlado por el ojo vigilante del poder¹⁹: comienza a erguirse como entidad insurgente de choque y negociación, burlando a la hegemonía y a sus estrategias.

En este sentido, las formas de organización política mostradas a partir de las marchas de finales de 2005 y principios de 2006 nos revelan la imposibilidad de englobar en una categoría simple y estática la multiplicidad subjetiva que representa la comunidad latina. Y de esta forma se hace patente la imposibilidad de fijar en una categoría paralizada la diferencia cultural que separa a lo latino de lo estadounidense y establecerla como lo distinto, lo peligroso, lo ignoto.

Una de las realidades más fuertes que dejan entrever estas marchas es la transnacionalidad de los sujetos y las múltiples maneras en que estos participan en la producción, que, además de marcar la imposibilidad y el quiebre de las narrativas dominantes, nos muestran que el espacio de la diferencia es una instancia insurgente de choque y negociación.

¹⁹ Homi Bhabha realiza un juego fonético entre las palabras inglesas *eye* y *I*, intentando establecer un paralelismo entre el yo y el ojo controlador en el discurso del poder. En este sentido, lo que se configura como “sí mismo” es también lo que vigila, lo que controla. La alteridad es observada continuamente por el ojo del poder, y, de esa manera, definida y normalizada. Pero hay espacios a los que ese ojo no llega: esas son las grietas en donde la alteridad se conforma como entidad híbrida, y resurge burlando la narrativa hegemónica (Homi Baba, “Interrogar la identidad”, en *El lugar de la cultura*, Bs. As. Manantial, 2002).

¿CAMBIA LA VISIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DE UNA CULTURA A OTRA?

Eduardo J. Vior

UBA- Bs. As.

A pesar de los retrocesos de los últimos cinco años el discurso de, sobre y a partir de los Derechos Humanos se ha impuesto en el mundo ¹. La hegemonía de la visión universalista de los Derechos Humanos se presenta hoy como incuestionable. En sus variantes iusnaturalista, utilitarista y jurídico-positivista se postula la existencia de un único cuerpo de derechos independiente de las diferencias culturales que caracterizan al mundo ². Las tres variantes coinciden en partir de y fundarse en una visión unívoca del desarrollo histórico-cultural de la humanidad que parte de la tradición grecorromana y judeocristiana ³. Para ellos los Derechos Humanos se plasman en una sola versión, la consagrada jurídicamente en los pactos y tratados internacionales, y el único problema que se plantea es la aplicación de los mismos en realidades diversas. Si las mismas aparecen como reacias a adoptar la solución propuesta, se trata de modificarlas para ajustarlas a la fórmula de aplicación general.

Este modelo de argumentación, consolidado y aceptado por la experiencia de tres siglos de hegemonía anglosajona sobre el mundo, supone que los derechos humanos

¹ La diferenciación entre discursos de, sobre y a partir de los derechos humanos es una sugerencia de K.-P. Fritzsche, *Menschenrechte*, Padeborn *et al.*, Ferdinand-Schöningh-Verlag, 2004. Un discurso *de* enuncia derechos humanos; uno *sobre* los convierte en su tema y uno *a partir de* formula enunciados sobre distintos temas políticos y sociales desde una perspectiva basada en y orientada por los derechos humanos.

² En el reducido marco de este trabajo es imposible desarrollar la discusión sobre estas aproximaciones a la problemática de los derechos humanos. Para una discusión más extensa de estas posiciones v. Entre otros H. Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998 y R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Frankfurt a.M. / London, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2000.

³ Para la crítica de las visiones unívocas o monistas de la Historia véase I. Wallerstein, *El capitalismo histórico*, México D.F. / Buenos Aires, Siglo XXI Ed., 2003 (1998) e id., *Impensar las ciencias sociales*, México D.F., Siglo XXI Eds., 2004 (1998).

son una creación de la filosofía empirista británica hacia 1700 a partir de la exitosa «Revolución Gloriosa» de 1688 que afirmó los derechos de la burguesía, representada en la Cámara de los Comunes, ante la Corona. Pero si el desarrollo de los derechos humanos hubiera sido tan unilateral, no podríamos hablar con seriedad de derechos de los seres humanos en tanto tales, sino de derechos de los europeos que en el devenir posterior fueron reconocidos a los demás pueblos del mundo. Si así fuera, dejarían de ser inherentes a la persona humana.

La argumentación que se presenta en las próximas líneas marcha en sentido inverso: dado que somos seres humanos, nos hemos dado desde el comienzo de los tiempos normas y reglas de convivencia específicas y adecuadas a cada situación histórico-cultural que en distintas etapas de la evolución humana hemos reconocido como universales. Los Derechos Humanos, tal como hoy los conocemos, son sólo una manifestación históricamente determinada del desarrollo de dichas reglas.

La condición histórica determinante del ser humano es la trashumancia. Desde el inicio de la historia de la Humanidad todos los pueblos del mundo se están preparando para la migración, se encuentran en camino o provienen de movimientos inmigratorios más o menos cercanos. El migrante es el conocedor y transformador del mundo por excelencia. Porque está permanentemente en camino, ha visto y retiene en su memoria muchos paisajes. Cuanto más tiempo se encuentra en camino, tanto más singular se vuelve: los paisajes originarios que traía en su memoria desde su patria, al transcurrir el tiempo se fueron mezclando con las impresiones producidas por paisajes y personas que conoció y escenas que experimentó. Su mirada se volvió «anómala»: se alejó de su cultura de origen sin haber llegado alguna vez a algún lado. Migrar significa estar continuamente deambulando entre culturas ⁴.

⁴ Para la relación que el autor establece entre derechos humanos y migraciones v. también E.J. Vior, „Migración y Derechos Humanos desde una perspectiva intercultural», en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Migración e interculturalidad. Desafíos teológicos y filosóficos*, Aquisgrán, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, 2004, pp. 109-117, e id. «Migración, Derechos Humanos y orden político desde una perspectiva intercultural», en: C. Lértora (ed.), *Las ideas del siglo XXI – XIIª Jornadas de Pensamiento Filosófico*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2006, pp. 209-223.

Para los habitantes de los paisajes que el caminante atraviesa, su mirada tiene algo no habitual. Se sienten observados a través de una ventana invisible e imaginan que cada gesto cotidiano suyo es cuidadosamente examinado. De un modo furtivo e imperceptible se apodera del lugareño un sentimiento indefinido de extrañeza. La mirada del otro intranquiliza. De forma compulsiva se le impone la necesidad de transformar lo inquietante en algo familiar para restablecer la pretendida «normalidad» del tiempo anterior a la llegada del migrante-caminante.

En algunos casos los viejos vecinos logran ocultar al exótico, desterrarlo o destruirlo, pero con esto no retorna la seguridad que atribuían a un pasado idealizado en el que se sentían cobijados en su encapsulamiento. Tan pronto como aparecen nuevos inmigrantes en el horizonte, vuelven a despertarse los viejos temores. La necesidad de rechazar la mirada percibida como extraña conduce a su supresión, represión, negación y/o desplazamiento ⁵. Para terminar con el malestar buscamos una pantalla donde proyectarlo. Así logramos convencernos que no son nuestros miedos los que determinan nuestro comportamiento, sino la invasión de aquellos considerados «extraños» que nos amenazan.

1. La migración de las culturas

¿Hubo alguna vez una época en la que pudimos vivir sin inmigrantes? Hace cuatro millones de años que comenzamos nuestra marcha como caminantes en África Oriental. Todos los reinos e imperios de la historia debieron ocuparse de los incontenibles movimientos de las personas dentro de las fronteras y a través de ellas. Emigración e inmigración caracterizan la historia de la humanidad. Jamás se dio época alguna en la que no haya habido migraciones. La migración es la corporización, la materialización del intercambio entre las culturas. En esta «zona de contacto» se puede medir la capacidad de cada sociedad para tratar con otras culturas. Este intercambio define a la humanidad como tal desde su origen. Un intercambio que significa también que ninguna cultura puede estar segura de sí misma, porque el intercambio pone en duda las certezas, elabora un producto nuevo.

⁵ Estos son los cuatro mecanismos de la proyección en la teoría psicoanalítica de S. Freud. Siguiendo a K. Lenk (*El concepto de ideología*, Amorrortu eds., Buenos Aires, 1974) se los aplica aquí como reglas para la formación de la ideología.

Precisamente en el contexto de la Tercera Revolución Industrial ⁶ y del establecimiento de un orden político mundial dominado por una megapotencia con fuertes tendencias imperiales, decenas de millones de personas fueron expulsadas de sus asentamientos y obligadas a emigrar. La UNESCO calcula que actualmente unos 190 millones de personas en el mundo se están desplazando de un país a otro (y la mayoría de ellos entre los países del Sur). Tanto mayor fuerza cobra, por lo tanto, la preocupación por las relaciones entre las culturas. La importancia de esta dedicación aumenta también porque la dominante ideología de la «globalización» sugiere la existencia de un mundo homogéneo, desprovisto de historia y espacio, que el sentido de realidad contradice en cada momento. La práctica de la migración y el sentido de realidad de los seres humanos se constituyen así en impulsores de la reflexión sobre las influencias recíprocas entre las imágenes de la realidad determinadas por las distintas formaciones culturales que se entrecruzan al compás de la migración.

A esta altura de las presentes reflexiones es de esperar que haya quedado en claro que la humanidad siempre ha estado determinada por relaciones inter- e intraculturales ⁷. No hubo época en la que una cultura particular pudiera vivir por sí sola o sin estar signada por las distintas percepciones que sus miembros tienen del significado de sus códigos. Si se mencionan de una sola vez las relaciones inter- e intraculturales, es porque son una misma cosa. No podemos encasillar las culturas en compartimentos estancos desde los cuales sólo se relacionarían recíprocamente como buenos vecinos que se saludan en la puerta de calle. Son más bien el resultado continuamente en desarrollo de procesos de aprendizaje necesarios para poder adaptarse a las cambiantes condiciones circundantes.

⁶ El autor ha desarrollado el concepto de «Tercera Revolución Industrial» en sus clases de *Procesos Sociohistóricos Mundiales* en la Universidad Nacional de La Matanza entre 2005 y 2006. V. E. J. Vior, «Clase del 16-9-05», en: id. (titular), *Procesos Sociohistóricos Mundiales*, San Justo, Universidad Nacional de La Matanza, Departamento de Derecho y Ciencia Política, Carrera de Ciencia Política, fotocopiado, 2005. La idea es que el actual proceso de transformaciones socioeconómicas, políticas y culturales a nivel mundial registra importantes similitudes con las revoluciones industriales de los siglos XVIII/XIX y XIX/XX. El término «globalización» se reserva para caracterizar la ideología dominante.

⁷ Sobre la idea de interculturalidad utilizada en esta contribución v. M. Becka, *Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourts*, Nordhausen, Interkulturelle Bibliothek, Traugott Bautz, 2007; R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Frankfurt a.M. / London, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2000 e id. / H.-J. Sandkühler, (Hrsg.) *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung*, Frankfurt a.M. / London, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2001.

Las culturas son asimismo resultados de complejos procesos de entendimiento entre las personas y los grupos que deben ponerse de acuerdo sobre reglas racionales y simbólicas de convivencia, si quieren seguir existiendo.

2. Cultura y derechos humanos

La experiencia cotidiana nos enseña que son pocas las personas que están en condiciones de ponerse de acuerdo con otras sobre reglas de cooperación inter- e intracultural de un modo autónomo, consciente, equilibrado y con objetivos claros. Para conducir dicho proceso por caminos seguros, hemos establecido en los últimos cuatro millones de años algunos principios que organizaron el acuerdo a través de las culturas y para cuya transgresión prevemos sanciones. La tarea de los mismos es aportar a los constantemente renovados procesos de acuerdo civilizatorio sistemas simbólicos, valores y normas capaces de asegurar la supervivencia en común. Hoy en día llamamos a esos principios los **Derechos Humanos**.

Vistos de este modo los derechos humanos no representan nada nuevo en la historia de la humanidad. Cada cultura humana tiene que haber tenido alguna idea de los derechos humanos —especialmente de los dos centrales: el derecho a una vida digna y el derecho de resistencia a la opresión—, si no quería perder su carácter humano. Pero esa idea sólo podía cobrar forma en la lengua, las costumbres, los símbolos y las cosmovisiones de cada cultura particular. Los derechos humanos son universales e indivisibles, pero sólo pueden ser concebidos en la forma concreta de una determinada cultura y deben ser reinterpretados constantemente en su contexto histórico-cultural.

Se produce por consiguiente un desdoblamiento entre el contenido universal de los derechos humanos y las formas histórico-culturales específicas en que se manifiestan. No existe un lenguaje único de los derechos humanos; su puesta en vigencia requiere de repetidas traducciones entre las culturas. Cuando estas traducciones no se realizan o son imperfectas, se dan trasposiciones de sentido y interrupciones de la comunicación.

Además ninguna cultura es sólo una cultura de los derechos humanos. En toda cultura y grupo social conviven fuerzas y tendencias antinómicas. No existen pulsiones emancipadoras sin su contraparte dominadora. Así a la cuestión de la traducción y la comunicación entre las culturas se suma la de la lucha por la vigencia de los derechos humanos en cada cultura, o sea por la afirmación de la vida digna y la resistencia ante la opresión, y la tendencia a someter y explotar a los subordinados. La universalidad

de los derechos humanos no está por lo tanto dada, sino que resulta de sucesivos esfuerzos de traducción e interpretación que saquen a la luz las luchas emancipadoras y las conviertan en material de la memoria colectiva.

Por otra parte, los derechos humanos, tal como los concebimos, son de aparición contemporánea. Que cada cultura tuviera desde los orígenes una concepción sobre la dignidad humana, el derecho a la vida, a la seguridad, al trabajo, a la participación en la creación cultural común, etc., no contradice en lo más mínimo el hecho de que los mismos hoy en día adquieren su efectividad social por medio de la sistemática reciprocidad que les dieron las formulaciones y codificaciones en las diferentes declaraciones, los pactos y las convenciones de Derechos Humanos desde 1948 hasta hoy ⁸.

A partir de la modernidad europea que ha hecho surgir al sujeto individual los derechos humanos fueron formulados como derechos subjetivos y judiciales. Esta interpretación logró imponerse mediante una dura lucha que duró dos siglos y medio hasta la aprobación de la Declaración Universal de Derechos Humanos en 1948 y dejó en el producto final las marcas de sus momentos decisivos:

1. La concepción iusnaturalista de los derechos humanos se consolidó durante la modernidad europea en la lucha contra concepciones diferentes dentro del mismo ámbito cultural que fueron rechazadas, pero influyeron sobre las concepciones que actualmente tienen validez.
2. Las ideas europeas sobre los Derechos Humanos se desarrollaron entre los siglos XVI y XX tanto en confrontaciones continuas con las imágenes del mundo y del hombre que tenían otros ámbitos culturales como en intercambio con los mismos.
3. Desde la aprobación del *Bill of Rights* en 1691 la *Commonwealth* de los ciudadanos varones, libres, blancos, protestantes y propietarios que se manifestaban como portadores de los derechos formulados como subjetivos dejó de aparecer en el primer plano de la argumentación pasando al fondo del escenario.

⁸ Sobre la unidad e interrelación de los derechos humanos v. entre muchos otros: R. Künnemann, *The Unity of Human Rights*, 1993, www.fian.org, 12-10-2002.

De allí en adelante se presupuso la existencia de la comunidad de comunicación que nuclea a los mencionados ciudadanos y les da las bases éticas y simbólicas de los derechos. De este modo se encubrieron los fundamentos culturalmente relativos de la subjetividad burguesa, presentándolos como un ideal universal ⁹.

Así pues, los derechos humanos son a la vez antiguos y modernos. Tienen un efecto tan fuerte por el hecho de que en los últimos sesenta años fueron formalizados jurídicamente en el marco del sistema de las Naciones Unidas. Pero sólo pueden ser efectivos porque su inspiración surge de la necesidad de una cooperación regulada que los seres humanos tuvieron desde siempre y que a lo largo de la Historia ha tomado diferentes formas. Los derechos humanos, tal como los conocemos, son sólo una, aunque quizá la más exitosa, de las formas posibles de regulación.

Dicho sea de paso, es precisamente esa combinación de antigüedad y novedad, de sistemática racional y fuerza simbólica la que hace a los derechos humanos tan desafiantes para todos los órdenes políticos del mundo, también (y no en último lugar) para las democracias liberales, las que precisamente por ser tan desarrolladas, han avanzado tanto por el camino del desarrollo unilateral hacia democracias expansionistas con fronteras cerradas y fortísimo control securitario de sus relaciones internas y externas que difícilmente puedan incluir en su organización social el carácter integral y la indivisibilidad de los derechos humanos. A modo de ejemplo echemos un vistazo a las enormes dificultades que causa a las democracias más desarrolladas la progresiva variación de las concepciones de vida como consecuencia de las inmigraciones masivas. Estas democracias no son capaces de lidiar con la nueva variedad de situaciones existenciales, exigencias sobre los Estados y sobre el sistema internacional ni de responder a las obligaciones estatales que les plantean los actuales movimientos de población.

Los derechos humanos preceden a los de la persona individual, ya que fueron imaginados al comienzo de la historia de la humanidad y son determinados por el desarrollo de las culturas humanas. También su redacción actual es un producto de

⁹ Para la crítica de las prácticas de encubrimiento de las concepciones predominantes de los derechos humanos v. entre otros R. Fornet-Betancourt, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, Frankfurt a.M., IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2002.

una circunstancia histórico especial que ha surgido y se ha desarrollado en un concreto intercambio entre las culturas. Consecuentemente, su posterior desarrollo está en estrecha interrelación con la reorganización de la convivencia entre las mismas. Son los migrantes entre las culturas quienes están impulsando esta reorganización como corresponsables en la primera línea de este proceso. Los Derechos Humanos empiezan a «funcionar» en el momento mismo en que cada uno de nosotros entra en la historia, entrando así también en la de los otros que hasta hace un instante no conocíamos.

3. Los Derechos Humanos en el mundo de hoy

El sistema vigente de Derechos Humanos surgió como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial bajo las condiciones de la posguerra y recurriendo a las tradiciones de pensamiento de la modernidad europea y norteamericana. Lo apadrinó la preocupación por la dignidad herida del individuo soberano. Con el trasfondo de la barbarie nacionalsocialista se trató de construir una estructura de reglas, mejor dicho de prohibiciones, que debían proteger la esfera privada del individuo. Así se formularon los Derechos Humanos en la Declaración Universal de 1948 y en los sucesivos documentos y convenciones como un sistema de trincheras y de líneas de defensa contra la arbitrariedad de los Estados. La confrontación entre el Este y el Oeste, vale decir, la lucha de las democracias liberales contra el totalitarismo stalinista, consolidó este concepto como el único posible.

El surgimiento del Movimiento de los No-Alineados en 1955, la independencia de muchos países en África y Asia alrededor de 1960 y la aprobación simultánea del Pacto sobre los Derechos Individuales y Civiles y del de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales en 1966 colocaron por primera vez en apuros el predominio del concepto liberal de los Derechos Humanos.

La lucha de los pueblos en África, Asia y América Latina por la autodeterminación e independencia los confrontó con las potencias coloniales europeas y los EE.UU. que oprimían grandes regiones mundiales en nombre de la libertad y de los derechos humanos. La Unión Soviética, por su parte, empleó los ideales de justicia social en favor de una elite inmóvil e incapaz de aprender. A partir de esta confrontación surgieron disparidades devastadoras relativas a los derechos humanos que todavía subsisten. Aquellos pueblos que se rebelaban contra los poderes europeos y los EE.UU. en la búsqueda de su libertad política y económica eran señalados frecuentemente como opositores de la libertad y la democracia. Para asegurar su unidad interior y su

autodeterminación exterior sus elites dirigentes recurrían a consignas antiliberales. El nacionalismo necesario para la construcción de las naciones asumió a veces rasgos irracionales y autoritarios. Aquellos pueblos que se encontraban en la esfera de influencia del bloque oriental se valieron por su parte de consignas democráticas y liberales aun cuando sus ideologías y movimientos mostraran frecuentemente rasgos autoritarios y reaccionarios ¹⁰.

El monopolio de la definición de las potencias europeas y norteamericana condujo a una incompatibilidad entre la lucha por el derecho a la autodeterminación y a la soberanía por una parte y la lucha por la validez de los derechos humanos por la otra. Terminada la Guerra Fría hubo por un corto tiempo perspectivas de un mundo diferente: a la disolución del pacto de Varsovia parecía seguir la dispersión de la alianza occidental; los movimientos democráticos en Europa Oriental daban vida a reflexiones sobre un orden socioeconómico diferente; la multipolaridad de la política mundial que se preparaba dio origen a proyectos humanísticos y democráticos. El carácter integral y la universalidad plural de los derechos humanos fueron durante un «suspiro de la historia» los fundamentos de la nueva organización del orden europeo y mundial.

Las elites occidentales sucumbieron ya en 1990 ante el temor a quedarse sin enemigos. Para no perder al control sobre las propias sociedades y sus esferas de influencia en el sur, así como por el rechazo a un mundo multipolar, optaron por la erección de un nuevo sistema hegemónico. La historia de los años '90 es la de un nuevo posicionamiento de los EE.UU. y de las potencias europeas y asiáticas entre sí y en relación a las periferias, a las que agruparon a su alrededor y repartieron bajo su dominio. Los vacíos dejados por el liberalismo en sus argumentaciones fueron llenados por el neoliberalismo reaccionario y su hermano gemelo, el neoconservadurismo. Su discurso liberal sólo en apariencia conquistó primero el pensamiento y luego la opinión de las elites inglesas y norteamericanas. El nuevo contexto argumentativo se desliga cada vez más de los derechos humanos. Ambas corrientes obtienen su lógica argumentativa de los hechos que ellas mismas provocan. Entonces los especialistas en derechos humanos se mueven detrás de los criminales e intentan corregir sus hechos o disminuir las consecuencias de los mismos.

¹⁰ V. E. J. Vior, «Clase del 9-9-05», en: id. (titular), *Procesos Sociohistóricos Mundiales*, San Justo, Universidad Nacional de La Matanza, Departamento de Derecho y Ciencia Política, Carrera de Ciencia Política, fotocopiado, 2005.

Pero los derechos humanos no serían la expresión de la voluntad de todas las culturas desde los orígenes de la historia de ordenar su vida en común en un diálogo de unos con los otros, si no fundamentaran también la resistencia contra su utilización por medio del liberalismo totalitario. Así pues, las sucesivas resistencias contra el dominio de la ideología de la «globalización» generan nuevas fórmulas para la reorganización del orden mundial sobre los principios de los derechos humanos.

Es urgente una nueva construcción de los derechos humanos que los ponga como base del orden político mundial. La protección necesaria del individuo en adelante debe ser complementada añadiendo su responsabilidad para con los demás en el orden político. Un nuevo sentido comunitario de cuño republicano debe imponer la reimplantación de la justicia como equilibrio entre individuos y grupos cooperantes. La democracia debe organizar la participación moralmente vinculante de todos en las decisiones políticas. Esa construcción puede darse sólo en diálogo inter e intracultural entre los muchos caminantes.

El autor es consciente de cuánto hay de utopía en este empeño, pero sólo quien tiene utopías puede iluminar el presente. El pensamiento utópico dibuja en el horizonte de nuestros sueños un paisaje al que aspiramos a llegar, perfectamente conscientes del hecho de que el horizonte se aleja a cada paso que damos. Esa aspiración de alcanzar el horizonte nos da, sin embargo, una dirección en la cual caminar. Una vez que nos encontramos de camino, podemos contemplar el presente y la realidad circundante desde una perspectiva cierta. Obtenemos un poco de distancia y vemos el aquí y ahora en el despliegue de sus posibilidades históricas.

Esta es la función más importante de los derechos humanos: muestran el camino para desarrollar un mundo más humano. Desde la perspectiva de ese camino podemos estimar el grado de humanidad o inhumanidad que hay en la realidad que nos rodea; podemos evaluar la corrección de los caminos propuestos y calcular las dificultades del camino a seguir.

El caminante que transita entre diferentes culturas ya no es una aparición excepcional: ante el trasfondo de la desaparición de las seguridades habituales somos todos caminantes-entre-culturas en búsqueda de una nueva patria que queremos construir sobre el horizonte lejano de todos nuestros deseos y necesidades comunes. Los derechos humanos nos brindan el libreto de su constitución futura.

Enseñanza de la Filosofía

Coordinador
Coriolano Fernández

LA FORMACIÓN DOCENTE DESDE LA RELACIÓN ENTRE ANTROPOLOGÍA, POLÍTICA Y EDUCACIÓN

María Cecilia Colombani

Univ. de Morón - Univ. Nac. de Mar del Plata

a. Introducción

Poner en común una cierta práctica de trabajo supone una apuesta de trabajo a compartir, al tiempo que implica un recorte deliberado, ya que supone elegir ciertos ámbitos que serán problematizados y otros que no aparecerán en el orden del discurso.

Hemos elegido pensar la práctica docente como un ejercicio de poder. En este sentido tomamos el concepto foucaultiano de positividad del mismo, ya que aparece como un poder productor de efectos, vehiculizador de saberes, inductor de prácticas¹.

En primer lugar, nos proponemos intersectar la práctica docente desde la problematización de su instalación con ciertos aportes del pensamiento foucaultiano. Es esta una apuesta deliberada para transitar dos terrenos: el campo de la práctica y el campo de uno de los pensamientos más vigorosos del paisaje filosófico contemporáneo, usualmente incorporado a la reflexión educativa, a partir de las múltiples intersecciones con la práctica que el mismo posibilita, al tiempo que facilita, por sus propias características, intersecciones disciplinares múltiples. Elegimos esta variante como forma de vincular dos horizontes nodulares de nuestra *praxis* como docentes e investigadores: el horizonte actual del pensamiento filosófico y el de nuestro modelo de instalación frente al ejercicio.

Así planteado, la propuesta es trabajar en el entrecruzamiento de los dos espacios, de allí que comenzaremos por la positividad del poder, ya que el presente trabajo propone pensar el ejercicio docente como una herramienta de poder, en tanto productor de efectos.

¹ Se trata del desplazamiento que Michel Foucault analiza en *Las redes del poder*, abordando el desplazamiento de una visión negativa del poder a una positiva de las tecnologías de políticas, proceso que denomina “gran mutación tecnológica del poder en Occidente”.

En segundo lugar, el proyecto intenta profundizar la problemática docente desde la perspectiva del vínculo entre **Antropología y Educación**, en la medida en que la *praxis* educativa implica un compromiso frente a nuestra realidad antropológica, en la complejidad de su dimensión, entendiendo al hombre como una realidad problemática, esto es, un territorio que convoca a cuestionamientos, reflexiones, inquietudes.

En este marco problemático, así definido, se privilegiará la particularidad de la relación entre **Educación y Política**, entendiendo al **hecho educativo como hecho político**, en tanto productor de efectos, enfatizando, una vez más, la dimensión ético-político-antropológica de la propuesta, convencidos de la capacidad transformadora y productora de la educación.

Antropología, educación y política son pues los tres enclaves a transitar, a partir de sus recíprocas solidaridades.

En esta línea, es necesario problematizar el actual imaginario de “lo político” y de la escuela como espacio “a-político”, para ver en qué medida la institución escuela no puede permanecer ajena a una concepción de lo político, tal como se presenta contemporáneamente.

Al partir del concepto, hecho y fenómeno educativo, debemos repensar porqué la problemática debe situarse en un registro antropológico: fundamentalmente porque los agentes de la situación educativa son seres humanos, cuya problemática exige un abordaje transdisciplinario, que se sustente en un andarivel antropológico como suelo de problematización y marco primero de reflexión.

Problematizar la dimensión política de la escuela es re-pensar la implicancia de ésta sobre el medio social y viceversa. Si pensamos que la escuela es ella misma una parte de la propia sociedad y, por lo tanto, una parte del proyecto político de país en que se inserta, debemos re-pensar el tipo de ciudadano y de sociedad que la escuela produce o contribuye a ficcionar.

A partir del marco precedente, debemos abordar por qué la acción docente, enmarcada en una *praxis* liberadora, no puede prescindir de una reflexión político-antropológica, que implica, asimismo instalar el planteo en el marco ético de tal ejercicio, en tanto consolidación de una manera de vivir, actitud de vida (*ethos*).

El enfoque que sostenemos supone la transversalidad de campos que no pueden verse como compartimientos estancos, ya que la filosofía es esencialmente un saber en diálogo con la política, la ética, la antropología y todo aquello que conciba al hombre de manera integral.

Se trata entonces de propiciar una determinada instalación frente al hecho educativo, que nos pone como docentes en el marco de una *praxis* política, en tanto transformadora del medio en el que inscribimos nuestra práctica, siempre desde una instalación ético-política. Para ello es necesario comprender el fenómeno educativo dentro de un entramado sociocultural más amplio y esta transformación es la primera tarea que nos involucra.

Para que la tarea aparezca como necesaria, debemos efectuar lecturas críticas de nuestro propio compromiso ético-antropológico como educadores. En este terreno no puede haber una lectura aséptica de contenidos a desarrollar, sino un tipo de vinculación epistémica con el objeto de reflexión que transita por otros andariveles.

La primera instalación supone, entonces, elaborar diagnósticos críticos de la actual coyuntura socio-política como punto de partida de cierta *praxis* transformadora, tarea que nos conduce, necesariamente, a interpretar fenómenos poli y multicausales.

Sin voluntad de cambio y deseo de transformación es imposible encaminar alguna acción posible; de allí la necesidad de proponer y vehicular estrategias de transformación, comenzando por nuestro propio papel en el marco de la institución.

Sólo comprendiendo la multidimensionalidad de la educación, en particular su intersección con la problemática ética, se logran superar visiones parciales y reducidas de la realidad educativa, al tiempo que se la coloca en el contexto más amplio de la realidad histórica. El divorcio de la escuela con lo social es el pasaporte a la inmovilidad del modelo y a la ausencia de respuestas de la escuela a las demandas del tiempo histórico.

b. Repensando la formación docente. El aporte de la Antropología

Nuestra propuesta radica en trabajar en los espacios de formación docente como el **territorio** apto para generar alguna transformación posible, ya que es desde donde se puede comprender que la responsabilidad docente debe leerse a partir de la dimensión

ético-política. Sólo así podemos albergar la esperanza de que se asuma un compromiso personal frente a la *praxis* educativa, comprendiendo la solidaridad entre Ética y Educación y entre Antropología y Educación como marco general de la *praxis* que sostenemos como educadores.

Conviene que nos detengamos en ciertos elementos que nos aporta el discurso antropológico para tomar el campo de la Antropología como suelo de reflexión y ver cómo la educación no puede no tomar contacto con esos territorios, porque sólo ella posibilita su desenvolvimiento.

Debemos partir de la consideración del hombre como unidad problemática. Pensar el puesto del hombre en relación a la Naturaleza, los dioses, los otros hombres, como modo de acercarnos a lo que significa encontrar “su puesto en el cosmos”, lo cual conlleva la reflexión en torno al ser en el mundo y el ser con los otros. No tomamos el concepto de Max Scheller desde su complejidad antropológica, sino desde la perspectiva de hallar un domicilio existencial, un lugar en el mundo, que constituya el albergue antropológico de una *poiesis* sostenido. En este mismo horizonte tomamos las expresiones heideggerianas de “ser en el mundo” y “ser con los otros”, considerando que el mundo es ese *topos* humano de instalación, que supone la presencia del otro como co-habitante del mundo y co-partícipe de la gesta *poiética*, que es la cultura misma.

La escuela es el ámbito natural y fundacional de esa preocupación existencial de crear mundo, de darse un pago. Es el espacio cultural por excelencia, el lugar, aún respetado y confiable de la gesta *poiética*.

Vuelve a ser la Antropología la que nos sirve como plataforma de reflexión, a partir de sus objetos propios de análisis. Pensemos la tríada hombre, naturaleza y cultura y pensemos en el concepto mismo de cultura. El hombre es el único que puede trascender la naturaleza, ir más allá del determinismo natural y humanizarla, en tanto se instala en ella como creador de cultura. El hombre humaniza la naturaleza, imprimiéndole su huella, un gesto humano que lo ubica más allá del resto de los seres.

Ese es su lugar en el mundo; ser un artesano, un *tekhmites*, que deja su impronta y con ello crea mundo, ficciona unidades de sentido.

La educación es precisamente ese dispositivo capaz de expandir las posibilidades *poiéticas*, es en su *topos* donde el hombre, cualquiera sea su edad y nivel educativo en

el que se inserte, puede trascender lo dado, transformando su entorno, a partir de sus posibilidades de acción, sobre sí y sobre el medio. Si no visualizamos la educación como aquello que posibilita la impresión de las marcas humanas, de los rastros que dejan huellas de sentido, invisibilizaremos su dimensión política, en tanto espacio productor de efectos, y, por ende, espacio de poder, en el sentido aludido.

La posibilidad de transformar la naturaleza abre la dimensión del trabajo. El trabajo aparece entonces como núcleo de constitución de la personalidad y de la subjetividad.

En este sentido, la educación se yergue como el horizonte de consolidación de un *ethos* que privilegia el trabajo como modo de instalación y creación.

De la educación depende ubicar a la persona en el *topos* jerarquizado de la acción creadora. Tal como sostiene Foucault, la educación delinea los objetos que una determinada sociedad valora y reconoce como legítimos. En este sentido es el camino hacia una antropología personalista, que ubique a la persona como prot-agonista. Si atendemos a las raíces griegas del término, hay en él una presencia del *agon*, como fuerza semántica: primer combatiente, *agonistes*. Esta es la dimensión agonística que la escuela debe visibilizar para convertirse en un enclave ético-político. Que los sujetos conozcan su capacidad creadora de valores, lo cual implica el doble movimiento antropológico de hacer cargo de sí y desplegar las posibilidades poiéticas que la mera condición de hombres posibilita. No sin combate se da, pues, el movimiento aludido.

La educación favorece y consolida la visión del mundo como unidad de sentido antropológico. Es el territorio privilegiado donde debe efectuarse la consolidación de la persona como hacedora de valores. Es, en este sentido un microcosmos, un pequeño laboratorio de ensayo de futuras configuraciones vinculares. Desde su constitución inicial, representa el *topos* fecundo para construir un modelo de subjetividad que garantice las relaciones del individuo con la sociedad.

Retorna entonces la problemática del puesto del hombre en el cosmos para distinguir soporte biológico, instinto y libertad, como notas constitutivas de lo humano; las dos primeras en intersección con lo animal y la tercera estrictamente antropológica y, como tal, merecedora de una reflexión-acción privilegiada. La educación interseca necesariamente con la libertad como bien humano, porque sólo desde su presupuesto se construye un sujeto hacedor de cultura, esto es de valores, capaces de fundar un *topos* humano.

La escuela es esa primera usina productora de subjetividad, esa geografía fundante que consolida o no un universo personal.

Se trata precisamente de visibilizar el tránsito del universo personal al cosmos social. La educación como dispositivo socializante capitaliza el ser social y político del hombre. No se trata solamente de captar la posibilidad vinculante que traza puente hacia el otro como modo de configurar el mentado ser con; se trata, más bien, de propiciar el lazo político con el otro que abre la dimensión del nosotros en la gesta de un espacio común. Es el énfasis como objeto de problematización y jerarquía epistémica del ser común como ser social y político.

c. Repensando el ejercicio docente: El legado de la Ética

La educación parte del sujeto como ser cultural y de la cultura como creación del pueblo. Así entendida, la cultura se despliega como la trama antropológica que sostiene la experiencia humana. La escuela es un trozo nodular en el marco de esa urdimbre, ya que es el *topos* de una primera experiencia *éto-poiética*, como hemos referido en párrafos anteriores. Consolida u obtura, según sea su complicidad con el modelo dominante, el tejido social y, en ese sentido, ocupa un papel determinante en el modelo de instalación subjetiva. Desde allí, la dimensión semántica del *ethos*, manera de ser, actitud de vida, modo de comportarse. La segunda dimensión semántica, vinculada al verbo *poieo*, hacer, obrar, impacta sobre el campo de la *praxis*. La educación se erige entonces como propiciadora o no de acción tendiente a consolidar un determinado *ethos*.

En esta línea, pensamos que la educación debe liderar el proyecto ético-político de sustentar el maridaje entre comunidad y participación: lo común formando parte de un proyecto integrador de lo particular en lo común.

Delinear una inquietud en esa perspectiva, como tema de la formación profesional, supone repensar el espacio como preocupación topológica, a partir de la naturaleza política del mismo. Se trata de la recuperación del espacio público como espacio político. La retirada de lo público y de lo común en el liberalismo ha dejado un peculiar paisaje antropológico, donde lo privado ha ganado la escena, retrotrayendo lo común a un enclave de fuerte invisibilización, que arroja particulares modos de subjetivación.

El maridaje entre posmodernidad y política ha arrojado un escenario dominado por lo efímero, el vacío y la exclusión. De allí la urgente demanda de nuevas prácticas

sociales, donde la escuela aparece como medio de recomposición de la trama cultural, de lo común, y del ser ciudadano.

Es impensable, entonces, revertir los actuales modelos de desobjetivación sin delinear campos de preocupación curricular desde una perspectiva político-estratégica. La formación ciudadana en la escuela representa una de esas estrategias que pone a la educación en clave de *praxis* resistencial. La apropiación de la palabra como vehículo de transformación es la llave de la constitución del sujeto ético-político y la herramienta para bordar la solidaridad entre educación, ética y política.

Tomar la palabra es un ejercicio de soberanía, porque el *logos* sensato consolida la formación del sujeto responsable, en tanto dueño de sus actos. Crear un sujeto autónomo implica apostar, no sólo a su autonomía individual, sino también a su autonomía política, ya que, en un planteo de este registro, ética y política constituyen enclaves indisociables.

Dos elementos parecen haber colapsado en el actual escenario de prácticas docentes: el uso y la apropiación de la palabra como bien antropológico y el desarrollo de la razón, como instrumento de pensamiento. *Logos* y razón parecen estar en retroceso, no constituyendo elementos aislados, sino complementarios, fenómeno que parece haber arrojado una raquítica caja de herramientas, entiendo por esto los elementos con los cuales operamos sobre la realidad para interpretarla y transformarla.

Nuestro proyecto apunta a fortalecer la atención sobre los elementos insoslayables a considerar a la hora de transformar la formación docente en un ámbito propicio de la transformación de la educación como demanda social a responder con urgencia. Formar sujetos en libertad y responsabilidad ha de ser la plataforma de otras transformaciones posibles, en el marco del poder positivo de la educación como productora de efectos. Sólo quien introyecta el sentido y el valor de la vida, propia y ajena, puede ser un agente creador de valores, inserto en una urdimbre cultural que reclama una apuesta fuerte a hacer del mundo algo más que un mero *habitat*, sino más bien, un bien común, un espacio de co-habitación, enfatizando lo común que nos convierte en un nosotros, habitando el espacio del entre, esto es el espacio del encuentro.

Bibliografía

- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquest Editores, 1970.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1976.
- Foucault, Michel, *La microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1979.
- Foucault, Michel, *Las redes del poder*, Bs. As. Editorial Almagesto, 1992.
- Puiggrós, Adriana, *Volver a educar*, Bs. As., Ariel, 1995.

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA Y SU RELACIÓN CON EL EROS PEDAGÓGICO

Lucía d'Assunção - Gabriel Selva

Instituto Superior de Formación Docente Nro 113
San Martín, Pcia. De Buenos Aires

“La Filosofía no es una teoría, sino una actividad...”
L. Wittgenstein (Tractatus Logico-Philosophicus, 4.112)

Si nos detenemos a reflexionar sobre la posibilidad de fundamentar una didáctica de la filosofía deberíamos comenzar por redefinir la naturaleza misma de la didáctica y, con posterioridad iniciar el tratado de las cuestiones concernientes a la enseñanza de la filosofía.

Estamos acostumbrados a concebir la didáctica, como bien lo señala Edith Litwin¹ desde una *perspectiva prescriptivista* en la que se considera a la didáctica como un conjunto de técnicas y procedimientos que configuraban esquemas universales para transmitir conocimientos de la manera mas efectiva posible. No nos detendremos en el análisis histórico de esta perspectiva porque excedería el ámbito de aplicación de este trabajo. Baste simplemente remitirnos al período tecnocrático de las ciencias de la educación en el que, desde un enfoque neoconductista directamente vinculado al sostenimiento del positivismo como marco conceptual fundante, se reducían las cuestiones de enseñanza a la configuración de una serie de objetivos y de reglas de intervención en el modelado de la conducta del sujeto que aprende a los efectos de lograr en él una serie de respuestas predeterminadas en el orden de ciertos perfiles paradigmáticos surgidos tanto del docente a cargo como del currículo y de las políticas educativas intervinientes.

El resultado era claro: la programación de una conducta adaptativa en el alumno junto con el dominio de ciertas competencias sociales relevantes, aunque todavía no se

¹ Cfr. Litwin, E. “Nuevos temas en torno a la didáctica”, *Revista Aula Hoy*, Buenos Aires, 1998, en Stuart Mc Lure y Peter Davies (compiladores), *Aprender a pensar, pensar en aprender*, Parte III: La Filosofía en el nivel superior: formación de profesores y didáctica, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 156.

hablara oficialmente de este tema en la historia de las ciencias de la educación. El vaciamiento de contenidos antropológicos, el desconocimiento del concepto de persona humana –con todas las dimensiones contenidas en ella- y la supremacía de lo colectivo por sobre lo individual junto con el olvido de la dimensión subjetiva del hombre, fueron los vicios subyacentes a estas corrientes didácticas.

A partir de la segunda mitad del siglo XX en el mundo, aunque mucho más tarde en nuestras latitudes, comienzan a aparecer nuevas ideas toda vez que el positivismo mostró su fracaso al extinguirse la idea del progreso indefinido de la humanidad. El existencialismo comenzó a propagarse y, con él, la situación del hombre como único existente arrojado al mundo y enfrentado a la angustia, con o sin la dimensión interpersonal de la existencia humana (la antinomia desatada entre Jean-Paul Sartre y Karl Jaspers) y su posicionamiento frente al mundo y a la muerte (el *Dasein* de Heidegger) anticipan el regreso a la metafísica desde el ámbito de la subjetividad humana. En las ciencias de la educación esta tendencia alimenta el desarrollo de la Escuela Nueva y reconoce en el sujeto que aprende una función personal mediadora entre la cultura y su espíritu.

Hoy nos situamos en la faceta intersubjetiva del fenómeno didáctico que vincula tres realidades insoslayables: el sujeto que aprende, el que enseña y el saber integrados en la dimensión comunicativa generando la situación didáctica por antonomasia.

En cuanto al sujeto que aprende y al que enseña, debemos considerar al hombre como persona con toda su disposición antropológica orientada al crecimiento, a la expansión de su *elan vital* para lo cual fue fundamental el aporte de las filosofías de Henri Bergson, Maurice Blondel y Dilthey, entre otros, concomitantemente con el auge de la educación personalizada, estilo surgido de la escuela de Víctor García Hoz y sus seguidores cuyo común denominador estriba en el descubrimiento, la planificación y la ejecución del proyecto personal de vida en relación con la Obra Bien Hecha. Por último, y ya mucho más cercano a nuestros tiempos, el Informe Delors sobre educación, convivencialidad y conocimiento que propone los ya clásicos cuatro pilares de la educación fundados en el aprender a ser, aprender a hacer, aprender a conocer y aprender a convivir.

En lo referente al conocimiento desde el punto de vista de la tríada didáctica debemos aclarar que el tema ha sufrido varias interpretaciones, muchas de ellas contradictorias y alejadas de los planteos realistas. Baste citar el conocido aporte de la Psicología Genética de Piaget que mucho ha contribuido a esclarecer las cuestiones de la génesis del

aprendizaje, pero también es cierto que si se la asume como el único referente de una didáctica correríamos el riesgo de afirmar cuestiones falaces como, por ejemplo, admitir la posibilidad de hacer ciencia de lo particular o de generar esquemas conceptuales no coherentes con el mundo objetivo.

Siempre desde una perspectiva realista podríamos repetir con Santo Tomás que conocer es “hacerse otro en cuanto otro” ya que entendemos que el conocimiento consiste en una sobreexistencia activa inmaterial que se adquiere al generar un concepto coherente con el objeto. A partir del análisis de la relación gnoseológica inferimos la relación didáctica en estos términos: El sujeto que enseña (docente), es quien ha de portar y saber mostrar de manera idónea el objeto de conocimiento, de modo tal que el alumno pueda apropiarse de él y asimilarlo conforme a las leyes de su entendimiento. Es, por tanto, el conocimiento el elemento determinante del vínculo didáctico y fundamento de la comunicación que reúne a los dos y que está presente en todo momento del encuentro educativo cual superficie tapizada de un triángulo existencial y trascendente.

En una relación didáctica, el que enseña es quien porta el objeto, lo muestra, lo presenta a través del lenguaje y de soportes adecuados a la situación del alumno que aprende, quien lo recibe, lo asimila y lo reconstruye en función de sus parámetros cognitivos bajo la vigilancia del docente, quien ejerce su función correctiva para evitar que se produzcan errores de asimilación, vinculados –principalmente- a la inmadurez del entendimiento joven.

La enseñanza no se limita, entonces, a una mera transmisión como pretendían los conductistas ni a una “*autodidaxis*” como sostenía el idealismo, sino que podemos afirmar junto a Renzo Titone que “Siendo el enseñar una acción transeúnte ligada – mediante una relación dinámica interpersonal intencional- a una respuesta personal inmanente del discente, el cual, recibiendo el estímulo (presentación del objeto), asimila el objeto presentado por el maestro de modo propio y original, resultando de ello que se da actividad por ambas partes; pero actividad coordinada dialécticamente, en cuanto que toda la sustancia de la verdadera enseñanza se agota en el elocuente diálogo interpersonal”² y concluye: “El acto didáctico es la acción intencional de la persona del maestro en el momento en que establece una relación bipolar activa, que se actualiza en

² Renzo Titone. *Metodología didáctica*, Madrid, Rialp, 1966. Cap. 1, p. 22.

un proceso dialéctico interpersonal, que comienza en el estímulo magistral transeúnte (enseñanza) para terminar en la respuesta asimiladora de una nueva verdad (aprendizaje) por parte del alumno”³.

Muchas son, en este punto, las reflexiones que podemos hacer sobre didáctica de la filosofía. Por cierto que ninguna de ellas alcanzaría para agotar la cuestión; y esto debido a varias cosas: En primer lugar porque la naturaleza misma de la filosofía, caracterizada por ese saber especulativo transfenoménico requiere de formas específicas de presentación de sus contenidos a fin de que los alumnos puedan reestructurar sus saberes y, de este modo, llegar a una comprensión adecuada de los mismos. En segundo lugar, desde la propia filosofía, se discute si su enseñanza se reduce a una perspectiva histórica o a un tratamiento temático de las áreas de conocimiento aplicadas a cuestiones emergentes de las necesidades de las ciencias y de los objetos implicados (filosofía de la historia, filosofía de la educación, filosofía del arte, etc.) En tercer lugar es necesario plantear el problema de la verdad en la enseñanza, que más allá de los vicios positivistas o escépticos, hoy por hoy, cobra protagonismo a través de los encuadres del realismo y de la fenomenología.

Con respecto al primer punto, lo que se discute en torno al contenido a enseñar, se centra en que el objeto de conocimiento es la misma filosofía, lo que genera particularidades relevantes a la hora de pensar en el acto didáctico, y estas particularidades se justifican al pensar que la filosofía es, al mismo tiempo, **contenido y forma** de aprendizaje. Contenido en tanto conjunto de saberes relevantes para la formación del alumno que pueden tornarse en saberes instrumentales en tanto tiendan a la solución de problemas. Forma, en tanto que la enseñanza de la filosofía condiciona los procesos de pensamiento del alumno que aprende a pensar filosóficamente, es decir, que descubre una nueva manera de situarse frente a la realidad y descubre en ella no sólo lo manifiesto, sino una serie de procesos inherentes a los fenómenos que dan cuenta del estado actual de todo tipo de cuestiones y, por ende, capacita para pensar el mundo en términos de nuevos significados. Es apropiado citar aquí la afirmación de Kant de que “el joven que ha cumplido la instrucción escolar estaba acostumbrado a **aprender**, entonces piensa que va a **aprender filosofía**, lo que es imposible, pues ha de aprender a filosofar”⁴ pero, asimismo también es cierto que Kant fue considerado indudablemente un excelente profesor. Al sostener que la Filosofía es una actividad es

³ Idem. p. 23.

⁴“Noticia para la disposición de sus lecciones, semestre 1765-66, en *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, Reiner, 1912, trad. de J. Kupfer.

un pensamiento que no se encierra en sí mismo sino que es permanentemente llevada a auto-reformularse en base a los cuestionamientos que propone. Un aspecto esencial en la enseñanza de la Filosofía consiste en la interacción, en el debate, en la argumentación y esto implica la garantía de que el pensamiento no se cristaliza y es por eso que aún hoy leer a Platón, o Kant y discutir sus textos es tornarlos vivos para nosotros. Es en esa reapropiación de las obras de grandes autores que encontramos un gran desafío para docentes y estudiantes; ya sea que enseñemos Filosofía como contenido curricular necesario en todo plan de estudio a fin de justificar epistemológicamente el resto de los saberes, ya sea que la enseñemos para fortalecer el pensamiento crítico en niños y adolescentes –según las últimas tendencias mundiales que involucran la enseñanza de la filosofía desde los más pequeños hasta los preadolescentes como sostiene el programa de enseñanza de la filosofía para niños de Matthew Lipman⁵, lo cierto es que la filosofía enseña a pensar correctamente, y quien comienza **pensando bien**, termina **obrando bien**⁶.

La enseñanza de la filosofía gravita entonces en torno a dos tipos de programas: los que proporcionan cultura filosófica y los que se introducen en la reflexión crítica misma. El primero nos hace patente la peculiar radicalidad y generalidad de los problemas filosóficos. El segundo, en cambio, parte de que la reflexión filosófica enseñará a reconocer la peculiaridad del discurso filosófico, sus estructuras básicas y las operaciones lógicas en las que se originan. En este sentido cabe aclarar que este tipo de aportes surge tanto de la lógica clásica, que regula las bases para un pensamiento correcto entendido como congruente con los procesos reales, como de la *lógica informal*, término acuñado por Gilbert Ryle que refleja el particular estilo epistemológico de Wittgenstein en su artículo *Formal and Informal Logic* que consiste en una disciplina mucho más contemporánea y destinada a realizar la interpretación argumentativa del discurso que se direcciona no tanto a la naturaleza misma de los objetos de conocimiento como a los procesos comunicacionales referidos a ellos y a la comunidad científica. Dice Laura Benítez: “Así, la carga formativa de la enseñanza filosófica está justo en el intento de promover en los jóvenes una experiencia reflexiva distinta. Lograr que encadenen su pensamiento, que sean consecuentes con lo que afirman, que no olviden los pasos de su propia reflexión, que se centren en una demanda dada, que no dejen los temas inconclusos y que fundamenten argumentativamente sus propuestas...”⁷.

⁵ Lipman, M. y Sharp, A., *La filosofía en el aula*, Aique, Buenos Aires, 2000.

⁶ García Hoz, V., “El estilo de aprendizaje” en *Tratado de Educación personalizada*, Madrid, Rialp, 1988.

⁷ Benítez, L. “Enseñar a filosofar: una reflexión sobre perspectivas y marcos teóricos” en Obiols, G. Y Rabossi, E. *La enseñanza de la filosofía en debate*, Bs. As., Novedades Educativas, 2000, Parte I, p. 30.

En ambos casos se vislumbra como marco epistemológico necesario para el desarrollo de los programas la existencia y el fomento del pensamiento crítico que alude a un tipo de persona que posee ciertas habilidades para emitir juicios inteligentes, fundados, pertinentes, creativos, contextualizados y obrar en consecuencia. Con respecto a los aportes de ambos tipos de lógica en el fortalecimiento de las funciones cognitivas del alumno, escribe Elena Teresa José: “Puesto que Teoría y Práctica de la argumentación, Lógica Informal o Pensamiento Crítico constituye un área de conocimiento tendiente a incentivar en los alumnos capacidades cognitivas (reflexión y análisis de la información); afectivas (seguridad y autoestima por la capacidad de argumentar); y de inserción social (tolerancia y respeto por la opinión de los demás), estimo que el Pensamiento Crítico, como contenido, permitirá en gran medida contribuir al logro de uno de los objetivos que aparecen reiteradamente en los documentos sobre educación. (...) personalmente creo –y así lo dice mi experiencia docente- que la enseñanza de pensamiento crítico (o teoría de la argumentación) será más beneficiosa si está precedida por algunas nociones sobre lógica clásica”⁸. Dicho sea de paso, estos modernos aportes sobre lógica informal han contribuido al rescate y a la reivindicación de la lógica clásica, disciplina olvidada a partir de la segunda mitad del siglo XX y que, ahora, vuelve a los escenarios académicos con fuerza renovada. Así lo atestigua, por ejemplo, el diseño curricular del profesorado en Filosofía con trayecto en Formación Ética y Ciudadana de la Provincia de Buenos Aires.

En el artículo sexto de la Ley Federal de Educación se proclama el propósito de una educación orientada a “formar personas capaces de elaborar, por decisión existencial, su proyecto de vida siendo ciudadanos responsables, protagonistas críticos, creadores y transformadores de la sociedad a través del amor, del conocimiento y del trabajo, a través del amor, el conocimiento y el trabajo, defensores de las instituciones y del medio ambiente” para lo cual es necesario adquirir un *Critical Thinking* (pensamiento crítico) en términos de Competencia a través de un proceso basado en la adquisición de conocimientos, habilidades y actitudes, lo que puede ser consolidado ampliamente a través de la enseñanza de la filosofía como señala el mexicano Ariel Campirán Salazar: “El programa de Critical Thinking o Critical Reasoning incluye: un conjunto de temas de lógica aplicada; un conjunto de estrategias para realizar tareas intelectuales; un conjunto

⁸ Elena Teresa José. “Educación y pensamiento crítico” en Obiols, G. y Rabossi, E. op. cit. Parte I, p. 45.

de modelos para comprender el análisis del discurso y una serie de recomendaciones para la transmisión del conocimiento”⁹.

Por último esta exposición pretende poner una vez más de manifiesto el lugar que ocupa la verdad en la enseñanza de la filosofía desde una perspectiva realista salvado las clásicas posturas del idealismo que consideraba a la verdad como contenida en la dimensión mental del hombre y las de la fenomenología que optaban por encerrar la verdad en el noúmeno del objeto haciéndola impenetrable a la inteligencia humana. Levinas se ha detenido a demostrar, una vez más (ya que previamente lo han hecho Santo Tomás de Aquino¹⁰ y Renzo Titone¹¹), las falencias del razonamiento idealista, tanto desde una perspectiva gnoseológica como didáctica al afirmar lo siguiente: “Sin embargo, presumir la existencia de este mecanismo introspectivo, que al individuo le demuestra qué es lo verdadero y qué es lo real, sugiere una suerte de paradoja. Porque suponer que pueda existir un verdadero autodidacta es suponer que es posible aprender de alguien que previamente era ignorante. Este supuesto autodidacta no existe. Y es que las verdades se vinculan a las relaciones que el sujeto establece con su exterioridad en las que se incluyen otros sujetos que ya han conocido. Desde esa exterioridad es de donde se promueve cierto tipo de conocimiento y no otro”¹².

Lo que aquí se sostiene es que la verdad descansa en la relación sujeto-objeto y, por ende, su posibilidad de ser adquirida dependerá de condiciones objetivas y subjetivas que es necesario detectar y vigilar cuidadosamente en el camino del desarrollo del conocimiento científico y personal. Esto involucra tanto el carácter instrumental de la filosofía en un programa de investigación así como el fundamento gnoseológico del proceso de conocimiento a nivel personal, y –por supuesto- en la relación comunicativa puesta de manifiesto en los procesos de enseñanza.

⁹ Campirán Salazar, A.: “El razonamiento crítico ¿Cómo alcanzarlo? Una propuesta” en *Revista Ergo* N° 6, México. Universidad Veracruzana. Xalapa, 1988, en Stuart Mc Lure y Peter Davies (compiladores), *Aprender a pensar, pensar en aprender*, Parte I: La enseñanza de la filosofía: presupuestos y consideraciones, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 46.

¹⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. Q 117, art. 1, Bs. As. Club de Lectores, Buenos Aires, 1983.

¹¹ Renzo Titone, *Metodología didáctica*, Madrid, Rialp. Madrid, 1966, Cap. 2.

¹² Levinas, M. *Los conflictos del conocimiento y dilemas en la educación*, Bs. As. Aique, 1998, Parte I, p. 41.

Desarrollados los puntos centrales que, a nuestro criterio, debiera contener una reflexión sobre didáctica de la filosofía, conviene aclarar un aspecto que, aunque en último lugar, no deja de ser fundamental y que, de ser descuidado, podría generar una confusión que terminara por desvirtuar la cuestión y reducir a la filosofía a un mero saber instrumental que lacerara la identidad de estos saberes; y nos referimos al **carácter de inutilidad** del conocimiento filosófico.

Sabido es que a la filosofía se la ha definido desde siempre como un saber inútil, justamente para diferenciarlo del saber científico general, que consiste en un conocimiento racional y causal de los fenómenos. Aquí, en cambio, la filosofía no pretende soslayar a la ciencia en su interpretación del mundo, precisamente porque el conocimiento científico no constituye un fin en sí mismo como acabamos de ver. La filosofía, en cambio, gira como un solenoide dialéctico sobre sus propias reflexiones constituyendo un fin en sí misma. El pensamiento filosófico, por tanto, no ha de reducirse meramente a un saber instrumental por más que sean innegables las aplicaciones que prestara a cuestiones metodológicas y discursivas. La frontera que existe entre ciencia y filosofía es, justamente, el nivel de profundidad que alcanza una y otra: cuando la ciencia ha agotado su especulación fenoménica, la filosofía comienza a indagar la esencia de los objetos que se le presentan, y tal penetración esencial no descansa hasta haber contemplado el ser de las cosas, la esencia de los entes y la sustancialidad de los fenómenos. Un reflexión sobre estas realidades metafísicas no puede ser nunca un instrumento para un fin ulterior sino, precisamente, se ha llegado al fin último de la especulación racional.

Esto involucra la siguiente conclusión: La filosofía no es reductible a una epistemología del conocimiento ni a una metodología de las ciencias ni a un programa sobre pensamiento crítico; es un fin en sí misma. Y esto han de tenerlo bien en claro los filósofos, en primer lugar y los pedagogos en segundo término si pretendemos constituir un conocimiento claro y objetivo sobre las cuestiones propias de la didáctica de la filosofía.

FILOSOFÍA PARA NO-FILÓSOFOS

Coriolano Fernández

Buenos Aires

Narraban los antiguos la leyenda de una ciudad donde las palabras se congelan a causa del frío y luego, con el calor, se descongelan, de modo que los habitantes escuchan durante el verano todo lo que han hablado en invierno. Alude a la filosofía, un saber que necesita tiempo, como dice Platón en un pasaje de la *Carta Séptima*¹.

En el nivel terciario y universitario suele haber, en carreras que no son de filosofía, un curso de “Introducción a la Filosofía” o “Problemas Filosóficos”. ¿Cómo enseñar allí ese lento trabajo del pensar? Veamos tres posibles enfoques.

Los historiófilos

El primer enfoque dice así: entre las calamidades de nuestra época figura la abundancia de buenas palabras y la carencia de buenos ejemplos. Abundan las filosofías, pero no los buenos ejemplos de filosofar; entonces, en vez de aumentar el número de las primeras, llevemos al alumno hacia los segundos, elijamos modelos de filosofar. Es el enfoque histórico y a sus defensores los llamaría los historiófilos y no hace falta decir que tal perspectiva tiene un sabor hegeliano.

Ver en filosofía las cosas de esta manera, se parece bastante a la historia de la literatura, de las artes plásticas o de la música. Y hay algo más, que es la observación de José Gaos sobre los asistentes a un curso de filosofía. Algunos llegan deseosos, otros curiosos y otros forzados (cuando la materia es obligatoria). Los deseosos, dice Gaos, vienen predispuestos, los curiosos dispuestos y los forzados “antipredispuestos”².

Para el historiófilo la metafísica es el corazón de la filosofía. Cabe presentar en cada pensador una suerte de meollo o núcleo metafísico u ontológico o, si se prefiere,

¹ Platón: *Carta séptima*, 341 d), en *Protágoras. Gorgias. Carta séptima*. Trad. Javier Martínez García. Madrid, Alianza Editorial, 1998.

² José Gaos: “Sobre el auditorio de la filosofía”, en *Filosofía de la filosofía*. México, Editorial Stylo, 1947, pp. 43-72.

ontológico-gnoseológico. Hay, pues, dos trilogías insoslayables: la griega de Sócrates, Platón y Aristóteles y la moderna de Descartes, Locke o Hume y Kant. Si somos wagnerianos y nos gusta la tetralogía, a los griegos se le sumará un medieval y a los modernos Hegel o Spinoza.

Cómo seguir después de Kant o de Hegel, queda a criterio del leal saber y entender del profesor. ¿Y si no hay tiempo de agregar nada más? Respondo: si un alumno, predispuesto, dispuesto o antipredispuesto, llega a comprender el desarrollo hasta Kant o Hegel inclusive, yo diría que tiene la vivencia de en qué consiste filosofar.

El enfoque histórico podría asumir una variante extrema que consiste en centrar el curso solamente en un gran pensador. El libro de Manuel García Morente sobre Kant lleva como subtítulo *Una introducción a la filosofía* y dice Morente en el prólogo que al detenerse en una figura tan importante como Kant van surgiendo los problemas filosóficos contemporáneos ³.

Pero este único modelo sería elegido por el profesor, ya que en el inicio del curso el alumno no está en condiciones de elegir.

Para José Ferrater Mora, en su libro *La filosofía actual*, el criterio histórico conlleva aceptar dos supuestos. Uno, que la filosofía es a la postre una *Weltanschauung*, una concepción del mundo, y cita la obra de Karl Joel *Transformaciones de la concepción del mundo*, cuyo subtítulo es *La Historia de la filosofía como filosofía de la historia*. Y el otro supuesto es ver en el ser humano una criatura filosófica, un animal metafísico para decirlo con Schopenhauer y entonces filosofar es como respirar y comer. Pero, apunta no sin ironía Ferrater, si algunos seres humanos no filosofan habría que concluir que no son humanos.

Los problematófilos

Otra perspectiva es trabajar sobre cuestiones o asuntos. En lugar del desfile de los grandes pensadores, acá el filosofar hace suyos los grandes problemas: el ser, el conocimiento, la acción moral, la belleza... Para sus defensores tal enfoque tiene mayor plasticidad, pues los asuntos, desasidos de su génesis inicial de autor y época, recuperan una especie de problematicidad en estado puro e incitan a ir más allá obligando

³ Manuel García Morente: *La filosofía de Kant*. Madrid, Librería General V. Suárez, 1961, p. 15.

a pensar por cuenta propia, hasta el punto de descubrir que algunos problemas son más que problemas y se llaman misterios y otros son menos que problemas y se disuelven.

Llamaremos problematófilos a sus partidarios, actitud bien ilustrada por Bertrand Russell. Al exponer la formación de sus ideas, narra Russell que siendo muy joven estudiaba en Cambridge y sus profesores eran partidarios del idealismo hegeliano. Y él aceptaba esas opiniones hasta que un día leyó directamente a Hegel y abandonó la veneración por el pensador alemán⁴. O sea, empezó a pensar por cuenta propia.

No cabe formular una lista conclusa de problemas que serían los exclusivamente filosóficos; y otra vez aparece Ferrater Mora: la filosofía no es un conjunto de cosas sustantivas que aguardan ser pensadas sino que es el modo sustantivo de pensar sobre las cosas.

Cabe incluir entre los problematófilos a Karl Popper. Instalado en Londres, poco después de la Segunda Guerra Mundial, va como profesor visitante a Cambridge y, titula su disertación “¿Existen los problemas filosóficos?”. Si yo no creyera en tales problemas, argumenta en su conferencia, no me habría dedicado a la filosofía, y además, el solo hecho de que no pocas personas proponen para esos problemas soluciones a mi juicio insostenibles, justifica estar filosofando. De pronto uno de los asistentes interrumpe al conferenciante, habla sobre lo que llama “rompecabezas filosóficos” y concluye diciendo que a su juicio los problemas filosóficos no existen. Quien así habla es Ludwig Wittgenstein, nacido en Viena, como Popper, y por esas fechas profesor en Cambridge. En el salón hay una estufa de leña y Wittgenstein, mientras habla, juguetea con el atizador como si fuera la batuta de un director de orquesta. Popper toma un papel y lee: ¿conocemos las cosas a través de los sentidos? ¿obtenemos el conocimiento por inducción? Wittgenstein aduce que son problemas más bien lógicos que filosóficos y entonces Popper menciona el problema del infinito actual y el infinito potencial y el problema de las reglas morales. ¡Déme el ejemplo de una regla moral!, pide desafiante Wittgenstein. Y Popper: No amenazar con atizadores a los profesores visitantes⁵.

¿Y cuáles son las objeciones que acechan al enfoque por problemas? Ante todo, fragmenta el pensamiento del filósofo. La abstracción aristotélica, por ejemplo se

⁴ Bertrand Russell: *Retratos de memoria*. Buenos Aires, Aguilar, 1960, p. 30

⁵ Karl R. Popper: *Búsqueda sin término*. Madrid, Editorial Tecnos, 1977, pp. 162-165.

analiza en el tema del conocimiento o de la ciencia, pero hay que esperar hasta el tema de la vida moral para entrar en la ética del Estagirita.

Otra es el “adanismo filosófico”, esto es, persuadirnos de que estamos inaugurando el filosofar y podemos discutir de filosofía sin más guía que la experiencia individual o el talento de cada cual.

Aparece el contexto

Tres personas tienen en su mano un trozo de madera, abren la mano y sucede esto: en la primera la madera va hacia abajo, en la segunda la madera sale hacia arriba y en el tercer caso la madera permanece donde estaba. ¿Qué ha pasado? La primera persona está sobre la superficie de la Tierra, por eso la madera cae; la segunda está haciendo buceo, por eso la madera sube y la tercera es tripulante de una nave espacial, por eso la madera flota ingrávida.

El comportamiento de la madera acontece en universos de acción diferentes. ¿No será el curso de filosofía como la madera? Pues está inserto en una carrera y es la carrera un universo de acción, un contexto. Quizás por mirar la asignatura hemos desmirado la carrera, la currícula, como dicen los expertos.

Tenemos así los contextualófilos o funcionalistas. Si filosofía se dicta en un departamento de matemáticas se abocará a la epistemología y en especial a la epistemología de las ciencias formales, pero en el departamento de historia tendrá sobre todo elementos de filosofía de la historia y en una carrera de agronomía aparecerá en primer plano el tema de la técnica. Dime en cuál currícula estás y te diré qué contenidos debes enseñar.

El contextualismo ofrece el flanco a varias objeciones. Primero. Supone en el modesto docente un saber enorme, para dictar, por ejemplo, epistemología en un curso, bioética en otro y filosofía de la técnica en un tercero.

Segundo. Si a los estudiantes de matemáticas se les presenta la filosofía como epistemología se los priva de abordar otros temas, como la acción moral o el problema del ser.

Tercero. Los contextualófilos nos estarían birlando algunos asuntos de primer orden, es el caso del problema de la existencia de Dios... salvo que demos clase en un seminario teológico.

Conclusión

Dos observaciones pertinentes para cualquier enfoque. Evitar el fácil corolario de que el profesor, al fomentar la discusión, nunca debe ser severo ni exigente. El padre puede ampliar los movimientos de su hijo negándose en cierto momento a tomarlo de la mano y el profesor de música puede aumentar la capacidad del alumno proponiéndole una partitura difícil.

Tampoco aconsejaría hacer descansar el curso en la visión postmoderna. Sigo en esto al filósofo argentino Ricardo Maliandi. El *pathos* postmoderno, dice Maliandi, es una situación presente, una manera respetable de sentir la realidad, pero no es un sistema de ideas. Dicho en forma simplificada, Maliandi propone un concepto de razón que reconozca una especie de aprioridad de lo conflictivo y el punto de partida, señala, es la razón universal y fundamentadora⁶.

Y bien, ¿es factible optar por una línea de acción? Adhiero a la perspectiva histórica, pero a través de dos o tres problemas, el metafísico y el gnoseológico ya han sido mencionados y agregaría el ético. Es el enfoque histórico-problemático, que adoptaba en sus ejemplares clases el filósofo argentino Adolfo Carpio.

No soy materialista ni nominalista, pero concluyo estas reflexiones con palabras de un filósofo que lo es, Richard Rorty, interesante figura de la filosofía actual. En un simposio sobre *La filosofía en la historia* Rorty sostiene que pesar de su materialismo y nominalismo es consciente de que no podemos vivir sin héroes, necesitamos de las cimas de las montañas para elevar hacia ellas nuestra mirada, necesitamos la idea de que hay cuestiones que los seres humanos deben de haberse formulado siempre; y tenemos que mantener conversaciones con esos muertos ilustres sin renunciar a poder algún día ver un poco más lejos que ellos. De lo contrario, seríamos como esos personajes de Becket que han renunciado a la razón, al diálogo y a la esperanza⁷.

⁶ Ricardo Maliandi: *Dejar la posmodernidad*. Buenos Aires, Almagesto, 1993, cap. III, *passim*.

⁷ Richard Rorty: "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", en R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (compiladores): *La filosofía en la historia*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1990, pp.69-98.

Sugerencia bibliográfica

- Bodei, Remo, *La chispa y el fuego. Invitación a la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.
- Carpio, Adolfo, *Principios de filosofía*, Buenos Aires, Glauco, 2da.ed., 1996.
- Mandrioni, Héctor, *Introducción a la filosofía*, Buenos Aires, Kapeluz, 1964.
- Obiols, Guillermo, *Una introducción a la enseñanza de la filosofía*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002.
- Teichman, Jenny y Catherine Evans, *Filosofía: una guía para principiantes*. Madrid, Alianza, 1994.

LA IDEOLOGÍA DE LA ÉTICA CIUDADANA Y LOS DERECHOS HUMANOS EN LA EDUCACIÓN

Guido Fernández Parmo

Universidad de Morón
guido@fernandezparmo.com.ar

Introducción: planteo

En la presente comunicación realizaremos un análisis acerca de la incorporación de la ética ciudadana y los derechos humanos en la escuela media y secundaria. La propuesta intenta hacer una crítica al modo en que aparecen estos temas en las diferentes *curricula* y cómo son tratados, al menos desde cierta generalidad. Los derechos humanos y la ética ciudadana han pasado a ser parte de la ideología hegemónica de nuestros tiempos, por lo cual es necesario resaltar cuáles son sus limitaciones, sus complicidades y sus aspectos liberadores en función del estado del capitalismo actual.

Cartografía de la exclusión

Un medio de producción es el modo de producción una vez que el post-estructuralismo ha liberado al marxismo de su determinismo economicista. Así un medio de producción es un plano en el que se inscriben todos los elementos que componen a la sociedad, las prácticas y los discursos, unos al lado de los otros, para producir cierto orden o legalidad dentro de ella. Dependiendo de las diversas relaciones entre los elementos presentes, lo producido varía y da lugar a otras sociedades. El medio de producción es la expresión de la convergencia de elementos heterogéneos que terminan por producir lo real. El elemento que rompe con la estructura, en estos pensadores, es precisamente su inspiración nietzscheana: la producción misma es un momento previo al conjunto del medio de producción. Se trata de ese constructivismo presente en Nietzsche que nos muestra cómo todo es una creación, una invención, de la voluntad de poder. De esta forma, lo que converge en el medio de producción es una determinada configuración del poder. Así lo dice Foucault, hablando de la invención de la nueva anatomía política del siglo XVIII: “La ‘invención’ de esta nueva anatomía política no se debe entender como un repentino descubrimiento, sino como una multiplicidad de procesos con frecuencia menores, de origen diferente, de localización diseminada, que

coinciden, se repiten, o se imitan, se apoyan unos sobre otros, se distinguen según su dominio de aplicación, entran en convergencia y dibujan poco a poco el diseño de un método general”¹.

En contra de esta implicancia de todos los elementos en juego, se levantan las categorías socio-antropológicas de lo Mismo y lo Otro. Desde el discurso dominante, se plantea la cuestión del hombre en la sociedad como una cuestión atomizada en donde las diferencias sociales, vueltas diferencias antropológicas, se excluyen. La despolitización que caracteriza a nuestra época posmoderna permite plantear los problemas sociales, y en nuestro caso educativos, desde una idea universal y abstracta que es la del ser ciudadano. Borrando los conflictos de clase o, lo que Foucault llama el modelo de la guerra², es decir, el *agón* como esencia de nuestra sociedad, este discurso propone pensarnos desde un suelo neutro que es el de los derechos ciudadanos, considerándolos, a su vez, como meros derechos de participación política: derecho a votar, a ser representado, y hasta ahí nomás. Este paradigma despolitizado, porque supone una naturalización de dichos derechos y de dicha concepción, se convierte en el paradigma trascendente desde el cual o a partir del cual se inscriben todos los problemas. Los incluidos serán aquellos que acceden a esos derechos, y los excluidos son aquellos a los que les falta por alguna razón monstruosa que los pone en el mal camino. En los excluidos *falta* algo y, por eso mismo, quedan por fuera de la sociedad. Pobres, marginales, desocupados, hambrientos, carecen de lo que hace del ser humano un ser social. Por tal motivo, no participan, literalmente, de la sociedad. La aproximación hacia estos marginales es la aproximación del antropólogo que se acerca a ese otro a modo de objeto.

La trascendencia naturalizada arrebató la condición de sujeto a los que les faltan esos derechos, a los que todavía no son ciudadanos, y los convierten en objetos. En tanto objetos, los excluidos quedan por fuera del discurso y de la acción, en el sentido de Arendt: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano”³. Ellos son hablados, pero no tienen un *logos* propio. No tener *logos* propio es no tener *prot-agonismo*, no tener reunión, no ser seres sociales. El excluido es el monstruo que, por su desviación natural, como diría Aristóteles, no llega a ser un *zoon*

¹ Foucault, M. *Vigilar y castigar*, Bs. As., 1989, p. 142.

² Foucault, M. *Genealogía del racismo*, La Plata, 1996, p. 41 y ss.

³ Arendt, H. *La condición humana*, Barcelona, 1998, p. 203

politikon. Al monstruo marginal se lo trata como un objeto que viene desde afuera, desde una Otredad que ningún derecho tiene. A los excluidos los derechos se les dan, como se les da protección a alguna especie en extinción. Este discurso se construye, por resumirlo esquemáticamente, mediante dos grandes estrategias: en primer lugar, el discurso hegemónico post-Muro de Berlín, que afirma que las ideologías han muerto y que sólo sobrevive esa concepción neutra del ciudadano. Los excluidos y marginales de todo tipo sólo tienen un referente desde el cual plantearse su salida del Afuera: ingresar a la ciudadanía. Se trata de la victoria más sutil del capitalismo tardío: convertirse en buen ciudadano es a lo que debe un marginal aspirar. Todo otro discurso sobre la identidad, o todo discurso político propio, quedan en los trastos de la Modernidad perecida. La social-democracia europea, y el mito de la democracia norteamericana, parecen ser los únicos discursos y las únicas vías de acción posibles. Como si el único mundo humano posible, en donde el hombre puede desplegar sus posibilidades, fuera el de la democracia liberal.

En segundo lugar, el discurso mediático termina por cristalizar esta tendencia despolitizante inherente al discurso hegemónico. La ideología liberal logró su victoria más perenne cuando pudo hacer desaparecer cualquier otra manifestación política que no fuera la que se inscribiera bajo las reglas de la democracia liberal. De esta forma, aun la izquierda se piensa, en la mayoría de los casos, como un partido político que crece y tiene su fundamento dentro de la democracia. Aquí la dictadura ha definido el modo de plantear los problemas de los derechos y de la ciudadanía; aquí la democracia es hija de la dictadura. El gran enemigo hoy en día deja de ser el adversario político de los valores y las concepciones del hombre y del mundo que el propio partido o movimiento representan, y pasa a ser el enemigo de la democracia. Un claro ejemplo de esto son las reacciones de las comunidades democráticas de Occidente frente a los actos de terrorismo fundamentalista (sea religioso o nacionalista): frente a este Otro todos estamos unidos bajo los ideales democráticos.

Piqueteros, pobres y hambrientos constituyen esa otra población que todavía no es humana. Ellos son los monstruos de la sociedad democrática occidental. Y en tanto monstruos, no se sabe bien de qué son capaces. Para ejemplificar esto podrían analizarse los discursos mediáticos sobre los piqueteros o sobre los habitantes de villas, esos otros barrios cerrados de la marginalidad, o sobre las escuelas periféricas a las que siempre se les están cayendo las paredes, a las que siempre les falta el material, los ladrillos, los bancos, la comida. Porque la sociedad de la exclusión social se construye con discursos y prácticas que constituyen dispositivos viables para su realización.

Urbanísticamente, el modelo de las villas cercadas por la policía y los *countries* y barrios cerrados custodiados por la seguridad privada son estructuras análogas que permiten la concepción antropológica de lo Mismo y lo Otro como dos *topoi*, espacios, aislados. En cuanto a los discursos, siempre es el Otro que circula por las calles, el otro que las corta, el otro que veranea en Mar del Plata, como si esos espacios no fueran de todos (y esto a pesar, increíblemente, de la insistencia sobre los derechos de todos). Y es que pueden ser “otros” que invaden los territorios de la Mismidad porque esos territorios no les pertenecen: la exclusión se da, en el marco de las sociedades de control, por esos pases prohibidos, por la ausencia de claves de acceso. Lo que ocurre es que el capitalismo se inscribe en esa paradoja que puede presentar las cosas como pertenecientes a todos (“todos tienen derecho a”), si bien no todos realmente participan. La estrategia es buscar los procedimientos para invisibilizar la batalla perpetua, el conflicto, que sustenta dicha separación entre la Mismidad y la Otredad. El discurso de la democracia y los derechos ciudadanos permite la existencia de esa paradoja en donde todo es de todos pero no todos participan. La falta se inscribirá, por supuesto, mediante un discurso ideológico que permita que dicha falta se viva como falta antes que como dominación, que como sustracción.

Podríamos pensar, pues, que el capitalismo tardío opera mediante paradojas que nadie sabe resolver. El propio estatus paradójico del capitalismo permite que la resolución de los problemas quede cesante: nadie puede hacer nada frente a una lógica paradójica y antinómica. Cuando ya no hay un enemigo claro a quien atribuir todos los males de la sociedad porque las ideologías han muerto, los conflictos se vuelven paradojas. Hay una enorme diferencia entre plantear la cuestión como conflicto o como paradoja. En el conflicto, dos fuerzas opuestas se enfrentan, la propia sociedad se polariza y todos los males de una sociedad se deben a ese otro enemigo. Pero cuando ese Otro político ha desaparecido, los conflictos sociales se internalizan bajo la apariencia de la paradoja. Ya no hay a quién culpar de los males, de la pobreza, del crimen, etc., por lo tanto, si no hay afuera, deben venir del interior mismo de la Mismidad. Para conjurar este peligro mortal, este cáncer interno, el capitalismo posmoderno ha construido el discurso de la paradoja que naturaliza a la Otredad, la despolitiza. Se trata del mismo procedimiento que Jameson describe⁴, que hace posible que la posmodernidad se presente como algo que constantemente está cambiando pero que, en el fondo, se mantiene estática. Los simulacros, condenados a la inmanencia de la sociedad (recordemos, ya no hay afuera porque no hay enemigo), generan la ilusión de cambio en un medio que nunca cambia.

⁴ Jameson, F. *El giro cultural*, Bs. As., 1999, Cap.: “Las antinomias de la posmodernidad”, pp. 77-104.

Lo que ocurre es que en este momento del capitalismo, las formas se desprenden de los contenidos y una única forma, abstracta, el Capital, se mantiene bajo la diversidad de contenidos (culturales, políticos, etc.). El Capital se presenta como un flujo desterritorializante que se mantiene por detrás de todos los simulacros posmodernos.

Del mismo modo, pero utilizando al ideal democrático en forma trascendente, se mantiene la contradicción entre incluidos y excluidos: todos nos medimos únicamente con ese equivalente general. De la Idea de Ciudadano al marginal se abre el espectro de copias que en mayor o menor medida participan de dicha Idea. El platonismo político mantiene su bastión a pesar de los siglos.

Educación y política

El problema de la educación se inscribe en este contexto. Para nada ajena a los ideales de la democracia liberal, la educación fractura al tejido social entre incluidos y excluidos. Se parte de una concepción antropológica que abre los *topoi* de la Mismidad y la Otredad. Cuando la escuela se acerca al excluido como un ser al que le faltan muchas cosas que ella viene a llenar, y no hablamos únicamente de contenidos conceptuales, sino, precisamente de contenidos actitudinales y transversales, objetiviza a ese sujeto, lo vacía de su medio de pertenencia, lo inscribe en la falta, y lo posiciona en un nivel inferior dentro del juego de fuerzas sociales: ustedes son los que todavía no son.

Cuando la educación varía según los grados de participación de la Idea, es decir, según las clases sociales, para decirlo rápidamente, pensando a los excluidos como una clase, reproduce la lógica del capitalismo. La escuela, de esta forma, se convierte en un dispositivo reproductor de todo el sistema. La diferenciación en la educación según las clases sociales, porque a unos conviene enseñar unos contenidos y a otros, otros, repite, o mejor, co-construye junto con otros dispositivos, la fractura social y legitima el orden hegemónico.

Detrás de toda intencionalidad, de toda buena voluntad, como diría Kant, se esconde todavía el discurso dominante. El problema es que se empieza por arriba, como en el *Sofista* o en el *Político* de Platón, en vez de empezar por abajo. Se parte del Ideal de buen ciudadano y progresivamente se trata de acercar a esos sujetos todavía-no-constituidos a dicho Ideal. En los primeros niveles, más cercanos a la plenitud de la Idea, con menos faltas y carencias, el trabajo parece casi ideal: el sujeto ya contiene una socialización que lo único que no lo hace ciudadano (recordemos, en sentido político) es la mayoría de edad. Cuando nos alejamos de esa proximidad ontológica, porque,

recordemos que se trata de una concepción antropológica que hace de los excluidos monstruos no-humanos y, por lo tanto, inferiores ontológicamente, el trabajo es más arduo y los resultados no son tan perfectos. Nadie podría objetar nada, la participación en la Idea es más costosa y escapa a las posibilidades reales de la función educativa. Se trata de una paradoja o antinomia: los excluidos son lo que son y no alcanza ninguna vida, hoy deberíamos tal vez decir, ninguna generación, para alcanzar la plenitud ontológica de la Idea.

La democracia nos encanta y nos mantiene cautivos como Calipso a Odiseo. Pero si no damos el salto hacia el afuera que, a pesar de todo existe, y comenzamos por otro lado, la prisión será perpetua. Deleuze dice, en la entrevista televisiva llamada “Abecedario”, que la izquierda tiene que ver con el modo en que hacemos una tarjeta postal: podemos empezar escribiendo nuestro nombre, nuestra dirección, de algún departamento de nuestras ciudades, luego el país, luego la región, etc., etc. Una cosa muy distinta es empezar desde el exterior, desde lo más general. Entonces, el punto de partida es el Tercer Mundo, son todos aquellos que de tan poco no tienen dirección postal. Comenzar por los excluidos es pensar inversamente, es invertir el platonismo. Ya no desde la Idea hacia la falta absoluta (el excluido), sino de ese excluido pensado en su positividad hacia los modelos que esa propia positividad reclame.

La inversión política

Quisiéramos recordar, para comprender el camino inverso, un pasaje de un texto del Marqués de Sade que servirá como disparador para comprender en qué consiste el camino inverso. Vamos a traer aquí a la ironía de Sade. Así comienza su libro *Los infortunios de la virtud*: “El mayor acierto de la filosofía será el de encontrar los medios que se sirve la Providencia para alcanzar los fines que se propone con respecto al hombre y trazar, según ellos, algún plan de conducta que le permita a ese desdichado individuo bípedo que vive eternamente sujeto a sus tiránicos caprichos saber cómo ha de interpretar los dictados de esa Providencia sobre su propia vida y conocer el camino que debe seguir para defenderse de los curiosos caprichos de esa fatalidad a la que se da mil nombres diferentes, sin que nadie haya acertado aún a definirla”⁵. Hasta aquí Sade parece describir al pie de la letra nuestra relación con la lógica capitalista. Nos esforzamos por acomodarnos a los caprichos de la Providencia-Idea ingenuamente. Lo que ocurre es que, dependiendo de los niveles de tolerancia y complicidad, nos esforzamos en seguir a esos caprichos ciegamente, y entonces, la ironía se vuelve más aguda: “Porque sí, aferrados a los convencionalismos y sin habernos apartado nunca

⁵ Marqués de Sade. Obras *selectas*, “Los infortunios de la virtud”, Madrid, 2000, p. 185

de ellos por ese sentimiento que nos inculcan desde la infancia, desgraciadamente ocurre que, por la perversidad de los otros y cualquiera que sea la virtud que se practique, no encontramos más que espinas en donde los malos recogían rosas, los que carezcan de virtudes lo suficientemente sólidas para estar por encima de estas circunstancias, ¿llegarán entonces a pensar que es mejor abandonarse a la corriente que intenta remar contra ella?”⁶.

Somos como la protagonista de la novela: a pesar de todos los infortunios, injusticias, y horrores, nos aferramos a los convencionalismos, a lo que hay que pensar y lo que hay que hacer. Nos empeñamos ciegamente en confiar en esa Providencia que nos dice que la educación debe ser la expresión de esa concepción del ser ciudadano, y nos empeñamos, a pesar de todos los fracasos, en educar desde ese pedestal de los contenidos transversales. ¿No será, acaso, momento de pensar y re-pensar la educación, y, partiendo de esos excluidos, comprometer e implicar a todos en una misma educación, en donde antes que los simulacros de los derechos y los valores democráticos debamos, por ejemplo, utilizar a la educación para re-construir ese tejido social? ¿No será hora de dejar que la educación sea una representación de los ideales y pase a ser un ejercicio concreto que produzca efectos reales, que realice nuestros ideales? La educación como política debería ser el medio a través del cual se “practique”, no “se enseñe”, los valores e ideales que queramos proponernos.

Que la educación no hable del trabajo como derecho, sino que inserte en el trabajo a los alumnos. Que la educación no hable de la cultura sino que haga cultura con los alumnos. Que la educación no explique qué es, por ejemplo, economía sino que la produzca. Enseñamos a los alumnos cosas que nunca comprenderán realmente porque no forman parte de sus medios de vida. Si partimos de la positividad de todos los excluidos o marginales la educación debe poder escuchar antes que hablar, construir antes que imponer, participar con los otros antes que hacer participar a los otros, hablar con los otros antes que hablar en nombre de los otros.

Bibliografía

- Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Bs. As. Tusquets, 1999.
- Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
- Deleuze, G.-Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- Hardt, M., Negri, A. *Empire*, Cambridge, Ed. Harvard University Press, 2000.
- Marx, K. *Gründrisse*, México, FCE, 1985.

⁶ Ibid. p. 185.

CULTURA, CIENCIA Y FILOSOFÍA***Blanca H. Parfait***

UBA- Bs. As.

¿Cuál es la noción de cultura en nuestra época? ¿Permanece adscripta a las humanidades y a las artes, como en otros momentos de la historia? La pregunta misma revela que el límite de la noción de cultura se ha difuminado, cuando no confundido, ya que encontramos adjetivaciones tales como cultura popular, cultura de masas, cultura primitiva, etc.

¿No será hora de reflexionar sobre el concepto que nos ocupa?

Cultura es, pensamos, aquello que, de alguna manera se es y que, además, se tiene. Recordemos que el lenguaje nos puede guiar y, si consideramos la noción de cultivo, apreciaremos que a un árbol frutal lo podemos cultivar porque ya posee en sí aquello que llamamos su fin o su producto pero, además, cultivar significa darle las sustancias que hagan recorrer la savia por los caminos que la naturaleza le ha señalado. Se cultiva un rosal para que la rosa florezca, pero no hay en ella nada que sea extraño a la misma.

¿Qué sucede si pensamos la cultura humana en esos términos? ¿Es cultura lo que, de alguna manera el hombre posee por sí y que sólo resta desarrollarlo? ¿O aquello que lo hace hombre es ajeno a su naturaleza y significa un aditamento especial que deba poseer?

Podríamos decir que la cultura es atinente al hombre como tal y que es, además, todo aquello que lo lleva a intensificar su propia esencia, hacerlo más hombre, más inquieto, más crítico, más indagador y más digno. Según Ortega¹, la cultura tiende a la perfección del hombre ya que es el sistema de ideas vivas desde las cuales el hombre ajusta su existencia. A estas ideas vivas, que el hombre toma como soportes de su existir, las llamamos convicciones acerca del mundo y de los otros, y son las que le ayudan a tomar posición frente a las distintas circunstancias por las que cada hombre atraviesa. Son sus puntos de vista, las atalayas sobre las cuales su propia vida toma sentido. Son

¹ Cfr. José Ortega y Gasset, "Misión de la universidad", "Cultura y ciencia", en *Obras completas*, T. IV, Madrid, Revista de Occidente, 1947.

ellas una efectiva interpretación de lo que las cosas significan para cada hombre. Al constituir el arraigo de los hombres en la vida, los forjan, pues hacen que cada uno aspire a ellas como meta de perfección. Proporcionan, además, los ejes desde los cuales se construye la ciudadela vital que se expresa en sentires y acciones.

Al buscar las ideas vivas de nuestra época dudaríamos en asignarle este valor a la ciencia porque ella, como formadora de mundo, lo viene siendo desde hace ya más de tres siglos. Es, más bien, una idea que va envejeciendo pero conserva su valor como convicción férreamente adherida en muchos hombres. Aclaremos, antes de seguir adelante, que estas líneas no deben ser vistas como negación del quehacer científico sino solamente como examen acerca de la preeminencia que esta idea ha adquirido en el mundo actual. Lo que intentamos hacer es indagar el porqué.

Es la ciencia una idea de la cultura que, afianzada por su predominio durante centurias, hace valer sus logros. Pero, insistimos, esta concepción de la vida, aunque no ha perdido su vigor totalmente, está enmohecida. Expliquemos nuestra idea: la vida es siempre desarrollo, cambio, urgencias, la ciencia no. Ésta sigue su propio camino de perfección, especializándose, fragmentándose; pero la vida no puede fragmentarse porque pierde su unidad propia, el hombre no puede vivir en partes porque la vida es totalidad, pero sí puede obnubilarse y tomar esa parte por el todo. Suplanta, así, la variedad de la vida por el asfixiante monocromismo de una de sus partes.

La cultura nutre el suelo de la existencia humana ¿Puede la ciencia abonar, fecundar este suelo, o esa tarea le es ajena? Ésta, tal vez, sea una pregunta retórica porque no es tarea de la ciencia buscar el sentido de la vida, sus dominios son otros. Porque si bien la ciencia es una idea de la cultura, no es sinónimo de ella. Rige solamente un modo de pensar, mas no todo el pensar. Hay ideas culturales que permanecen ajenas a lo humano y la ciencia es una de ellas. Pero, si bien la ciencia no hace la pregunta antedicha, sí la hace, sin lugar a dudas, el científico en cuanto hombre. El que necesita respuestas es el hombre, no la ciencia como cuerpo teórico. Es el hombre el que debe vivir de acuerdo a la época o el que debe iluminar nuevos caminos.

¿Qué sucede, por otra parte, con la filosofía? La filosofía, bajo el influjo de la concepción moderna del mundo, se ha especializado y hoy sufrimos “la barbarie del especialista”, al decir de Ortega, puesto que es especialista quien acumula datos y datos, tal como lo hace la ciencia. Al trabajar de este modo, la filosofía intenta asimilarse a la ciencia, copiar sus métodos y obtener sus resultados y se convierte, así, en “esclava de las ciencias”.

Pero tal vez sea hora de intentar volver al viejo precepto platónico que entendía a la filosofía como saber sinóptico, en tanto es la única disciplina que nos permite una visión unitaria y universal del saber.

Esta comprensión de la filosofía se encuentra hoy dejada de lado, no por inválida sino porque los tiempos se han vuelto mezquinos y han rebajado la filosofía a su pequeño nivel. El hoy está signado por una corriente omniabarcadora que es casi sinónima de la relación de la filosofía con la ciencia y que ha transformado el pensar fundante en pensamiento dependiente.

Así, ha angostado el camino filosófico, si bien lo ha vuelto más liviano. La tarea filosófica ha sufrido el embrujo de la concepción moderna del mundo, aquella que equipara filosofía con ciencia y se ha empeñado en borrar toda otra relación. Se ha producido la inversión del saber pues lo que debía servir de base no existe, más bien subsiste solamente una concepción limitada de la sabiduría y del pensar, aquella que asimila saber con ciencia y erige al conocimiento científico como conocimiento sin más.

Heidegger nos ha enseñado que nunca se ha pensado tanto como en nuestro tiempo, pero nos ha advertido que ése es solamente un tipo de pensar, el pensar calculador que pertenece al espíritu del tiempo que finaliza. Nos hace falta el espíritu constructor de la filosofía, el pensar meditativo que sólo florece, como el árbol, cuando tiene raíces.

Es necesario salir de este angostamiento cultural, de la identificación de filosofía y pensar científico y devolverle a la filosofía la misión reflexiva, ésa que nos la señala como dadora de sentido de la vida.

¿Nos extraña, acaso, que la vida actual sea sólo vorágine y superficialidad? No deberíamos sorprendernos porque, si hemos meditado sobre el particular, se nos revelará que esa falta de sentido es consecuencia necesaria de la falta de pensar. Mientras no se intente un giro profundo de orientación, los epifenómenos tales como pérdida de valoraciones y vaciamiento de horizonte vital serán monedas de todos los días y nuestras vidas serán solamente máscaras, reflejos de otras vidas y, como consecuencia, nuestras sociedades oscilarán de acuerdo con inciertos vaivenes.

El que hoy se crea en la ciencia es una convicción, no un hecho científico, por lo tanto es una idea de la cultura. Mientras la vida es urgencia y las convicciones que la

forman se unen a ella, la ciencia, como cuerpo de conocimiento, no reviste este carácter perentorio pues sigue sus propios pasos y necesidades. La cultura, en cambio, es el suelo vital sobre el que toda vida humana se delinea y necesita desarrollar todo un sistema de creencias sobre la totalidad del universo para poder existir porque ése es el sustento sobre el cual se mueve.

Mas no es así el suelo de la ciencia, pues poco le interesa a ella buscar el sentido de la vida, sus metas son otras. ¿Qué significa el mundo científico sino un enorme aparato superpuesto a la vida y al pensar cotidiano? ¿Cómo y por qué nos hemos dejado dominar por él de tal modo que nos hemos hecho dependientes de sus procesos?

Averiguar por qué ha sucedido es, tal vez, la tarea que la filosofía deba emprender antes de que el hombre quede totalmente atrapado o desaparezca en el vértigo de lo cuantitativo.

Quizá podamos comenzar a hacerlo si giramos sobre nosotros mismos y rechazamos la idea de que el mundo de la vida es el mundo científico. Pero nos acecha el peligro de que, en tanto el hombre descargue su responsabilidad en el pensar científico, en tanto se encuentre adormecido por él, la nueva tarea no podrá florecer. A través de la transferencia mencionada el hombre ha perdido su autodomínio ¿qué nos extraña, entonces, si lo encontramos alienado, desorientado, sin la brújula que sólo puede darle una visión integradora de la vida?

“Sólo a través de la desmitologización de la ciencia que domina lo propio pero que no se puede saber al servicio de quién está, el dominio del saber y del poder puede convertirse en autodomínio. Únicamente el autoconocimiento puede salvar la libertad que está no sólo amenazada por los respectivos gobernantes sino también por la dominación y la dependencia que surge de todo aquello que creemos dominar”².

La Edad Moderna representó el avance y profundización de la inteligibilidad material y previsible del cosmos y la ciencia es la perla de esas elucubraciones. El sujeto racional moderno, ese hombre pensante matemático dejó de lado la polifacética índole del ser humano y, en beneficio de la razón así entendida, apartó de sí al hombre total.

No es una vuelta a la interioridad la que augura la modernidad, sino un decidido vuelco a lo externo en el cual la razón se sumerge y se extraña porque lo ve verdadero y

² Hans Georg Gadamer, “Acerca de la disposición natural del hombre para la filosofía”, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa Argentina, 1981, p. 93.

lo piensa real. Esa entrega a lo externo trajo consigo la pérdida de la interioridad y su desvalorización frente a la indagación del objeto externo. Todo debía ser analizado según parámetros exteriores en tanto era necesaria la instauración de las leyes. Así aparecía la razón como instauradora de la ley y, también, de ese modo, se estrechaba el concepto mismo de razón. El hombre, en su febril búsqueda de la certeza acerca del mundo externo, se perdía a sí mismo porque en cuanto creía analizarse sólo podía entenderse en términos científicos.

Ese olvido de sí ha entrado en su faz más aguda y paradójica porque si bien la época moderna comienza buscando la verdad exterior o lo interior entendido como razón verdadera, el hombre actual, hastiado de esa búsqueda sobrehumana, se ha sumergido en “los otros” y se ha vuelto netamente impersonal. Por lo cual la edad que comenzó con una afirmación rotunda de la razón termina con la hoy proclamada “muerte de la razón”. El *cogito* cartesiano se topa con su antípoda.

El ámbito de lo humano cultural, el que estaba marcado por el asombro y el ansia de querer saber más se volvió ajeno a causa de la fe en la ciencia. Se quebró así la tradición cultural y se apartó asimismo todo lo que podía satisfacer el ánimo de un conocimiento propio del hombre. Entendemos que este saber lo conforman aquellos temas que indagan acerca de los grandes misterios de la vida humana y de su sentido, que preguntan, extrañados, acerca de la muerte, que se asombran ante la posesión de la conciencia o la preeminencia de la fe como directora de las acciones. Ese ámbito, que es el espacio propio de las alegrías y tristezas de la vida humana le es hoy adjetivo al hombre mismo porque la ciencia, su gran convicción, no lo puede satisfacer.

Los hilos del saber están cortados porque el hombre no ha sabido guardar y conservar la vieja concepción filosófica del saber y confundió el querer saber filosófico – propio del hombre en tanto eterna aspiración a lo mejor pero también indicador de sus límites- con el saber científico y le pidió a éste las respuestas finales. Así, envuelto en su propia confusión no puede volver a tejer lo que cortó en dos.

Al saber filosófico lo hizo a un lado declarándolo prescindible y, más aún, inútil, y la obsesión por la utilidad, o lo que él creyó tal, se adueñó de su vida. Opuso lo útil a lo bueno y se inclinó por lo primero bajo el espejismo de la certeza matemática. Trocó la inseguridad del vivir por la seguridad de la ciencia, pero le pidió a ésta las respuestas acerca de sí mismo. Ella le contestó transformando todo saber en ciencia, de resultas de lo cual el hombre quedó a la intemperie.

¿Cómo podemos restaurar el daño? Sólo una visión omniabarcadora, únicamente una efectiva comprensión de otros lenguajes que no sean científicos puede hacer que resurja la filosofía como pregunta, como insistente búsqueda del por qué. Hacia ahí, en la dirección de esos horizontes que sólo el plano de la ambigüedad y apertura de miras que producen otras formas del conocer, por ejemplo, la poesía o la música, deberíamos ir para poder despojarnos del lenguaje técnico-científico en el tratamiento de los problemas del hombre. Mas sólo será posible en aquellos ojos que no hayan caído bajo la influencia niveladora del saber científico.

El mito científico de la modernidad ha convertido nuestro mundo en un no-mundo. Con ello queremos significar que ha ido destruyendo las relaciones humanas e, insistimos, el conocimiento de nosotros mismos. Sólo superando ese estado podemos volver a reconstruirnos. Y ella, la ciencia, deberá recordar que debe hincar sus raíces en el mundo de la vida, que es aquel que da sentido y riqueza si no quiere ahogar al hombre en su avance sin límites ni medida.

¿Qué papel han desempeñado las universidades en este proceso? ¿No debería la Universidad formar al hombre culto? ¿Dónde, si no, se podría establecer el nexo entre la cultura de distintas épocas? ¿No son las universidades el lugar natural de enseñanza cultural?

Debería ser tarea de la universidad formar al hombre culto de todas las épocas, entendiendo como tal el estudio de los principios y del desarrollo histórico de cada una de las profesiones y de la búsqueda de los fundamentos, en fin, de las ideas que son la razón de nuestro vivir. Su misión debería consistir en proporcionar las líneas esclarecedoras, las ideas sobre las cuales reposa la vida de los hombres, pero debería mostrárselas como unidad. En cambio, la universidad ha seguido otras rutas.

Así, el cuerpo universitario se ha escindido en numerosas facultades que, si bien encuentran su justificación en la complejidad del conocimiento y trabajo científico, yerran su misión en tanto quedan mancas de la formación humana. Tal vez puedan formar científicos, pero no hombres de cultura. Esta falta debería ser solucionada con facultades que mostraran la concentración y la unificación del saber que sólo son posibles por los talentos sintetizadores. Debería ser éste el camino de las facultades llamadas humanísticas, pero ellas han seguido el camino inverso, han intentado asimilarse a las ciencias y especializarse y, de ese modo, se han transformado en compartimentos vacíos de la vida que les da sentido. Han errado el camino

Las que debieron ser instituciones dedicadas al pensar meditativo se han parcializado y alejado, así, de la sociedad. Han quedado como islas de las que no se sabe muy bien qué sentido tienen ni para qué están. No encontramos en la actualidad ningún signo de vida del espíritu, lo que ha traído el aislamiento de los que sienten vocación por la filosofía. Al haber confundido los campos de la profesión y de la cultura, al establecer sendas erradas o, mas bien, por no tener en claro el verdadero sentido de la filosofía, vaga ésta, ahora, entre la desidia y la desaparición.

¿Podremos volver a unir la trama entre las distintas ramas de la cultura de tal modo que ofrezcan una verdadera base que permita servir de fundamento a las sociedades?

Hace cerca de cincuenta años que se escribieron estas líneas sosteniendo que la universidad ... “está hoy dominada por el espíritu de facción, por el sectarismo y por las ideologías. En esa Universidad se cumplen fariseicamente todos los ritos académicos pero falta lo único que puede salvar a la Universidad que es el espíritu de la Verdad”³. Podríamos decir que el panorama no ha hecho más que empeorar.

Ahora, aquí estamos, en la tierra yerma o, tal vez, solamente fatigada de dar tantos frutos inmaduros y ajenos. Estamos aun esperando la eterna ocasión que nunca llega de ofrecer lo mejor para nuestras comunidades, pero los vientos soplan arremolinados y no es posible ver con claridad el panorama, tantas son las presiones que se reciben de un lado y del otro e innumerables son las experimentaciones y cambios que no llevan a nada, mejor dicho, que nos dirigen por senderos ya caducos.

El nudo del problema esté tal vez en que los que están en los lugares de decisión sean, al decir platónico, sólo filodoxos, amantes de la opinión, y que los verdaderos filósofos, aquellos que mantienen siempre sus ojos con la vista mas allá, se encuentran apartados y escondidos del mundo porque, tal vez, no sea su hora.

No importa, la semilla, si es fructífera, siempre germinará. Tendremos que esperar que lo haga. Y sobre todo, debemos buscar aquellos hombres que unan a su saber su propia y valiosa personalidad que obrará, así, como garantía de su pensar pues, como sostenía Fichte, “la clase de filosofía que se profesa revela la clase de hombre que se es”. El hombre y el pensar. Ésa es la clave, ése es el desafío. Acudamos a él antes de que las fuentes se sequen. Tal vez no tengamos otra oportunidad.

³ Juan Adolfo Vázquez, *Temas de pedagogía universitaria*, Santa Fe, 1959, p. 34.

EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA, MARCHAS Y CONTRAMARCHAS EN EL CONTEXTO DE LAS REFORMAS EDUCATIVAS CONTEMPORÁNEAS

Pablo M. Vicari

ISP/UBA- Bs.As.

La educación secundaria en la Argentina a lo largo del siglo pasado se ha caracterizado por la diversidad de sus planes y diseños: colegios nacionales, liceos, normales, municipales, escuelas técnicas, escuelas fábrica, artísticas, comerciales y otras. La filosofía rápidamente encontró un cómodo lugar en aquellos colegios tendientes a formar Bachilleres pero permaneció prácticamente ausente en otros trayectos formativos. La filosofía que se ubicaba como materia del último año era entendida como el corolario intelectual de la formación de aquellos jóvenes que tenían claras pretensiones de incorporarse a la vida universitaria y/o a la gestión pública. Aquella filosofía, concebida como erudita asignatura, encontraba su razón de ser, su justificación pedagógica, en la necesidad de promover el capital cultural de ciertos jóvenes y no así en las actuales preocupaciones en torno al problema de la ciudadanía.

Sin embargo el modelo clásico de “Bachillerato Nacional” y su forma de enseñar filosofía -básicamente entendida como resumen o simplificación del saber universitario- mostraron evidentes signos de agotamiento desde mediados del siglo XX. Las clases populares llegaron a la escuela secundaria convirtiéndola en escuela masiva y poniendo de manifiesto las disfuncionalidades de un modelo educativo no pensado para ellos. Desde la práctica escolar y desde las múltiples teorías pedagógicas críticas (entre las que se encuentran las desarrolladas por Freire, Giroux, Apple, Bourdieu, y otros) encontramos implacables cuestionamientos a los espacios curriculares clásicos y al abordaje enciclopedista y solo propedéutico de los mismos.

Años de políticas conservadoras postergaron el debate, el gobierno de facto de los '70 entregó las riendas de la educación a un sector de la Iglesia Católica y la filosofía – entendida y sesgada desde aquel marco conceptual- no fue eliminada (como sí sucedió en terreno brasileiro) pero tampoco fue modernizada y mucho menos democratizada. Recién con el regreso de la democracia aparecieron los debates que llevaron a concretar el Segundo Congreso Pedagógico Nacional (1984-1988).

Pero curiosamente fue en la década de los 90 y bajo gobierno menemista que el Estado decide hacer una reforma estructural del sistema educativo argentino. Los especialistas, maestros, profesores, padres y alumnos acordaban en la necesidad de repensar la escuela y su sentido; en la necesidad de reformular las viejas asignaturas y encontrar aprendizajes que lejos de ser escolarmente endogámicos sean efectivamente significativos para la vida personal y social de los sujetos. Así, desde el Gobierno Nacional se inicia el proceso de reforma que a lo largo del tiempo se irá mostrando como un drama trágico que buscaba ocultarse tras las buenas intenciones de la innovación pedagógica pero que en realidad llevaba a cabo desembarco de las políticas neoliberales en el campo educativo.

Las escenas de esta mascarada trágica son múltiples y la filosofía –en tanto contenido educativo- ha estado ambigua y confusamente invitada en este proceso. Invitada porque no ha podido ganarse aún un lugar claramente propio, pero invitada también porque no ha dejado de estar presente. Tal vez la primera escena de este recorrido sea la sanción de la Ley Federal de Educación (1993/1995) y a partir de ella la redacción de los Contenidos Básicos para el Nivel Polimodal que estuvo a cargo del Consejo Federal de Educación en 1997. Este Consejo, que reúne a todos los ministros de educación de las provincias y está presidido por el ministro de educación de la nación, redactó una serie de documentos conocidos como la “serie A” de los cuales el A-Nº 10 se ocupa particularmente de fijar las funciones de la Educación Polimodal para nuestro país. Allí se sostiene que “la Educación Polimodal deberá cumplir en forma integrada y equivalente las siguientes funciones: función ética y ciudadana, función propedéutica¹ y función de preparación para la vida productiva”² Es interesante notar que a diferencia de la posterior declaración de la Provincia de Buenos Aires a fines de 2003, el Consejo Federal piensa los fines como equivalentes entre sí y explicita como parte de los mismos la necesidad de ofrecer “a los estudiantes una orientación hacia amplios campos del mundo del trabajo, fortaleciendo las competencias que les permitan adaptarse flexiblemente a sus cambios y aprovechar sus posibilidades”³. La necesidad de una adaptación flexible por parte de los sujetos sociales ha sido desde los comienzos una de las jaculatorias favoritas del neoliberalismo.

¹ Función propedéutica: formación para incorporarse a los estudios superiores.

² Ministerio de Cultura y Educación de la Nación. Consejo Federal de Cultura y Educación. *Contenidos Básicos para la Educación Polimodal*, Bs. As. 1997, p.19.

³ *Ibid.* p. 20.

Flexibilización, adaptación y buena convivencia son explícitos ideales de la reforma educativa argentina. Aparecen entonces múltiples y obligatorios contenidos de “Formación ética y ciudadana” que no son concebidos desde una perspectiva crítico-filosófica sino que son abordados desde una poco clara interdisciplina entre Ciencias Jurídicas, Sociales y Humanidades. La Ética se vuelve omnipresente en el sistema educativo pero sin embargo la filosofía está ausente en la formación docente de los magisterios porteños y subordinada a los planteos pedagógicos en los magisterios provinciales. Es así que comenzamos a vislumbrar un peligro novedoso para la filosofía, un peligro mucho más sutil que una explícita omisión y que radica en su absorción, en su disolución en el campo de las reflexiones sociales sobre la buena convivencia. Aparece entonces una “filosofía diluida” en donde creer su efectiva presencia puede ser, tal vez, sólo ilusorio.

El Consejo Federal redacta algunos contenidos para el Nivel Polimodal que sí son específica y propiamente filosóficos (cuestiones de lógica y epistemología, antropología filosófica, estética, historia de la filosofía, etc.) pero de acuerdo a la estructura federal acentuada por la Ley educativa cada jurisdicción es la que decide cómo y en qué espacio curricular se implementan tales contenidos. Esto nos conduce a la próxima escena, escena que transcurre en el marco de la Provincia de Buenos Aires, la cual desde la Dirección General de Escuelas maneja una de las jurisdicciones educativas más populosas de Sudamérica.

La Provincia de Buenos Aires hace efectiva la reforma impulsada desde el Gobierno Nacional. Los dos primeros años de la antigua secundaria fueron absorbidos por el último ciclo de la Educación General Básica y tras ello quedaba decidir qué forma concreta tomaría la Educación Polimodal, o sea los tres últimos años de la secundaria, ámbito en donde tradicionalmente se ha encontrado el lugar de la materia “filosofía”. La Resolución Provincial 4625 de 1998 pautaba la organización y estructura del Polimodal que se implementaría a partir de marzo del 99. Para sorpresa de casi todos y como recurso dramático novedoso en el contexto de nuestra tragedia, la Provincia decidió crear dos materias, dos espacios curriculares comunes a todas las modalidades de enseñanza que multiplicaron exponencialmente la presencia de la filosofía en las escuelas. Las nuevas creaciones eran las materias “Filosofía y formación ética y ciudadana 1” y “Filosofía y formación ética y ciudadana 2” para ser dictadas en primer y segundo año del Polimodal respectivamente sin distinción alguna de orientación educativa. Dos años de esta asignatura tendrían los estudiantes de las escuelas técnicas, comerciales, artísticas, científicas y por supuesto las humanísticas.

Ahora bien, es necesario indagar sobre la naturaleza e implementación de estos espacios que surgían como ámbitos revolucionarios y que venían a reemplazar a dos clásicas aunque anquilosadas materias del viejo sistema: la instrucción cívica por un lado y la filosofía de 5to año por el otro. ¿Cuál era el fundamento y la razón de ser de los nuevos espacios? ¿Por qué se decidió llevar a cabo tal unión? Buscar respuestas y reconstruir intencionalidades se nos vuelve una odisea hermenéutica ya que el propio Estado que enuncia la aparición de los nuevos espacios no justifica el cambio de las conocidas y centenarias asignaturas ni edita un currículum claro y orientador de qué se debía hacer o para qué. El antiguo espacio de Instrucción Cívica estaba fundamentalmente centrado en la enseñanza memorística de contenidos propios del derecho, se enseñaban leyes, códigos, artículos constitucionales y desde ya los pasos formales para ejercer el sufragio en la urnas. En el último año llegaba la filosofía como materia que también solía tener un abordaje enciclopedista – memorístico que rápidamente se volvió poco significativo y tedioso para el conjunto de los adolescentes; solían abordarse los típicos problemas filosóficos y a partir de ellos rastrear las tentativas respuestas que los grandes pensadores habían dado. Otra clásica opción didáctica era diseñar la asignatura como un recorrido histórico con algunos peldaños casi ineludibles: los presocráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles, Tomás, Descartes, Hume, Kant, Hegel, y si los tiempos escolares alcanzaban para dar a conocer que la filosofía no es sólo cosa del pasado, podían abordarse algunos autores contemporáneos a ser elegidos por el profesor.

Para algunos profesores la aparición masiva de la asignatura “Filosofía y formación ética y ciudadana” era la oportunidad histórica para repensar el sentido de la enseñanza filosófica y también de la enseñanza cívica. Tal vez era el momento de reformular a los contenidos con miras a una reflexión sobre cuestiones ineludiblemente significativas para la formación de la subjetividad ciudadana: el problema de la justicia, el poder, el bien, las condiciones simbólicas y materiales, el Estado, el ser humano, la libertad y sus límites, la verdad, la ideología, etc. Podía ser el momento para dejar de enseñar la “alegoría de la caverna” o “la clasificación kantiana de los juicios” como fines pedagógicos en sí mismos. Platón y Kant tal vez sí, pero no enseñados desde la lápida de los estereotipos atemporales y escolarizantes sino, en todo caso, como el tratamiento de sólidos pensadores que han dado cuenta de sus propias épocas y contextos, y cuyas teorías aún nos sirven para disparar reflexiones sobre nuestra propia realidad social y nuestro propio contexto.

Más allá de las posibles discusiones, la oportunidad pedagógica de una renovación curricular era un hecho. Sin embargo, la Provincia de Buenos Aires no pudo disimular

que tras la reforma se encontraba el sustrato neoliberal. La implementación de los mencionados cambios fue traumática, violenta, rápida y fundamentalmente improvisada. Se trataba de un cambio radical e histórico en los paradigmas didácticos de la filosofía y la educación cívica pero, a pesar de ello, el Estado que propuso el cambio estuvo totalmente ausente en el acompañamiento del proceso efectivo. Para explicar cuales serían las nuevas expectativas y los nuevos contenidos llegó a las escuelas un único documento oficial con una extensión de dos carillas y con generoso interlineado en donde sólo daba indicaciones vagas y muy generales que no alcanzaban para orientar a las comunidades educativas, ni tampoco lograban aplacar la incertidumbre de miles de docentes que –según manifestaban- se veían obligados a abordar temáticas que no consideraban propias de sus disciplinas⁴. No hubo una capacitación específica, tampoco había cantidad suficiente de docentes, no había aún profesores específicamente formados para dar significación a este espacio, pero la reforma se concretó igual y la desorientación, la fragmentación y la anomia se instalaron como factores comunes. El espacio curricular de “Filosofía y formación ética y ciudadana” quedó en su mayor parte a cargo de abogados y profesores de Historia o Ciencias Jurídicas que no siempre estaban dispuestos a problematizar filosóficamente sus planteos, así como tampoco era de agrado para los filósofos dejar de enseñar el canon para plantear filosóficamente la cuestiones sociopolíticas.

En los comienzos de la implementación (1999) la confusión era mayúscula, pero, como en toda tragedia, aquí también apareció una figura heroica que venía a tranquilizar las aguas y a pautar claramente qué y cómo enseñar las novedades. El mercado editorial, vio el negocio y se hizo plenamente presente ocupando el lugar de facto que había quedado vacante por la ausencia del Estado. ¿Qué temas tocar concretamente? ¿Qué recorte curricular? ¿Qué actividades? Todo estaba resuelto al comprar los manuales que se multiplicaron en las librerías en aquel momento, Aique, Santillana, AZ, Kapelusz, Estrada y otras pautaron los contenidos a enseñar. Muchas de las editoriales nacionales ya habían sido compradas por multinacionales extranjeras y fueron ellas quienes realmente tuvieron la voz cantante a la hora de guiar a los docentes en la formación filosófico-ciudadana de los jóvenes. Las producciones editoriales no generaron textos que realmente tratasen filosóficamente los problemas socio políticos; en su mayoría – vale destacar la excepción de AZ- lanzaron a la venta una serie de manuales que yuxtaponían los primeros capítulos de filosofía con los posteriores capítulos de instrucción cívica. Así, en la materia quedaba una mezcla exótica, en donde primero se resolvían

⁴ El espacio “Filosofía y formación ética y ciudadana” fue tomado por los profesores de filosofía pero también por los profesores de ciencias jurídicas y de historia.

tablas de verdad y al mes siguiente se estudiaban los artículos de la constitución nacional o los procedimientos técnicos para reformar la constitución provincial. Esto fue para muchos la solución fácil y rápida pero desde ya no deseada, esto no constituía una innovación ni una mejora.

El malestar continuaba y el Estado siguió sin hacer efectivo el acompañamiento pedagógico. Finalmente a fines del 2003, una nueva resolución provincial modificó el escenario. Por la resolución N° 6247 / 03 la materia “Filosofía y formación ética y ciudadana” desaparecía⁵ y se dividía nuevamente. Por un lado, para primer año de la educación polimodal se crea un espacio llamado “Derechos Humanos y Ciudadanía” y por otro lado, en segundo polimodal reaparece la materia: “Filosofía”, sólo filosofía. Para este entonces, a través de la resolución citada, la Provincia ya había explicitado que no todos los fines de la Educación Polimodal eran equivalentes y que la formación ciudadana de sujetos autónomos se encontraba por sobre la empleabilidad o por sobre la preparación para la universidad. Los documentos curriculares que acompañaron esta nueva etapa fueron más detallados y la Filosofía no volvió a restringirse a las escuelas de orientación en humanidades y continuó siendo materia común para todas las orientaciones (ciencias, economía, arte y humanidades). Desde la didáctica y la teoría curricular se corría el peligro de volver a concebir la enseñanza de la filosofía de manera enciclopédica y aislada de la realidad concreta, se corría el riesgo de no seguir buscando la significatividad de los aprendizajes filosóficos para los adolescentes. En la última formulación de la materia se propone la inclusión de temáticas clásica pero también de planteos filosóficamente abordables pero no típicos como lo son: “La globalización. La pobreza mundial. La determinación acerca de la vida. Guerra y carrera armamentista. Violencia social e inseguridad. Problemáticas ambientales: violación del equilibrio ecológico. Corrupción. Discriminación”⁶.

En esta nueva etapa que comenzó a concretarse a partir del 2004 y que hasta la fecha está vigente también se evidenciaron dificultades para la inserción de la filosofía y sus especialistas. Ya desde la primera implementación del 99 los profesores en filosofía estábamos excluidos del nomenclador de títulos para dictar la materia llamada “Culturas y estéticas contemporáneas”, ahora, tras la separación de “Filosofía, ética y formación

⁵ Esta modificación no afectaba a los diseños curriculares del Polimodal de bienes y servicios pero sí a las otras cuatro modalidades: humanidades y ciencias sociales; arte, diseño y comunicación; ciencias naturales; economía y gestión de las instituciones.

⁶ Dirección Gral. de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, *Programa de Definición curricular para el Nivel Polimodal*, La Plata, 2003.

ciudadana” no estamos habilitados, según el nomenclador, para tomar cátedras de “DDHH y ciudadanía” ni siquiera con menor puntaje. El elemento cómico de nuestra tragedia radica en que los mismos profesores de Filosofía con especialización en ética y ciudadanía formados por la Provincia para cubrir los cargos de la original materia bifronte tampoco se ven habilitados para dictar el espacio hoy presente en primero polimodal. Al respecto la Sociedad Argentina de Profesores de Filosofía (SAPFI) ha presentado reclamos pero ellos no han salido favorables.

La última escena nos lleva, por suerte, a un intervalo. La nueva Ley Nacional de Educación sancionada en el 2006 propone una revisión integral de las transformaciones previas, abre nuevas posibilidades. No sabemos que rol le tocará a la filosofía en este segundo acto pero existe la posibilidad de buscar para ella un papel menos errante del que ha tenido tras la reforma de los '90. Los estudios pedagógicos que identifican a una buena educación como aquella esencialmente filosófica son cada vez más numerosos y sólidos; pero aun no incorporados por la burocracia curricular. Los roles de esta nueva etapa aún no han sido escritos, pero el debate ya ha comenzado. Que la academia filosófica no deje nuevamente huérfano al proletariado docente que defiende el lugar de la filosofía en la escuela y que el Estado concrete mecanismos democráticos de reforma tal vez sean algunos de los primeros pasos para lograr definir el deseado rol y sentido del filosofar en la escuela.

Bibliografía

- Cerletti, A. y Kohan, W. *La filosofía en la escuela, caminos para pensar su sentido. Oficina de publicaciones CBC/UBA*, Bs. As., 1996.
- Ministerio de Cultura y Educación de la Nación. Consejo Federal de Cultura y Educación. *Contenidos Básicos para la Educación Polimodal*, Bs. As. 1997.
- Obiols, G. *Una introducción a la enseñanza de la Filosofía*, FCE, Buenos Aires, 2002.

Mesa Redonda
Tetimonios de vida filosófica

Coordinadora
Celina A. Lértora Mendoza

Panelistas
Carmen Balzer
Marcelo Abadi
Jorge Bolívar
Hermes Puyau
Francisco García Bazán

MESA REDONDA TESTIMONIOS DE VIDA FILOSÓFICA

En el marco temático de las Jornadas, se invitó a cinco filósofos de larga y reconocida trayectoria del ámbito porteño, para responder a tres preguntas en función de su propia vida, a modo de testimonio vivo en forma de historia oral, de este período filosófico argentino y mundial. Con formación, trayectoria y estilos de pensamiento y producción filosófica muy diferentes, los cinco representan cinco visiones -complementarias y no incompatibles- de la realidad filosófica actual.

1. Qué considera lo más importante que ha sucedido en filosofía en los últimos años.

Carmen Balzer

Creo que lo más importante que se dio en estos años es la confrontación entre modernidad y postmodernidad; es un hecho que interesó y comprometió a todos los filósofos contemporáneos. Se podría decir que Habermas representó a la modernidad, mientras que Vattimo encabezaría a la postmodernidad y en relación con él a otros filósofos franceses (como Lyotard) que son aglutinantes. Entre modernidad y postmodernidad podríamos situar una postura filosófica que basándose en la fenomenología, culmina en la hermenéutica o interpretación. Si la fenomenología consiste en la descripción de los fenómenos o datos inmediatos de la conciencia y simultáneamente en la captación de su esencia, la hermenéutica, como complemento de la actitud fenomenológica, se aboca a la interpretación de dichos fenómenos, es decir, intenta hacernos accesible lo que ellos quieren decir.

Marcelo Abadi

La filosofía es un saber segundo, un saber de saberes. En estos últimos años “el saber” que sirvió de punto de partida y reflexión a los filósofos no ha sido el saber de las ciencias físicas o matemáticas (que fue el punto de partida de la reflexión de Descartes, de Leibniz o de Kant), sino que fue el saber de las ciencias biológicas. Algunos científicos creen reencontrar el monismo spinocista a través del estudio de la mente, el cerebro y la conciencia, considerando a la mente una especie de *software* que trabaja con el *hardware* que sería el cuerpo, pero en todo caso no admitiendo el dualismo y reivindicando -contra todo dualismo- a Spinoza.

Jorge Bolívar

Estoy de acuerdo con Carmen en que el acontecimiento mayor que se ha producido y que contiene un elemento detonante es la polémica entre modernidad y postmodernidad. Es interesante -como lo manifiesta Vattimo- porque permite reencontrarse con el diagnóstico nihilista de Nietzsche y con lo que se plantea con relación al fin de la filosofía y los modos de pensar. Me parece se abre un quiebre civilizatorio muy profundo, que tiene que ver con los paradigmas; hay un cambio de una enorme profundidad en relación a la forma de manejarnos con nuestros saberes. Es evidente, aunque no se lo diga, que los pensadores hoy, como Agamben o Esposito, son postmodernos, es decir, ya no trabajan en la lógica que plantea Heidegger, cuando pregunta qué le pasará al hombre cuando el humanismo desaparezca, cosa que ha ocurrido.

Hermes Puyau

Cuando ingresé a la Facultad de Filosofía, en el año 1943, la figura dominante era Heidegger. Lamentablemente las obras de Heidegger no llegaban al conocimiento de los estudiantes de filosofía; sin embargo se vivía en muchos aspectos una gran expectativa con respecto su Heidegger. Creo que Sartre, en su momento llegó a sustituirlo -*servata proportione*- porque representó un esfuerzo filosófico por pensar la realidad y dominó en una posición vecina al marxismo, que nunca dejó de ser crítica, como sabemos todos. Luego hubo un interés muy grande por la epistemología. Puedo decir que soy epistemólogo, y epistemólogo “de derecha”, porque no renegué de la metafísica. Pienso que en este momento la metafísica está en un notable olvido por parte de los filósofos. Ésta es mi visión de lo más importante en los últimos años.

García Bazán

Desde que publiqué mi primer escrito de Filosofía en 1967 hasta hoy, mi preocupación central ha sido la Filosofía e Historia de las Religiones, ambas inseparables, por lo tanto, la reflexión y la investigación sobre el fenómeno religioso, que entiendo universalmente como la veneración y el respeto por lo sagrado. En este círculo el hecho filosófico más importante de los últimos tiempos ha sido la afirmación del “retorno de la religión” lanzada por un grupo de pensadores postmodernos reunidos en Capri en febrero de 1994, como contrarréplica al anterior lema filosófico de “la muerte de Dios”. La formulación de los autores reunidos en el hotel de Capri con su ambigüedad y su desviada respuesta de “pensar la religión” como consecuencia de dicha ambigüedad, encerraba pese a ello

la afirmación de la situación religiosa de nuestro tiempo, tanto práctica como teórica y es el eje que convoca a una consideración a fondo, pues sobre ella giran las múltiples proyecciones que han despertado los descubrimientos de la biblioteca de Nag Hammadi (1945) y de los textos de Qumrán (1947), la celebración del Concilio Vaticano II (1965ss.) y la exaltación del diálogo religioso, la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica* (1991), la destrucción de las Torres Gemelas de N.Y. el 11 de Septiembre del 2001, la posterior publicación y éxito de ventas de *El Código Da Vinci* de Dan Brown y la cadena de escándalos religiosos que a partir de ese momento se suceden en torno a las expectativas que despierta la industria de lo sagrado (*La pasión de Jesús* de Mel Gibson, las caricaturas de Mahoma, el tumulto publicitario de *El evangelio de Judas* y el hallazgo de la falsa tumba de Jesús y su familia). Finalmente, la difusión en estos días de las encuestas sobre el analfabetismo masivo de los creyentes que, sin embargo, participan mayoritariamente en los bautismos, matrimonios y honras fúnebres —o sea, los rituales de iniciación y cambio individuales— ignorando totalmente la doctrina, confirman la misma contradictoria situación actual que hace estallar la confusa unión de lo sagrado y lo profano.

2. Cuál considera su aporte específico a la filosofía.

Carmen Balzer

He tenido desde el comienzo una conexión importante con el método fenomenológico, pero luego he llegado a considerar —conforme a los desarrollos más recientes de esta línea— que no podemos separar el método fenomenológico de la hermenéutica. Tanto el método fenomenológico como la hermenéutica han sido aplicados en dos libros de mi autoría: *Arte, fantasía y Mundo* de la Ed. Plus Ultra y *Breve historia de las ideas religiosas* de la Ed. Claridad. Siempre me interesó el problema religioso, pero al mismo tiempo el tema estético; en *Arte, Fantasía y mundo* hago un estudio fenomenológico del a imaginación, de la creación y de la confección de la obra de arte. Creo que el método fenomenológico, como método descriptivo, finalmente nos lleva a una interpretación de lo que el fenómeno es, o de lo que el fenómeno exhibe, como texto literario, filosófico o religioso, qué es lo que quiere decir. Pienso que aquí está la base de todos los problemas contemporáneos, porque qué quiere decir un texto se relaciona con qué quiere decir el hombre. Y ahí está implicada la comunicatividad; éste es un tema importantísimo dentro de la filosofía contemporánea. Según cómo nos comuniquemos podremos llegar a una armonía. De ella depende también la paz en libertad. Si no

tenemos esa base ética de la comprensión de uno con el otro, si no hemos establecido un diálogo entre todos, no va a ser nunca posible la paz universal. Esto lo dice el famoso teólogo Hans Kung, que precisamente trabajó muchísimo en Alemania sobre el problema de las religiones.

Marcelo Abadi

Quisiera responder que yo a la filosofía no le aporté nada, pero sí que ella me aportó. Y gracias al aporte que me hizo pude considerar bastante su historia. El saber histórico fue un saber acusado hasta hace poco, de estar centrado en el hombre blanco, heterosexual, varón y judeo cristiano. En esta historia busqué antecedentes y los encontré en los mitos. De los mitos mucho quedó en las religiones, y después ciertas ideas pasaron a la historia como fuerza insospechada, con la idea de progreso. Entonces se sustituye al dios de las religiones por la historia como diosa. Y se ve, como en los mitos, un pasado de felicidad y un futuro de gloria, de resurrección, como se quiera llamar a esta evolución. En este contexto, en el año 1989 se produjo el fracaso de esta diosa que es la historia y a partir de ahí se piensa ahora, ante una nueva realidad, que ya veremos cómo la califican los colegas.

Jorge Bolívar

Se dice que cada pensador piensa un tema y solo un tema, y en mi caso ese tema es el poder. Siempre me interesó saber qué es el poder. Mi vida fue muy gracioso, porque yo soy un filósofo que estudió economía e hizo política (ocupé cargos políticos, tuve vida política). Escribí una especie de trilogía, tres libros sobre el poder (estoy terminando el tercero). No sé si se puede hablar de aporte, pero me di cuenta, buscando definiciones sobre el poder, que los que creían saber mucho sobre el poder, en realidad no sabían nada, o sabían muy poco. El primer libro se llama *La sociedad del poder*, aunque yo quería llamarla la sociedad **de** poder, porque encuentro un juego entre la voluntad de poder nietzscheana y la sociedad de poder, que está sugerida por la idea de Nietzsche de los centros de fuerza: toda sociedad de poder crece en centros de fuerza, y hay aquí una base de mis ideas. Así como Marx descubre un origen social en la propiedad, que después es apropiada por los individuos, así yo también descubrí un origen social del poder. El poder siempre es social, el poder individual del hombre es escasisimo o nulo y esto se agudiza más con las técnicas modernas. Por eso asumo la contradicción marxista de que un enorme poder social puede ser controlado por un solo individuo o por pocos individuos. El mejor ejemplo de ello fue Hitler: el mayor poder tecnológico, económico y social de ese momento fue llevado a la catástrofe humanitaria más brutal por la violencia

del poder de un individuo o de un pequeño número de individuos. El segundo libro está destacado al culto del poder; derivado de esta noción de que hay una contradicción tan importante como la marxista en el seno de la sociedad, está dedicado al estudio del poder en la sociedad global. Heidegger dice que cada época tiene una totalidad de significaciones, es decir, está centralizada por ciertas verdades y creencias en esas verdades. Axelos los visualiza como los “absolutos”: en la naturaleza o *physis* de los antiguos filósofos griegos (no la entendían como nosotros, era para ellos una naturaleza animada; Platón no decía “el océano” sino “Océano”, era un “señor”), el dios creador del medioevo, el hombre creador y organizador de la historia de la religiosidad occidental. Para mí en cada una de esas épocas siempre se pensó en el absoluto y siempre se ejerció el poder desde ese absoluto. Ahora el hombre no está enfrentado a la naturaleza, ni al dios creador, ni al hombre, sino que está frente al poder desnudo. Hay un culto idolátrico por el poder tan espectacular que lleva al hombre por el camino de la autodestrucción, que sería como el cierre del círculo. El tercer libro (se titulará *El saber del poder*) estudia el problema de la relación entre el saber y el poder y las instancias de esta relación, cómo se da en la sociedad, cómo se fragmentan esos saberes, esas culturas, esas pedagogías, sin dar realización al proyecto de hominización del hombre. No sé si mi obra es un aporte a la filosofía, es muy difícil saber, pero sí que está obsesionada por este tema.

Hermes Puyau

Respecto a un aporte personal, es muy difícil juzgarse, pero el aporte que yo considero es la disposición con que encaré el estudio de la filosofía. Me centré en las preocupaciones epistemológicas, que no lo fueron desde el comienzo, pero paulatinamente me incliné a ellas, y como dije, sin olvidar la raíz metafísica del problema. Aunque eso parezca anticuado y fuera de lugar, coincido con lo que dijo Aristóteles “siempre nos preguntaremos qué es el ente”. Considero que desde la antigüedad griega hasta el presente, la preocupación metafísica sigue siendo vigente y que influye en el modo de encarar la filosofía. Pensemos en lo que decía Hegel cuando comentaba el argumento para probar la existencia de Dios que Kant llamó ontológico. Hegel recuerda las palabras de San Anselmo: es una negligencia, si una vez que estamos confirmados en la fe no procuramos entender lo que creemos. La fe no tiene por qué adoptar un punto de vista incompatible con la racionalidad de la ciencia. El s. XIX y el s. XX abordaron importantes problemas de física, son grandes problemas que a los filósofos nos deben interesar. El hecho de que se pueda hoy hablar de cosmología y del origen del mundo, lo que era el tema de la antinomia kantiana, nos indica cómo ese tema incluye la actitud y la preocupación del hombre, hay una búsqueda de trascendencia a través del conocimiento natural. Esa es mi preocupación más importante: estudiar las ciencias,

a través de las cuales se ve un motivo religioso (por eso es tan discutido el tema del *big bang*). Ese cambio en la perspectiva del universo, cambió también de alguna manera las creencias del hombre; un universo que no cambia podría ser un mal ejemplo para el hombre

Francisco García Bazán

La respuesta se incluye dentro del cuadro anteriormente esbozado. Porque habiéndome dedicado a la investigación de las relaciones entre el neoplatonismo y el gnosticismo he logrado abrir la nueva hipótesis de que el gnosticismo más que una herejía cristiana y, por lo tanto, un capítulo de la historia de la Iglesia y de la teología, debe admitirse como un aspecto de la historia de la filosofía de la Antigüedad Tardía. En realidad creo que los aportes propios son admisiones ajenas, antes que evaluaciones personales. Dejo por este motivo hablar a J.-D. Dubois, quien expresa: “Du point de vue de l’histoire de la philosophie antique, les références plotiniennes de F. García Bazán marquent un tournant dans la recherche sur notre traité. Les débats sur l’histoire de la théologie chrétienne des III^e et IV^e s., engagés par les travaux des..., doivent situer le traité gnostique autant par rapport à l’histoire de la théologie que par rapport à l’histoire de la philosophie antique” (en L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, 8^o Congreso Internacional sobre Orígenes, Pisa, 2001 (Peeters, Lovaina, 2003, I, p. 313). En la misma dirección, pero en el ámbito de la fenomenología de la religión, mis trabajos han abierto rumbos para la comprensión distinta, pero que no se anulan, de las realidades sagradas paralelas de lo apócrifo, lo apocalíptico y lo hermético; el mito, la historia y la magia; la gnosis, la fe y la tradición cósmica. Las traducciones al portugués de algunas de mis obras aseguran que la presencia no buscada, sino requerida en otro ámbito lingüístico, permiten reconocer influencias más amplias que la de la cultura hispanoparlante. *Aspectos incommuns do sagrado* (Paulus, San Pablo, 2002) me parece la obra confirmativa al respecto.

3. Cómo visualiza la historia de la filosofía de la que ha sido testigo

Carmen Balzer

La historia de la filosofía es vista de una manera peyorativa, sobre todo por los pensadores de la postmodernidad, porque tienen un sentido distinto de la tradición. Yo insisto mucho en la tradición, pero basándose en Gadamer, que es un autor un poco ambiguo, pero para él la tradición es algo fundamental. Pero desde su punto de vista,

que comparto, tradición significa que todo aporte lingüístico o escriturario que se trasmite a través de las épocas, debe ser reinterpretado de nuevo cada momento; no es una transmisión pétrea de un determinado contenido sino que ahí está “el trabajo de la historia”. No es simplemente un progreso más o menos pasivo de las cosas, sino que la historia está calando en cada una de las ideas de los filósofos. Si hoy en día decimos que la tragedia *Edipo Rey* es muy actual, es porque la vemos modificada con respecto a lo que fue la tragedia en Grecia, porque tenemos todo el aporte de Freud. Precisamente ese sentido del inconsciente, que se da a través del trabajo de la historia y que Freud puso de relieve, es algo que también aceptan los postmodernos. No podemos negar que al lado de las cosas que son perfectamente claras y conscientes, hay oculto un pensamiento o un deseo que se esconde debajo de esas envolturas, pero si hermenéuticamente lo podemos traer a la luz (por psicoanálisis o por cualquier otro método) nos pone frente a verdades muy profundas que hay en esa realidad de la cual se reniega tanto.

Marcelo Abadi

Entiendo que se pide más bien recuerdos. Quiero traer un recuerdo del Colegio Nacional Buenos Aires, donde tuve a dos maestros de la filosofía argentina, que son Astrada y Fatone, tuve la suerte de tenerlos como profesores. Astrada estaba inmerso en la lucha política, se decía amigo de Nietzsche, era un apasionado, un excesivo; le dijo una vez a Perón: “yo no soy peronista porque Ud. no es lo suficientemente peronista”. Fatone, en cambio, era una persona con algo de actor, sabía mucho de filosofía hindú, filosofía de las religiones, existencialismo y lógica y era un gran profesor porque era también un actor. Quiero mencionar además a Dujovne, especialista en Spinoza y en filosofía de la historia. También a Bunge, que era un filósofo de la ciencia un poco obsesionado por la epistemología, un antipsicoanalítico furioso y a Klimovsky que habiéndose iniciado en filosofía de las ciencias, terminó entre los redactores del *Nunca más*. Tengo que recordar también que era una época de pensamiento argentino muy obsesionada y comprometida con lo social. De Hegel se tomaba la dialéctica del amo y el esclavo, de Marx la lucha de clases. Todo eso, con el paso del tiempo, ha sido silenciado por un método más radical. Posiblemente un día se revise a Marx, también se revisarán a las religiones porque hay signos de esto. Sartre, antes de morir, tuvo una entrevista, que se publicó en forma de libro, con Levy, un judío y allí se vio que conocía bastante de mesianismo judío, que se había interiorizado en eso en sus últimos tiempos. Y pensemos en Levinas que dejó el existencialismo para dedicarse a estudiar el Talmud.

Jorge Bolívar

Noto una tremenda diferencia entre lo que era la influencia de la filosofía antes y lo que ese fenómeno es ahora. Hay dos líneas de esto. Una es una esencial diferencia, pública y política, sobre la dignidad e importancia de la filosofía, y la otra es recuerdos. El encuentro en el cual Perón leyó su trabajo *La comunidad organizada*, fue el Congreso de Filosofía de Mendoza, en 1949. Si uno lee la lista de expositores de ese congreso, resulta notable: Nicola Abagnano, Maurice Blondel, Benedetto Croce, Hans Georg Gadamer, Réginald Garrigou Lagrange, Nicolai Hartmann, Louis Lavelle, Gabriel Marcel, Julián Marías, Rodolfo Mondolfo, Michele Federico Sciacca, José Vasconcelos y la nota de Martín Heidegger, que no concurrió; lo mismo la lista de argentino, Nimio de Anquín, Carlos Aatrada, Fatone, Pichon Rivière, Diego Pró, Pucciarelli, Vassallo, Virasoro y tantos otros. La diferencia es en primer lugar que a ningún gobierno actual se le ocurriría hacer un encuentro así en la Argentina; y en Latinoamérica, quizá salvo a México, no sé a qué otros gobiernos se les ocurriría. Por otro lado, he ejercido el periodismo y me he ocupado de los congresos de filosofía porque se siguen realizando. Cuando manejaba el Suplemento Cultural de La Prensa, dediqué una página a lo que Ricardo Maliandi contaba del Congreso Internacional de Filosofía en Rusia, porque era muy interesante. Antes había sacado otras notas en *Clarín*. Resultó que fui el único que reproducía periódicamente el evento, parece que ese suceso no tenía importancia. Pensemos la importancia que tuvo para el nacimiento del peronismo el congreso del 49. Fue fundamental el apoyo que en alguna medida Perón creyó tener de la inteligencia mundial como para presentar ahí un proyecto de tercera posición; proyecto que luego destruye por errores propios, pero la expectativa que creaba era muy grande como para que asistieran todos esos filósofos a un país que era conflictivo porque anti-yanqui y anti-ruso, estaba en contra de las dos potencias dominantes. Recuerdo también como dato que en la época en que comencé la facultad, el rector era Risieri Frondizi, un filósofo del campo de la axiología; no sé qué piensa hoy el rector sobre la filosofía. Esta dignidad e importancia que se le asignaba a la filosofía hoy está totalmente disminuida. Eso no quiere decir que no exista el pensamiento filosófico, pero pasa como con los ríos que desaparecen y siguen bajo la tierra y afloran mucho después. Es un suceso difícil de pensar hacia el futuro.

El otro tema tiene que ver con la forma con que nos relacionamos no sólo con la tradición filosófica sino con nuestra forma de pensar. Creo que -Heidegger lo vio- salvo en la materia de historia de las ideas filosóficas, en que hay un esfuerzo por pensar la tradición, en general noto, inclusive en los mejores pensadores actuales, un escaso interés en la relación de su pensamiento con un filósofo en su totalidad, con un sistema

de ideas, inclusive ligado a la metafísica. Más bien actualmente -nietzscheanamente también- hay un interés por el aforismo, con frases aisladas de pensadores, que resulten transformadoras. Esa es la diferencia que creo se nota entre un pensamiento filosófico concebido como una necesidad racional de coherencia global y los aforismos; son pensamientos, como decía Nietzsche, que con piel de paloma transforman el mundo. Porque los pensamientos siguen transformando el mundo, pero en otro estatuto de poder y de juego cultural.

Hermes Puyau

Con respecto a la historia de la filosofía y su vigencia, me parece que conviene recordar la historia. Lo digo desde el punto de vista de la epistemología. En la década del 20 se produjo en Europa la evolución filosófica, y esa revolución filosófica se hizo bajo el signo de la destrucción de la metafísica. La metafísica, llegó a decir Carnap, no sólo no es ciencia, sino que las expresiones metafísicas carecen de sentido. Una actitud indudablemente insostenible. También junto a esta idea estaba el descuido de la historia de la ciencia en general. Recién en 1970 Kuhn reivindica la historia de la ciencia, la importancia que tiene para las ciencias; pero si en las ciencias particulares la historia tiene importancia, en la filosofía es mucho mayor aún. No podemos negar, ya lo dije antes, que siempre preguntaremos qué es el ente; lo que dijo Aristóteles hace tanto tiempo sigue teniendo vigencia en la actualidad. Podemos intentar olvidarlo, sustituirlo por otros problemas, pero el problema del ente en cuanto tal, aunque no seamos conscientes, sigue presente en la mente de todos.

Francisco García Bazán

La presencia sistemática y gradualmente cada vez más numerosa de la investigación filosófica dentro de los cuadros de los graduados de Filosofía, sobre todo en nuestro país, y aunque la selección oficial es restrictiva, abierta tanto a las universidades públicas como privadas. El Conicet ha sido desde mediados de los 60' una pieza fundamental para que se haya producido este cambio significativo, por más que todavía a más de 40 años de distancia, no se den las condiciones para que se haya cumplido una elevación de la excelencia filosófica paralela, tanto en lo que se refiere a las obras publicadas como al diálogo filosófico entre los diferentes grupos y tendencias de pensamiento. Europa y Norteamérica, sin embargo, nos llevan ventajas en este campo, tanto en la promoción de los estudios filosóficos como en la práctica selectiva interdisciplinaria, al cumplirse los procesos en entidades autónomas con presupuestos de recursos más amplios.

Sobre el futuro de la filosofía**Carmen Balzer**

Precisamente en función de todos los problemas que aquí se han esbozado, la filosofía aparece como el instrumento ideal no sólo para pensarlos sino que también para esclarecerlos y por eso es que siempre será actual y nunca dejará de serlo.

Francisco García Bazán

En la actualidad los cambios son tan rápidos que es difícil hacer pronósticos. El cultivo de la filosofía, sin embargo, es de profunda vocación humana y esto fortalece la permanencia e impide su desaparición y las de sus diversas disciplinas. En la Argentina, en donde quienes nos dedicamos a la filosofía, cualquiera sea nuestra posición doctrinal o política, “sobrevivimos” más que tener la posibilidad de “vivir filosóficamente”, tenemos una confirmación de lo dicho.

ÍNDICE

Presentación	5
Panorama retrospectivo	11
Celina A. Lértora Mendoza: “Los ‘tiempos modernos’ de nuestra filosofía”	13
Dulce M. Santiago: “Ismael Quiles y su filosofía in-sistencial”	22
Gregor Sauerwald: “Hacia una reinterpretación del pensamiento latinoamericano”	29
Esteban Vergalito: “Devenires de la teoría del populismo: marxismo, postestructuralismo y pragmatismo en Ernesto Laclau”	36
Ana Zagari: “De los 80 a la actualidad. Una vuelta a Rodolfo Kusch”	47
Enfoques prospectivos	51
Rosa Coll: “¿De una economía de la codicia hacia una economía de la generosidad?”	53
Ricardo O. Díez: “Fenomenología de la vida”	59
María Raquel Fischer: “La tradición filosófica y la cultura de la mutabilidad”	67
Alejandra A. González: “Pensar una política de la significación”	74
María Luisa Pfeiffer: “La filosofía política de Esposito. La ‘superación’ de la <i>immunitas</i> ”	78
María Josefina Regnasco: “La cultura del nanosegundo”	85
Pensamiento Liberador	95
Carlos Alemián: “La escisión de los saberes y la resistencia en Latinoamérica”	97
Carlos Enrique Berbeglia: “Las ideas filosóficas basales, sustento de las realizaciones filosóficas históricas”	100
Mauricio Langón: “Liberar el porvenir”	108
Carlos Pérez Zavala: “Filosofía de la Liberación y Pensamiento Liberador”	115
Mónica Virasoro: “Pensamiento liberador hoy”	124
Derechos Humanos	131
Alberto Buela: “Relación entre derechos humanos y justicia”	133
Luisa F. Ripa Alsina: “Pensar lo que pasa y lo que nos pasa. O el caso de la filosofía allende la filosofía”	141
Ana Mirka Seitz: “Pensamiento situado y Relaciones Internacionales”	152
Juan Manuel Spinelli: “Del terrorismo. Una lectura paciente entre los escombros del mundo”	161
Marta Isaura Trotta Lagos: “Derechos humanos: democracia y contrademocracia”	168

Filosofía y Migraciones	177
Cristina Leonor Bakún: “Ciudadanía, raza y religión. Categorías que influenciaron la política migratoria hacia los migrantes provocados por la Segunda Guerra Mundial”	179
Alcira B. Bonilla: “Esbozos para un campo interdisciplinario. Filosofía intercultural y estudios migratorios”	189
Stella Maris De Filpo: “Los ‘resabios feudales’ de la democracia: un análisis crítico de los modelos migratorios del Primer Mundo”	199
Ana Carolina Dilling: “Migración latina en los Estados Unidos: estrategias del poder e (inter)acción política”	208
Eduado J. Vior: “¿Cambia la visión de los derechos humanos de una cultura a otra?”	216
Enseñanza de la Filosofía	227
María Cecilia Colombani: “La formación docente desde la relación entre antropología, política y educación. Aportes foucaultianos a la actual coyuntura educativa”	229
Lucía D’Assuncao y Gabriel Selva: “La enseñanza de la filosofía y su relación con el <i>eros</i> pedagógico”	237
Coriolano Fernández: “Filosofía para no-filósofos”	245
Guido Fernández Parmo: “La ideología de la Ética Ciudadana y los Derechos Humanos en la educación”	251
Blanca Haydée Parfait: “Cultura, ciencia y filosofía”	258
Pablo M. Vicari: “El lugar de la filosofía, marchas y contramarchas en el contexto de las reformas educativas contemporáneas”	265
Mesa Redonda	
Testimonios de vida filosófica	273

