

BOLETIN DE FILOSOFIA

Director: Mauricio Langón

Año 23, N° 45

1° Semestre 2003

INDICE

Documento

Necesidad de una segunda independencia

Arturo Andrés Roig 3

Reseñas bibliográficas 35

ISSN 0326-3320

AUTORIDADES DEL BOLETÍN

Director: Mauricio Langón

Secretario de Redacción: Juan Cáceres

Consejo de Redacción:

Ana Vieira

Mario López

Consejo Académico Asesor :

Acosta, Yamandú (Uruguay, Universidad de la República)

Bernard, François de (Francia, Grupo de estudios sobre mundializaciones)

Bertolini, Marisa (Uruguay, Inspección de Filosofía)

Bohórquez, Carmen (Venezuela, Universidad del Zulia)

Cruz, Manuel (España, Universidad de Barcelona)

Douailler, Stéphane (Francia, Universidad de París-8)

Fernández, Graciela (Argentina, Universidad de Cuyo)

Follari, Roberto Agustín (Argentina, Universidad de Cuyo)

Fornet-Betancourt, Raúl (Alemania, Universidad de Aachen)

Gómez-Martínez, José Luis (Estados Unidos, Universidad de Georgia)

López Velasco, Sirio (Brasil, Universidad Federal de Río Grande)

Montes, Jaime (Centro de Estudios Latinoamericanos, Santiago de Chile)

Reyes Mate, M. (España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Scannone, Juan Carlos (Argentina, Universidad del Salvador)

Serrano Caldera, Alejandro (Nicaragua)

Sidekum, Antonio (Brasil, Universidad de Canoas)

Vermeren, Patrice (Francia, Universidad de París-8)

ISSN 0326-3320

Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autores, y no implican aceptación de sus afirmaciones por parte de la Dirección ni de la entidad editora

NOTA: A las Instituciones que reciben este Boletín se les sugiere el envío de noticias que pudieran corresponder a los intereses de esta área de FEPAI. Del mismo modo, recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, designaciones de becas, etc.

Copyright by EDICIONES FEPAI, M.T. de Alvear 1640, 1º piso E- Buenos Aires- Argentina
E.Mail: fepai@clacso.edu.ar. Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

DOCUMENTO

NECESIDAD DE UNA SEGUNDA INDEPENDENCIA *

Arturo Andrés Roig

Ciudadanos, ciudadanas:

Cada vez más imperiosamente se impone la necesidad de una Segunda Independencia. Con esto, como luego veremos, no vamos a ser novedosos, simplemente vamos a retomar, desde nuestra época y nuestras actuales circunstancias, una lucha tantas veces convocada.

1. Hacia el rescate de nuestros símbolos

Antes de ocuparnos expresamente de una cuestión que tan angustiosamente nos congrega, tendremos que hablar del necesario rescate de categorías y de símbolos, así como de nuestra vergonzosa y hasta humillante situación de dependencia. La recuperación que he mencionado no es fácil ya que habrá de hacérselo desde el desmontaje de un discurso inconsistente y, respecto de la última, tendremos que regresar a cuestiones densamente discutidas en décadas pasadas y que han sido sumergidas en el olvido. Tulio Halperín Donghi ha dicho en 1999, refiriéndose a este sistemático olvido que “De la teoría de la dependencia no se habla más”¹.

Comenzaremos con aquel rescate de símbolos, mas, para ello no podemos evitar en este momento, el recuerdo del hecho indigno que significó la compra del voto de un grupo de senadores con dineros reservados del Poder Ejecutivo de la Nación, para lograr la mayoría que necesitaba el Senado con el objeto de aprobar esa ley profundamente antinacional, la llamada de “Desregulación del trabajo”, exigida por el Fondo Monetario Internacional y que provocó, en su momento, la renuncia del Vicepresidente de la Nación; todos tenemos igualmente presente los bochornosos manejos llevados a cabo entre el Poder Ejecutivo y el Congreso nacionales para modificar la Ley de Quiebras, así como para obtener la derogación de la Ley de Subversión Económica, exigidas ambas por el mismo Fondo Monetario y con el fin abiertamente

declarado de asegurar la impunidad de capitalistas y banqueros comprometidos con el saqueo de la Nación.

Pues bien en esta tierra en la que la impunidad viene creciendo desde que regresamos a la democracia, con las leyes de Obediencia debida, de Punto final, de amnistía e indulto de delincuentes responsables de crímenes atroces y aberrantes, del sobreseimiento de causas, como la iniciada en su momento contra los responsables de una deuda externa reconocidamente fraudulenta, hay todavía voces que se muestran con dignidad.

Quiero hablar de la señora Alicia Castro, diputada nacional y de su valiente gesto ante la conducta indigna, deshonrosa y humillante de la mayoría de diputados que votaron la modificación de la Ley de quiebras. Dijo la señora Castro en esa ocasión:

“Si el Congreso se va a limitar a ser la escribanía del Fondo Monetario Internacional, si esto va a seguir siendo así, yo sugiero que los responsables sean honestos y arríen la Bandera Nacional y procedan a seguir legislando con esta bandera”. “Y casi sin respirar –comenta un periodista- se puso de pie con la insignia norteamericana en sus manos. Seguida por su compañero de bloque, Alfredo Villalva, se dirigió hacia la presidencia del cuerpo. Allí , al alcance de la mano de Camaño (el presidente de Diputados) dejó el estandarte de las barras y las estrellas...”².

Gesto y palabras cargadas de valor simbólico, movidas por un sentimiento de indignación, de dolor y también de humillación que tienen como referente una patria vulnerada y conculcada. Debemos confesar que durante muchos años hemos evitado las invocaciones a la patria y sus símbolos, por el temor de caer en patriotismo cursi o presuntuoso, o simplemente, por no incurrir en el nacionalismo de sectores reaccionarios, olvidándonos que la patria tiene otros valores semánticos y que, también por eso mismo es palabra de libertad y de dignidad.

La patria la invocaban ya nuestros escritores del siglo XVIII y la palabra aparecía siempre en el discurso colonial en particular en relación con protestas contra la situación de marginación con que la Metrópoli mantenía a sus colonos. Se trataba de una patria invocada desde una voluntad de autonomismo y que implicaba una crítica al poder metropolitano. Mas tarde la patria adquirió un sentido distinto en el discurso revolucionario, ya claramente separatista. Tal es el uso de la palabra en Simón Bolívar, en San Martín y, por cierto, en todos los libertadores de ayer y de hoy.

En el célebre juramento de Bolívar en el Monte Sacro, en Roma, el 15 de agosto de 1805, la palabra patria tenía un significado decididamente liberador, más allá de los orígenes sociales de quien hacía el juramento.

Dirigiéndose a Simón Rodríguez, su amado maestro dice: “Juro delante de usted; juro por el Dios de mis padres; juro por ellos, juro por mi honor y juro por mi patria, que no daré descanso a mi brazo, ni reposo a mi alma, hasta que se hayan roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español”³. En estas celeberrimas palabras aparece, en lugar prominente la palabra “patria”, escrita en uno de los discursos fundadores de la narrativa independentista americana, el discurso de la Primera Independencia.

También, dentro de ese mismo discurso usa el término Mariano Moreno años más tarde, en 1810, en una frase llena de dolor: “¡Patria mía, cuántas mutaciones tienes que sufrir!”⁴.

Lógicamente como sucede en todas las palabras que tienen un cargado peso semántico, ésta, la de “patria”, ha sido referente usado de muchas maneras. Hemos hablado de su uso entre los autonomistas del siglo XVIII, como en los independentistas del siglo XIX. En este último siglo, en particular en su segunda mitad, las oligarquías instaladas en nuestras tierras hicieron de la palabra una pieza ideológica de su propio discurso, el que fue mas “patriótico” cuanto más reaccionario y antipopular. Basta con tener una idea de lo que fue la llamada “Liga Patriótica Argentina” para saber de ese “nacionalismo”. Y fue por eso, porque fue arma de la oligarquía, que los obreros de fines del siglo XIX, en particular anarquistas y socialistas, la mayoría, además, humildes inmigrantes, rechazaron el uso del término. Y tenían razón: había quedado infectado y resultaba inutilizable como principio de integración social.

La patria en manos de una burguesía que disponía de toda la fuerza del Estado, que controlaba la propia historia nacional como algo de su exclusiva pertenencia, le servía a esa misma burguesía, además, para categorizar los sectores sociales en relación con el ejercicio de aquel poder. Frente a la “patria” estaba la “antipatria”: los anarquistas y los socialistas, los comunistas, en fin, los obreros en general en tanto luchaban por una inserción social dentro de formas plenas de reconocimiento.

Marx había dicho que los proletarios no tienen patria y tal afirmación fue usada para justificar y fundar el rechazo del término. Pero las palabras de Marx se hubieran

podido -y se pueden entender- de otra manera. No afirmó tal cosa: simplemente quiso decir que los proletarios no tenían patria porque los burgueses se la habían apropiado. Se trataba, pues, de rescatarla. El internacionalismo unía patrias, no las negaba, pretendía integrarlas sobre otras bases. Frente a él los nacionalismos de derecha, la de los amos de la tierra, atomizaron las patrias y las prepararon para su recolonización, porque así como hay, según hemos anticipado, una tradición de independencia inconclusa, hay asimismo otra, según la cual hemos sido neocolonias sucesivas. Y razón tuvo en su momento Abelardo Villegas en hablarnos de nuestra América, la de nuestros días, como sometida a una “segunda conquista”⁵.

Ahora bien, en todos los usos de “patria” que hemos dibujado brevemente desde el siglo XVIII hasta nuestros días, el concepto ha mostrado permanentemente tres funciones y el modo como han sido puestas en ejercicio ha determinado sus alcances. Ellas son: la de “inclusión”, “marginación y “exclusión”. Podríamos decir que la patria ha sido un juego constante de inclusión, marginación y exclusión, con las modalidades que los tiempos históricos y las condiciones sociales y económicas les han impuesto.

La marginación y la exclusión tuvieron fuerza dentro de un discurso racista y a la vez europeizante; la integración fue, en general, elemento significativo en el discurso americanista. No hablemos de los primeros. Recordemos los segundos: Artigas, los hermanos Carrera, Francisco Solano López, Felipe Varela. Todos ellos americanistas. La historia de la construcción de nuestra nación, de nuestra patria, ya lo hemos hecho y hemos mostrado como las exclusiones acabaron en el genocidio.

Un tratamiento particular requiere la categoría de “marginación”. En general, durante todo el siglo XIX y el XX, los sectores populares fueron sistemáticamente mantenidos en situación de marginación por las oligarquías. Marginación respecto del poder político, pero también y en general en todas las demás posibilidades de la vida. El sociólogo venezolano Alejandro Moreno ha observado, sin embargo, que la marginación es, a pesar de todo, situación abierta a una cierta esperanza en cuanto no hay propiamente entre los incluidos y los marginados la muralla que se levanta cuando se trata de exclusión⁶.

Cabe que nos preguntemos ahora qué es esa “patria” representada en un símbolo, para nosotros los argentinos la bandera azul y blanca con su sol incaico resplandeciente, insignia que Alicia Castro entiende que está demás en el recinto del actual Congreso de la Nación y que de ser consecuentes los llamados “representantes del pueblo”

deberían cambiarla por la enseña del imperio del Norte.

Indudablemente para aquellos que creen en los efectos del mito de la “globalización”, fenómeno que habría acabado ya con las naciones, no tiene fuerza alguna. Para nosotros sigue siendo positivo y, básicamente, símbolo de inclusión y no de marginación y menos aún de exclusión.

Como surge de las palabras de Simón Bolívar la patria tiene que ver con nuestros padres, es la “madre patria” tal como ellos la llamaron desde la que también soñaron con una patria mejor. Es, pues, en cuanto ámbito construido y reconstruido y por eso mismo, un *ethos* que se juega, en cuanto tal, entre el ser y el deber ser. Es el referente identitario lejano, añorado en relación con el cual se elabora la dolorosa experiencia del exilio, es el conjunto heterogéneo de paisajes que gozamos como riqueza compartida y propia; es la ciudad, el campo, la montaña, nuestra ciudad, nuestro campo, nuestra montaña; es, en fin, el punto de apoyo de nuestra resistencia y de nuestra protesta; es, volvamos a lo dicho, un ser transido de deber ser, construido desde nuestra interna diversidad humana, tan colorido de paisajes como de historia, transido de miserias y surcado de cicatrices. Hay, pues, una patria que juega como ideal y que es a la vez sentimiento y, muchas veces, sentimiento de dolor y profundo y cuya categoría básica es la de inclusión en una humanidad y en una tierra, aún cuando la patria real haya sido construida de marginaciones y de exclusiones.

No dejemos de mirar, pues, en esa patria real, tal como la sufrimos en nuestros días, patria de marginación y de exclusión que repite una experiencia de muerte celosamente encubierta por la historiografía liberal desde el mitrismo y aun desde esa historiografía autodenominada “revisiónista”. A partir de la década de los 20 del siglo XX la exclusión fue transformándose en la categoría obsesiva de los detentadores del poder. ¿Qué fueron en la segunda mitad del siglo nuestros atroces campos de concentración donde fue asesinada una generación de muchachas y muchachos argentinos? ¿Qué fueron los inimaginablemente crueles “vuelos de la muerte” denunciados por un homicida arrepentido? Evidentemente, expresión brutal de la exclusión. El neoliberalismo disfrazado de democracia continuó su tarea. Está claro que el capitalismo no implica necesariamente la democracia, pero puede disfrazarse de ella. Una esquizofrenia social profunda ha dividido a los seres humanos en este nuevo mundo colonial mundial que nos ha tocado vivir: por una parte, los que el sistema necesita, en función de su enloquecedora carrera de acumulación de capital y de poder militar y, por la otra, los seres humanos excedentes, los que están de más, la sociedad

sobrante que von Hayek pone en “la cuenta de la muerte”. Los marginados no están fuera, están en todo caso en los bordes del sistema que es, a pesar de todo, una manera de pertenecer al mismo. Pero la exclusión generada desde las formas salvajes del capitalismo, es simplemente una manera de morir.

2. Los múltiples rostros de la muerte

La muerte no tiene una sola cara. Morir es también perder los modos de construir nuestra identidad, tal como les sucede a aquellos que pierden su inserción laboral con lo que se destruye o se afecta gravemente su integración en la sociedad y se genera una fragmentación que apaga la protesta y convierte a la democracia en un absurdo. En noviembre de 2001 se denunciaba, precisamente, que el ritmo del desempleo era de 200.000 personas cada doce meses; que teníamos ya 2.100.000 desocupados, 2.000.000 de subocupados y 3.000.000 de asalariados “en negro”, vale decir, sin beneficios sociales en estado de absoluta inestabilidad laboral y de desamparo a más de salarios según la voluntad de los empleadores. “Estos datos -se decía- ilustran la desintegración en la que estamos inmersos. Aunque pareciera que a nivel oficial -se agregaba- nadie se da por enterado, nadie asume la responsabilidad. Es como si la problemática que hoy enfrentamos hubiera surgido espontáneamente y no por obra de los ministros de economía y de los gobiernos de la última década”⁷.

En abril de 2002 se decía que había un millón y medio de nuevos desocupados y que el desempleo estaba creciendo a razón de 125.000 por mes; en julio del mismo año se denunciaba que “en los últimos seis meses 1.100.000 personas se agregaron a la vasta legión de los sin empleo, a razón de 133.000 mensuales⁸; en esa misma fecha se denunciaba que la mitad de la población “vive por debajo de la línea de pobreza”, o sea, 18.000.000 de seres humanos en un país de 36.000.000 de habitantes⁹; por último, el 26 de julio de este año, día de duelo y que pasó sin mayores comentarios de la prensa periódica, se dio la noticia de que la desocupación había alcanzado la más alta tasa de la historia, el 21.5%. Se aclaraba que, conforme a ese porcentaje había 3.036.000 desempleados y que de los que tienen trabajo, 3.000.000 ganan menos de 200 pesos por mes, es decir, escasamente 55 dólares mensuales. Se decía, además, que en lo que de este año de 2002 se habían perdido 755.000 puestos de trabajo¹⁰.

Pero dentro de los pobres se encuentra esa otra categoría, la de los indigentes, un círculo más abajo del infierno social que en 1999 alcanzaban a los 3.000.000 y de los cuales casi la mitad eran infantes¹¹, en los que siempre recae todo el peso del deterioro

social; unos meses antes se había denunciado que casi la mitad de los niños de 14 años vivía en lugares miserables¹² y casi un año después se informaba que había zonas en el país en las que la desnutrición infantil llegaba al 70 %¹³. Se calculaba entonces que diariamente morían 50 criaturas por causa de enfermedades previsibles y curables, a más de hambre. Agreguemos a esto que ha surgido, además, en todo el país, el llamado “robo famélico”.

A todo esto agreguemos la “deuda externa”, la actual, contraída inicialmente siendo ministro de economía de la dictadura militar, José Martínez de Hoz a partir de 1977, delincuente económico sobreesido por jueces que dejaron prescribir la causa. Esa deuda había llegado, en el año 2000 ya a 180.000 millones de dólares¹⁴ y su pago de intereses, nada más que de intereses era de 35 millones diarios de dólares¹⁵. A pesar de que el capital de la deuda ya está pagado y se está pagando actualmente intereses de intereses, la deuda sigue creciendo. No hablemos de la clase media o de los que alguna vez pertenecieron a ella, cuyos ahorros han sido salvajemente saqueados; no hablemos tampoco de los jubilados, otro de los capítulos sombríos de la Argentina neoliberal, mientras que el Congreso de la Nación sanciona la ley de impunidad para los banqueros que entre febrero y noviembre de 2001 sacaron del país no menos de 25.000 millones de dólares de las reservas monetarias argentinas¹⁶.

¿Qué decir frente a este panorama deprimente y a la vez indignante? ¿Vamos a confesar que es inevitable resultado de la única opción posible? ¿Vamos a superar la situación repartiendo limosnas para impedir la explosión social y, paralelamente, vamos a hacer crecer amenazadoramente las posibles fuerzas de represión? ¿No deberíamos cambiar actitudes y posiciones a partir de la afirmación de que sí hay reales alternativas? Es urgente asumir nuestra dignidad perdida, abandonar la humillación cómplice y rechazar la actual situación de dependencia en la que nos movemos; en fin, dar por agotados moral e históricamente los actuales partidos políticos a partir de una modificación sustancial de la estructura de la partidocracia convertida actualmente en un mercado y establecer formas de representación desde los ideales de una democracia participativa.

3. Hacia un rearme categorial: el imperialismo

Nos ocuparemos ahora de algo que tiene particular importancia en relación con la Segunda independencia, a saber, lo que hemos caracterizado como un rearme categorial.

Durante la década que se abrió a partir de la “caída” del Muro de Berlín, se profundizó en Occidente y en los países que estamos de un modo u otro insertos en el “mundo occidental”, por parte de muchos, la pérdida de fe en la razón como principio ordenador de las cosas humanas, descreimiento y escepticismo que ya había tenido sus inicios con las experiencias de la Segunda guerra mundial y entre ellas, muy particularmente, el conocimiento de los campos de exterminio de la Alemania nazi. El derrumbe del socialismo real que acabó con la “Guerra fría”, se presentó como una prueba más del error y desacierto de la intervención en la marcha de los procesos económicos y sociales y, paralelamente, de la verdad de las doctrinas liberales del mundo capitalista occidental, las que se impusieron como única alternativa. Además, y con la caída del Muro, cayeron los referentes del discurso socialista, conjuntamente con el desplome de un estado autoritario y tiránico que había concluido siendo la negación de un socialismo con rostro humano. Así, pues, ante la única alternativa, tesis aceptada al margen de actitudes críticas, surgió una posición doctrinaria caracterizada por aconsejar un discurso “blando” y de “renuncia” de aquella “razón”, en algunos con no malas intenciones, tal vez, pero en otros, los de más peso con la difícilmente disimulada intención de asegurar un desarme de conciencias, en concordancia con las políticas de fragmentación y de desregulación promovidas por los gobiernos neoliberales de las potencias capitalistas detentadoras únicas del poder mundial. Poniendo en juego argumentos retóricos más que propiamente filosóficos, organizaron un discurso de renunciamiento que bordeaba la inmoralidad en cuanto proponía como conveniente un “ablandamiento ético”, así como un rechazo de lo que calificaron como “morales duras”; que predicaba un hedonismo afín al consumismo promovido por las multinacionales y que hablaba de lo oportuno de renunciar a posiciones “fuertes” y de entregarse, paralelamente, a un pensamiento “débil” fundado todo en una “pérdida de certidumbres” imprecisa y, las más de las veces, sin fundamento; que practicaban el abandono de toda crítica y, en fin, por no extendernos, que aconsejaban sin más la aceptación de lo vigente, la conciliación y la resignación.

Lo que causaba temor a estas gentes era la razón a la que acusaban, repitiendo una vez más un discurso ajeno, de contener un “funesto espíritu de dominación”, que había signado toda una época, desde Descartes en adelante y que ahora, gracias a este pensar “ligero”, “sutil”, “leve”, “tenue”, “delicado” y hasta “gayo” y “alegre” y sin caer en un irracionalismo se había logrado encontrar el modo de sujetar al indómito *logos*.

Pues bien, este conformismo moral con tan poca sustancia humana no podía sino

promover un quiebre de conciencias paralelo y no casual con las políticas promovidas por el neoliberalismo a nivel mundial. Fue, además, una filosofía, si se la puede llamar tal, pensada para la vida de consumo de sociedades de alto nivel económico y planteada en términos de un hedonismo vulgar y cuyo símbolo, como hemos dicho alguna vez, ha sido el carrito de supermercado.

El avance de los resultados devastadores del neoliberalismo en el mundo -hemos hecho precisamente un panorama de la situación argentina que no es diferente a lo que sucede, por ejemplo, en Brasil- ha dejado sin discurso, al fin, a estos doctrinarios y otro tanto han hecho las interminables guerras que se han sucedido sin respiro desde la “caída” de aquel Muro y que fue el detonante de ensayistas como Vattimo y Lipovetsky quienes pronto, en particular el segundo, habrán pasado al olvido.

Hemos hablado de la necesidad de un rearme categorial. La acción de la que estamos hablando es seria. Se trata de alcanzar una posición de compromiso y responsabilidad moral, no con lo establecido, sino con lo que lealmente entendemos que es la verdad. Mas, no será desde la deplorable propuesta que hemos comentado desde donde vamos a plantear el rearme, ni de otras de parecido talante. Rescatar categorías, trabajadas entre nosotros en niveles respetables y no desde ahora, dentro del cauce de una tradición elaborada a lo largo de todo nuestro mundo iberoamericano y como lo hemos sabido hacer tantas veces, abiertos al mundo, desde nuestro mundo. Rescatar todos los conceptos axiales relativos a nuestras ciencias humanas, recuperar junto con ellos a estas mismas ciencias en el campo de la moral, de la política, de la economía y de las relaciones y diferencias sociales y de género. Con lo que estamos diciendo que vamos a botar al desván de los trastos inútiles la malhadada preposición “post”, así como la banal moda “postista” con la que se ha acompañado el discurso de las ciencias humanas.

Pues bien, en nuestros días es justamente, en polémica con las últimas manifestaciones de autores que militan dentro de la tendencia que hemos caracterizado cuando se ha sentido la necesidad, ya impostergable, de poner en movimiento el rearme categorial del que venimos hablando.

Lo que vamos a comentar se relaciona con la aparición del libro *Imperio* de Michael Hardt y Toni Negri, en el mes de marzo del 2000. Pues bien, estos autores, ambos de Massachussetts, desde una típica posición “posmoderna”, entienden que se habría producido el paso desde un “imperialismo clásico” hacia una fase superior a la que

denominan simplemente del “imperio” y afirman, para justificar la tesis, que mientras el primero, a saber, el “imperialismo clásico” todavía corresponde a la “modernidad”, el siguiente, el “imperio” sería sin más un fenómeno “posmoderno”.

Se intenta, pues, poner nuevamente en circulación una palabra, la de “imperio” que estaba dentro de las categorías “duras” impugnadas, por eso mismo, desde un “posmodernismo”, dando de ella una versión “posmoderna”. ¿Y cómo se logra? Pues, “ablandándola”, incorporándola en el seno de un “pensamiento débil”: la globalización que al parecer es también para ellos un fenómeno “posmoderno” ha tenido la virtud de limar las aristas duras de la vieja categoría, al haber descentrado el poder diseminándolo.

Esto se habría producido como consecuencia de la inevitable declinación de los estados nacionales, por su incapacidad de gobierno y control sobre sus propios territorios, así como la ubicación de los centros de decisión en esferas supranacionales “difusas”.

La principal categoría con la que se pretende caracterizar al “imperio” es la de “poder difuso”: los intereses dominantes no tendrían un centro único, ni habría un país en particular desde el que se ejercería el poder mundial, ni siquiera los Estados Unidos.

La categoría de “pueblo” que ya ofrecía dificultades y que había llevado a su abandono, vuelve en manos de estos autores a ser expulsada. La contraparte de aquel “poder difuso” no la integran los “pueblos” (articulados en un estado-nacional), sino otra categoría “difusa”: la de “multitud”.

Y así, pues, nos enteramos que en la medida en que está expandida por todo el planeta, la “multitud” lo cubre; uno de los motivos de la fuerza que se le supone radica en la diversidad y la heterogeneidad; se le atribuye la capacidad de “golpear” al poder del “imperio” el que, por lo demás, también es “difuso”. Del cuadro de ciencia ficción en el que aparece pintada la imposible definición de “imperio”, de la “difuminación” que se practica tanto con el “poder” como con la “multitud” se pasa a la confusión. Lo difuso se vuelve confuso.

El juicio de Jaime Petras es lapidario: “*Imperio*, el libro así titulado -dice- es una síntesis generalizada de banalidades intelectuales sobre la globalización, el

posmodernismo, el posmarxismo, unidos todos por una serie de argumentos y suposiciones no fundamentados que violan seriamente las realidades económicas. La tesis sobre un “posimperialismo” del libro **Imperio** no es novedosa, no es una gran teoría y explica poco el mundo real. Mas bien es -concluye afirmando- un ejercicio vacío de inteligencia crítica”¹⁷.

No menos acertadas y fuertes son las observaciones que ha hecho al libro de Hardt y Negri, Atilio Borón en su libro escrito como respuesta, titulado *Imperio & Imperialismo*. Las refutaciones que expone, todas pertinentes y fundadas, son:

a) La idea de que el viejo imperialismo fue superado por la construcción “posmoderna” de otra estructura a la que se denomina “imperio”, sin más, no está probada. La supuesta “nueva” lógica global del “imperio”, sus actores fundamentales, sus instituciones, normas, reglas y procedimientos son los mismos que existían en la etapa anterior del “imperialismo” moderno. Las empresas transnacionales de base nacional, los gobiernos industrializados y las instituciones decisivas (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Organización Mundial del Comercio) son idénticas. Las reglas del sistema internacional siguen siendo las que se dictan principal y férreamente desde los centros de poder de los Estados Unidos.

b) La “fuerza imperial difusa y omnicompreensiva” que ejerce su poder sin apelar a las viejas prácticas coloniales y en nombre de un derecho universal es simplemente una fantasía creada por estos “posmodernos” y “posmarxistas”. Lo que hay es una renovada presencia imperialista de la primera potencia del mundo que no vacila en anteponer y exhibir sin escrúpulos, sus intereses nacionales por sobre cualquier otra consideración. Lo que es evidente es la naturaleza fuertemente estado-céntrica del imperialismo vigente que tiene nombre propio y su colonialismo no se aleja de las formas colonialistas conocidas, vale decir, de la relación entre un estado dominado y un estado sometido, con la presencia más o menos explícita del poder militar.

c) El “imperio” tal como es caracterizado, como un ente difuso, sin núcleos de poder perfilados, tiene otros problemas no resueltos: carece de contradicciones estructurales sobre cuya base se debería intentar comprender el desarrollo de los procesos del mencionado “imperio” a más de ejercer el poder de un modo difuso y confuso muestra una especie de homogeneidad sin posibles alteraciones. La única amenaza que pesa sobre el fantasma al que denominan “imperio” es, a su vez, otro fantasma: la “multitud”. ¿Cómo una categoría difusa como la de “imperio” podrá ser

afectada por otra no menos borrosa, la de “multitud”? La protesta, así como la rebeldía, se resuelven asimismo en conductas difusas y el imperio, el imperio real y no el fantasmagórico sigue gozando de buena salud. Y tiene nombre propio.

d) La protesta y las luchas sociales, dentro y fuera del estado no pueden ser entendidas cabalmente desde la categoría de “multitud”. Cualquier forma de oposición al régimen ha de tener una base social y una organización política, de lo contrario estaremos ante una oposición abstracta, sin eficacia alguna¹⁸. La tesis acerca del papel de la “multitud” supone un regreso ciertamente vulgar a las doctrinas de un libro hace ya mucho tiempo superado en nuestra tradición de pensamiento social, *Las multitudes argentinas* (1899) de José María Ramos Mejía.

El economista inglés Alan Freeman -citado precisamente por Alicia Castro- afirma que estamos abiertamente ante un caso de colonialismo, muy próximo al colonialismo clásico de los años 1893 a 1914. Para él, el discurso del Fondo Monetario Internacional y de otros organismos que dependen del control norteamericano “Es un regreso al período del imperialismo clásico” de los años mencionados. Se trata -dice- “del mismo discurso, los mismos métodos, el intento de dominar regiones utilizando acciones de guerra e instrumentos financieros”¹⁹.

Los términos “imperio” e “imperialismo” que habían sido borrados del discurso por demasiado “duros”, han comenzado a circular por la necesidad misma de los procesos mundiales y no como lo pretenden los últimos supervivientes del posmodernismo.

4. La necesaria defensa de la universalidad

Dentro del urgente programa de rearme categorial nos ocuparemos ahora de los conceptos de “independencia” y “emancipación”. Lo haremos sobre la base de la crítica a la modernidad hecha por el filósofo francés Jean-François Lyotard, para ocuparnos luego de otros posmodernos.

Conocido es el papel jugado por Lyotard dentro del panorama de la filosofía europea actual. Es importante, para una mejor comprensión de algunas de sus posiciones teóricas, tener en cuenta las motivaciones profundas que ejercieron sobre él, las que tienen raíces anteriores a la “caída del Muro de Berlín” que tanto ha

impactado sobre otros. Nos referimos a los acontecimientos de la década de los 40 del mismo siglo. Dos hechos atroces debemos mencionar: los horrores de los campos de la muerte de los nazis -el más pavoroso y espectacular de los cuales parece haber sido el de Auschwitz- de los que se tuvo amplio conocimiento a partir de 1945 y las explosiones nucleares que arrasaron las ciudades de Hiroshima y Nagasaki, uno de los actos de terrorismo más grande de la historia humana, que tuvieron lugar en el año ya citado. Pues bien, en particular fue la experiencia de Auschwitz la que movió a Lyotard a la pregunta sobre la cultura occidental moderna y a la teoría acerca del fin de un largo período histórico, la modernidad y del surgimiento de una nueva etapa, la “posmodernidad”.

Pues bien, para Lyotard, el pensamiento y la acción de la modernidad occidental euro-americana, desde sus inicios, pero marcadamente ya a partir del siglo XVIII con la Ilustración y, luego, en los siglos XIX y XX, han estado regidos por la Idea de “Emancipación”. Nos aclara que esa “Idea” tenía los caracteres de las “ideas reguladoras” tal como Kant caracterizó a ésta y otras que estuvieron acompañadas, algunas de ellas particularmente y tal como el mismo Kant lo hace, de una filosofía de la historia. El papel que jugaba esa filosofía era ciertamente importante en cuanto cumplía la función de validación de la Idea y su proceso. Estuvo además y está acompañada dicha Idea de “Emancipación”, siempre, de una exigencia de “universalidad”, a tal extremo que la emancipación misma deja de serlo si no es pensada como universal. Los ideales que puso en movimiento la modernidad apelaban, pues, necesariamente, a la razón²⁰. Ahora bien ¿qué se ha perseguido con la idea reguladora de “Emancipación”? ¿Cuál es su contenido o su objeto? Pues, la extensión de las libertades políticas, de las ciencias, de las artes y de las técnicas, que permitan precisamente a la humanidad emanciparse del despotismo, la ignorancia, la barbarie y la miseria. Sobre esa Idea incorporada en una filosofía de la historia (la “Filosofía de la Historia Universal de la Emancipación”, que tuvo su más impresionante “relato” en los textos de Hegel), se nos ha enseñado a legitimar todas esas libertades y posibles progresos ansiados.

Así, pues, la modernidad ha sido impulsada en su desarrollo por una serie de ideales de carácter práctico racional y, por eso mismo, universales a los que hemos aprendido a legitimarlos desde grandes “relatos” adecuados a las épocas y según los acontecimientos.

Pero ¿qué ha sucedido? Los primeros escritos de Lyotard contemporáneos al

movimiento del “posmodernismo”, a fines de la década de los 40, están todos movidos por la misma cruel experiencia vivida por los integrantes de la Escuela de Frankfurt, en particular Adorno y Horkheimer. “Mi argumento -decía por su parte Lyotard- es que el proyecto moderno no ha sido abandonado, ni olvidado, sino destruido, liquidado”. “Hay muchos modos de destrucción -agregaba- y muchos nombres les sirven de símbolo de ello: Auschwitz puede ser tomado como nombre paradigmático de la “realización trágica” de la modernidad”. Así, pues, lo que abre una época y hace concluir otra es -nos dice- “un crimen”, un hecho atroz y aberrante²¹.

Y si la modernidad cifró todo en el valor y peso de lo universal (sin lo cual no podemos entender ni realizar un proyecto de “emancipación”) nada más evidente que la falsedad del aforismo hegeliano: “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”, cuya pretensión de verdad ha sido brutalmente desmentida por los campos de concentración. Y otra prueba no menos evidente del embuste de la “universalidad” de aquella “Emancipación” la tenemos, según nos lo dice asimismo Lyotard “en el empobrecimiento de los pueblos del Sur” y “el enriquecimiento de los del Norte”²². Así, pues, la posición final de Lyotard será de rechazo: “Ya hemos pagado suficientemente -dice- la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto, de la experiencia de lo transparente y comunicable... La respuesta es: **guerra al todo**, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos...” con lo que nos quería decir que debíamos estar abiertos a la realidad como “acontecimiento”. El “diferendo” al que se refiere es el que se da -según él entiende- entre el discurso de la modernidad que se organiza “sobre categorías conocidas” y “totalidades” y el que entiende que está emergiendo y en el que no se trabaja “con reglas establecidas” y “totalidades”, sino con “acontecimientos”, es decir, “realidades que tienen valor de iniciación en sí mismas”²³.

Así, pues, Lyotard caracteriza a la modernidad como una época, en particular desde el siglo XVIII y luego muy especialmente en los siglos XIX y XX, de la emancipación de los pueblos, principio que lógicamente no podía ni puede entenderse sino como universal. La Revolución de independencia de los Estados Unidos (1776), la Revolución Francesa (1789-1792), la Revolución de Haití (1804), la Revolución de independencia de Hispanoamérica (1824-1898), la Revolución de independencia de las naciones árabes y negras del África (segunda mitad del siglo XX) y la Revolución de independencia de los países del Sudeste asiático, en la misma época y otros casos que no citamos, constituyen una prueba del peso histórico que ha tenido para la humanidad moderna el impulso emancipatorio.

Mas, he aquí que todo ese gigantesco y complejo movimiento lo considera fracasado en cuanto que ha sido obra de la razón con su ímpetu inevitable de universalidad y ésta, en la medida en que borra o ignora al “acontecimiento”: lo particular, lo fragmentario, lo otro, esconde el **terror**. Esa razón que impulsó a la emancipación universal es la misma que se ha puesto al descubierto en Auschwitz en donde lo que verdaderamente fue “universal” fue la muerte.

Toda intención totalizante, aun cuando se presente arropada de buenas intenciones, es, pues, para Lyotard, una forma de terror y la única manera de evitar que la tragedia de los siglos XVIII, XIX y XX se prolongue, se encuentra en el desplazamiento del “lazo social” que ha de ser reconocido y puesto en ejercicio en los “juegos de lenguaje” tal como él los entiende²⁴.

Mala suerte la de la razón. El nazifascismo llevó adelante lo que Lukacs llamó “el asalto a la razón”; como respuesta a esta acometida que, paradójicamente sería obra de la razón, Lyotard la declara, pues, **terrorista** y, de paso, arroja por la borda, con toda la modernidad, la rebelión romántica de los siglos XVIII y XIX de la cual de alguna manera deriva. Ante el mal en el mundo y sobre las lecturas contemporáneas de Nietzsche, atribuirá a la razón y con ella, al concepto, una voluntad de poder, un ansia de avasallar a los otros, expresado todo esto brutalmente en los campos de concentración, espíritu destructivo al que tampoco escapa la “emancipación” en cuanto establecida como Idea reguladora.

¿Cuál es el resultado de todo esto? Pues, denunciadas las pretensiones de la razón, no queda sino refugiarse en lo particular, en lo fragmentario, atomizada la sociedad, además, en redes flexibles e inconmensurables de “juegos de lenguaje” y desconocida la conflictividad social manifestada, entre otras formas, en la lucha de clases. De esta propuesta y de otras equivalentes han derivado cantidad de posmodernos que se dedicaron con fervor, ignaro o no, a colaborar con el proyecto neoliberal y sus esquemas de fragmentación de las estructuras sociales y sin que la denuncia del “terrorismo” de la razón les impidiera aceptar la imposición de aquellos universales sobre los que se monta el mercado financiero. Y para colmo, a denunciar toda razón emancipatoria o frenarla con discursos camuflados de “liberación”.

¿A qué conduce esta disfrazada misología que está llegando a término? Según Platón (*Fedón*, 89d-90b) ese odio a la razón tiene el mismo origen que la misantropía. Así como esta es consecuencia de haber tenido fe sin discernimiento en los seres

humanos -esperábamos de ellos ángeles y resultaron también demonios- de la misma manera la misología nace de haber creído en la verdad de universales que luego se nos presentaron en su uso ideológico. Pero en el caso de los posmodernos es más grave, pues, el juicio que lleva al rechazo de la razón y sus universales se lo pone en juego habiendo previamente desechado sin fundamentos sólidos ni convincentes una teoría crítica.

Sea como sea, la verdad es que de hecho se han generado formas discursivas no ajenas a una indiferencia (el *logos amelés* de los antiguos) propia de un escepticismo práctico o una despreocupación por el mundo (insistiendo con los clásicos, un *logos afróntistos*), como expresión de pretendidas conductas no agresivas, pero siempre compatibles, como ya lo dijimos, con las prácticas de fragmentación y, a la vez, de “globalización” del neoliberalismo.

Veamos dos ejemplos lamentables. En uno de ellos se dice que “En términos generales, la posmodernidad se ha ido configurando en nuestro discurso por los siguientes rasgos: mentalidad pragmático-operacional, visión fragmenta de la realidad, antropocentrismo relativizador, atomismo social, hedonismo, renuncia al compromiso y desenganche institucional a todos los niveles: político-ideológico, religioso, familiar, etc. Todo ello es -se concluye diciendo- en alguna medida, consecuencia de la derrota del ideal del racionalismo iluminista o científico-positivista unificadores del proyecto moderno”²⁵. ¿No es esta la “racionalidad” que le conviene al poder financiero del Primer mundo para saquear a los pueblos del Tercer mundo y concluir por destruir la naturaleza?

El otro ejemplo en el que lo que Beatriz Sarlo denomina “el dogma del estallido de las totalidades” llega hasta el absurdo radical. Se trata de un texto de Gilles Lipovetsky en las que campea no un inmoralismo como oposición a las morales vigentes, sino como actitud de radical indiferencia y en tal sentido, de inmoralidad. Este servidor de los poderes mundiales dice: “En la era de lo especular, las antinomias duras, las de lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo real y la ilusión, el sentido y el sinsentido se esfuman, los antagonismos se vuelven flotantes, se empieza a comprender, mal que le pese a nuestros metafísicos y antimetafísicos, que ya es posible vivir sin objetivo, sin sentido... la propia necesidad de sentido ha sido barrida y la existencia indiferente, puede desplegarse sin patetismo ni abismo...”²⁶.

Lógicamente que si desconocemos el lugar de la conflictividad que se da en el

complejo mundo de las relaciones sociales y lo desplazamos al lenguaje y, en particular, en juegos de lenguaje inconmensurables jugados por una humanidad atomizada y si luego, todavía más allá, nos desprendemos del sentido y nos quedamos en un puro significado, lo primero que se nos hace imposible es la crítica por lo mismo que su motor está dado en la conflictividad social y su posibilidad de acceso a un horizonte de verdad depende del sentido²⁷.

5. Las formas conflictivas de racionalidad

Nos vemos, pues, obligados ante estas posiciones que han circulado entre nosotros, a dar una respuesta provisional a la urgente revalidación del proyecto emancipatorio, así como a la convalidación de la racionalidad desde un rescate de la crítica, cuyas condiciones generales hemos anticipado. Nos atenderemos a dos filósofos poco atendidos en nuestros medios académicos, el griego Cornelius Castoriadis, que proviene lo mismo que Lyotard, del marxismo y el canadiense C. B. Macpherson, de origen liberal. Ambos denuncian una razón opresora pero no renuncian por eso a la razón mediante un discurso que para Castoriadis es expresión de resignación culpable y superficialidad. En efecto, frente a aquella razón es posible reconocer formas diversas de racionalidad en las que el concepto y lo universal no necesariamente resultan opresores. Pues bien, para Castoriadis la historia moderna occidental -en cuyos márgenes hemos surgido como “naciones independientes”- se muestra transida por una interna tensión entre un “proyecto de autonomía social e histórica” y otro de expansión ilimitada de lo que llama “dominio racional” y que es propio del capitalismo. El “proyecto de autonomía” supone una razón que no se conforma con los hechos y que opone a ellos, la justicia, mas no como un principio universal abstracto, sino como la concreta justicia que reclaman los sectores marginados. Castoriadis ha mostrado cómo la razón, en cuanto racionalidad propia del capitalismo, con su pretensión de “dominio racional” ha concluido invadiendo y “contaminando” todo otro tipo de racionalidad, entre ellas, la que ha movido dentro de la modernidad aquel proyecto de autonomía y cómo ésta misma ha perdido lo que la define propiamente, a saber, el espíritu crítico frente a lo dado y establecido, debido, entre otros motivos, a la tentación fundamentalista: la tendencia nefasta de buscar absolutos, certidumbres definitivas, proyectos exhaustivos. ¿Es esto una filosofía de la historia? Si aquel “proyecto emancipatorio” apareciera regido por una “necesidad” y si el sujeto del mismo no fueran los sectores humanos emergentes y en conflicto, sino la “Razón”, sí lo sería. Pero no es el caso. Además, si bien el capitalismo ha contaminado todo

tipo de racionalidad, a su vez, en más de una ocasión, ha sido limitado y frenado por el proyecto autonomista. No se ha de olvidar la presencia de lo contingente. Se ha de tener en cuenta que se trata de dos modalidades en el ejercicio de la razón en cuanto que el capitalismo es racional respecto de los medios y peligrosamente irracional respecto de los fines, mientras que el proyecto autonomista no sería concebible sin una racionalidad de medios y fines. No está demás que insistamos en que la emancipación se apoya en una racionalidad que no implica un aceptar lo dado, precisamente en cuanto afecta de modo real a los sectores marginados y manipulados y la toma de distancia frente a los hechos es justamente uno de los principios de la crítica. Frente a esto ¿qué hacen los posmodernos? Sobre el falso planteamiento de una razón monosémica y atribuyéndole responsabilidades que son de quienes la ponen en ejercicio, renuncian a la razón y se refugian en una justificación de los hechos, con lo que vienen a aceptar *de facto* a la razón capitalista, así como a la que sostiene el avance de la ciencia y de la tecnología, profundamente contaminada por la primera. “El valor del “posmodernismo” -dice- radica en que refleja servilmente -y, por lo tanto fielmente- las tendencias dominantes. Su miseria es que sólo provee una simple racionalización, tras una apología que se quiere sofisticada y que no es más que una expresión del conformismo y la banalidad. Concertando agradablemente con la cháchara de moda sobre el “pluralismo” o el “respeto a la diferencia” conduce a la glorificación del eclecticismo, al encubrimiento de la esterilidad, a la generalización del principio de que “cualquier cosa es igual”... no hay duda de que la conformidad, la esterilidad y la banalidad en cualquier cosa, son los rasgos característicos de este período”. En resumen, una total decadencia manifestada en lo que se refiere a creación intelectual que ha conducido al refugio en una hermenéutica o en prácticas “deconstructivas” y que ha concluido, en fin, en la glorificación del “pensamiento débil”²⁸.

Veamos ahora, apretadamente, la posición de Macpherson autor repudiado por los neoliberales. Su gran esfuerzo teórico se encuentra en el intento de rescatar para la democracia los aspectos positivos de la tradición liberal, más para ello -y en esto su posición se aproxima a la de Castoriadis- era necesario limpiarla de aquella “contaminación” ejercida, en este caso según Macpherson- sobre el liberalismo por el capitalismo. Dicho de otro modo: nos propone rescatar los valores sociales contenidos en el liberalismo, entendido como uno de los aspectos teóricos y políticos del proyecto emancipatorio de la modernidad. Dice así Macpherson: que “...no es forzoso adoptar la actitud de que la postura liberal ha de depender eternamente de que se acepten los supuestos capitalistas, aunque históricamente se haya entendido así.

El que los valores liberales hayan surgido en sociedades capitalistas de mercado no es en sí mismo motivo para que forzosamente se haya de limitar para siempre a esas sociedades el principio clave del liberalismo: la libertad del hombre y de la mujer para realizar sus capacidades humanas”²⁹. La fórmula sería, pues, la de una democracia liberal limpiada de la racionalidad del mercado y restituida a lo que Macpherson considera como un liberalismo que tiene sus antecedentes en el modelo de democracia de John Stuart Mill para quien esta forma de gobierno ha de funcionar sobre un “modelo moral” cuyo sentido está dado por el logro de una plenitud humana, gracias al desarrollo de las capacidades. En resumen, una radicalización de la tradición liberal (en algún momento de su libro piensa que se lo podría denominar de otra manera) depurado del economicismo capitalista. Así, pues, si el liberalismo nació atado al capitalismo y éste construyó su versión de él, no dejó de contener, según Macpherson, los ideales de un liberalismo al que podríamos llamar libertario, enfrentado a la racionalidad de mercado desde la cual únicamente podía surgir una “racionalidad posesiva”.

Más allá de que el liberalismo real pueda ser rescatado como expresión de una voluntad emancipatoria, los textos de Macpherson nos impulsan a una nueva lectura del proceso de formación ideológica de nuestras naciones las que han sido y son “liberales” y “capitalistas”. Para él como para Castoriadis, la modernidad se presenta con una interna tensión -documentada por Macpherson con textos de Mill, tan próximos en cuanto denuncia de la miseria del proletariado a los de Marx- la que supone formas de racionalidad en conflicto. Y aun cuando esa idealización o radicalización del liberalismo no vaya más allá de lo utópico, tanto respecto del pasado como del futuro, bueno sería rescatar esas utopías dentro de nuestra propia tradición, las que han jugado como armas ideológicas en la lucha contra la contaminación y el imperio exclusivo de la racionalidad capitalista. Por último, vale la pena tener presente que la propuesta de “democracia participativa” de Macpherson, es, aun cuando no lo diga abiertamente, un intento de compatibilizar los aspectos morales rescatables en el concepto de “libertad burguesa”, con una democracia social³⁰.

6. La teoría de la dependencia y su urgente reformulación

Tres cuestiones filosóficas de importancia hemos visto. La primera surgió a propósito de las categorías de “imperio” e “imperialismo” en cuyo tratamiento se mantiene el recurso a enfoques de tipo estructuralista sobre cuya base se introducen formas de desocialización de los hechos o de deformación de su realidad social,

desde lo cual se puede mantener la tesis de la “muerte del sujeto” y junto con ello de la responsabilidad moral y política. Sobre análisis de este tipo, tan propio de los planteos de Michel Foucault y de Jean Baudrillard, todos somos criminales o represores, lo cual significa que no lo es ninguno y no nos queda otra, sino aceptar los hechos. Y de aquí surge otra de las tareas urgentes en cuanto que el análisis de estructura es siempre importante -como lo es la obra de Foucault- pero también es importante su decodificación ideológica, tal como lo ha hecho Atilio Borón. No es cierto que vivamos siempre de noche y que todos los gatos son pardos.

La segunda se nos hizo presente ante otra falacia que afirma una equivalencia absurda entre “universalidad” y “terror”, lo que invalida toda categoría por lo mismo que en cuanto concepto, mienta siempre lo universal. Rebatir esta tesis nos permite justificar las luchas por la emancipación, aun cuando históricamente hayan estado condicionadas e impedidas y hasta desvirtuadas. Lo importante es poner en claro que no es la categoría de “emancipación” en sí misma la que generaría “terror”, éste se produce como una de las consecuencias del uso encubridor ideológico de los universales, cuestión de la que son responsables los seres humanos, no las categorías.

La tercera surge de la atribución a la razón en sí misma, como responsable de los errores y también de los horrores de la modernidad, o mejor, de los hombres “modernos”. La conflictividad entre formas de racionalidad, como es por ejemplo, la que se da entre una “razón emancipadora” ejercida desde sectores emergentes y la “razón del capital”, es un hecho social y plantea el rescate de la categoría de “clase”, así como de otros colectivos.

Y ahora tendríamos que ocuparnos de otra categoría que ha sido asimismo manipulada falazmente hasta haber logrado borrarla del lenguaje social y político: la de “dependencia”. Por de pronto y en primer lugar, nos vemos obligados a señalar la distinción entre “independencia” y “emancipación”. Ateniéndonos a los usos de ambos en nuestra literatura política, en general se ha entendido el primero como “independencia política” y es afín, en tal sentido, a la expresión “guerras de independencia”, “naciones independientes”, etc.; y el otro ha sido por lo general referido y en particular en el siglo XIX a “emancipación mental” o de hábitos heredados de servidumbre, opresión, etc., como lo veremos más adelante.

Pero veamos la categoría que ahora nos interesa, la de “dependencia” de la cual, según decía Halperín Donghi se había dejado de hablar. Mónica Peralta Ramos señaló

con acierto que la “dependencia” no es “un concepto que se diferencie nominalmente del concepto más general de “imperialismo” y que “su valor reside en el hecho de que apunta a la manifestación concreta de dicho fenómeno en el país, o en países sometidos a la relación de dominación”³¹. Ateniéndonos a esta observación, cabría ahora que preguntáramos sobre la presencia real de manifestaciones imperialistas y proimperialistas en nuestra región, para lo cual y ateniéndonos a los hechos deberemos reconocer una relación de dependencia general que no sólo es el fruto de las políticas de un imperio, sino de varios a lo largo de nuestra historia, los que son por lo menos cuatro: el español y el portugués, el británico y, actualmente, el norteamericano; y en relación con ella, formas abiertamente institucionalizadas de dependencia con muchos matices intermedios pero dentro de los cuales se destacan las “colonias” y los “protectorados” que creíamos que habían pasado a la historia vergonzosa del colonialismo europeo. No vamos a hablar de nuestra etapa colonial española y portuguesa, que por lo demás muestran diferencias entre ellas, pero si vamos a ocuparnos de los actuales proyectos de “protectorado” y aun de “colonias”, generados desde los Estados Unidos y con el apoyo de sectores nacionales y de otras potencias que integran el llamado G7, según ha sido denunciado en nuestros días.

Pero antes regresemos a la cuestión de la “dependencia”. A propósito de la misma y en cuanto realidad vivida y sufrida por nuestros pueblos, se formó una escuela en Santiago de Chile entre los años de 1969 y 1974, que elaboró una “Teoría de la dependencia” y que estaba integrada por un número calificado de investigadores sociales. Esta Teoría, más allá de las polémicas que suscitó, todas altamente fecundas, corrió la misma suerte de las categorías que hemos comentado y su rescate y actualización a los tiempos que vivimos, sumada la experiencia de los años que han pasado así como su incorporación al ámbito académico universitario, es tarea perentoria e insoslayable. A propósito de lo que acabamos de decir debemos celebrar la aparición del libro de Theotonio dos Santos, uno de los miembros destacados del equipo al que nos referimos antes, *Teoría de la dependencia: balance y perspectivas*, editado en este año de 2002 en México y que es un *aggiornamento* teórico e histórico del célebre libro anterior del mismo Theotonio Dependencia económica y cambio revolucionario en América Latina (1970)³².

Mas, antes de referirnos a la Argentina “dependiente” que es tema largo y denso y cuyos planteos iniciales se remontan a la primera década del siglo XIX y de hablar de la República Argentina como “protectorado” o “colonia”, debemos hacer todavía algunas consideraciones terminológicas a propósito del concepto de “dependencia”.

Por de pronto es necesario aceptar que hay formas de dependencia que reconocidas y admitidas en su justo sentido, no afectan necesariamente a la soberanía de una nación, así como hay una relación recíproca de inter-dependencia de igual sentido. Para esta compleja problemática -que supone la cuestión de la definición y práctica de una soberanía- será necesario alcanzar un claro nivel de doctrina, así como adoptar actitudes que nos ayuden a percibir y superar las formas de dependencia interna relacionadas con políticas de marginación y exclusión. Diremos que únicamente desde programas políticos nacionales y continentales -nos referimos en particular a nuestra necesaria integración con el Mercosur y, en general, con América Latina y el Caribe- que signifiquen la realidad de formas libres y creadoras de inclusión en sus más diversos sentidos y que, decididamente, enfrenten las de marginación y exclusión, podremos desafiar con la frente bien alta las pretensiones imperiales de dependencia.

Hechas estas consideraciones generales pasemos a comentar los actuales proyectos de dependencia bajo la forma de “protectorados” y de “colonias”.

7. Argentina: ¿protectorado o colonia?

La denuncia de la situación colonial de la República Argentina respecto del Imperio Británico hechas por Raúl Scalabrini Ortiz en la década de los 30 del siglo pasado, han cobrado vida como consecuencia de una situación histórica tal vez mucho más grave. Para un grupo de tecnócratas de los Estados Unidos hay países que pueden ser considerados como “estados fracasados” (*failes states*) los que por ese motivo constituyen un “peligro” en particular en relación con el terrorismo y el narcotráfico puestos como pantalla de los intereses económicos y con los que se justifica la intervención armada o pacífica por parte de las naciones que “sostienen” el “orden mundial”. En América Latina son considerados como “estados fracasados”: Colombia y Haití a los que se agrega ahora Argentina, todos en un nivel equivalente al de Yugoslavia en Europa, Afganistán e Irán en Asia Menor y Ruanda, Somalía y Sierra Leona en Africa.

Así, pues, dentro de ese típico esquema geopolítico, un grupo de economistas del Instituto Tecnológico de Massachussets, un alemán que acaba de fallecer, llamado Rudiger Dornbush y un chileno, un tal Ricardo Caballero, han declarado que para salir de la crisis que la afecta en cuanto “estado fracasado”, la Argentina necesita tener “un equipo de experimentados banqueros” que se hagan cargo de su caótica economía.

Lo grave del asunto se encuentra en que no se trata de una opinión personal y de meras circunstancias, sino de una idea compartida en diversos organismos de poder de los Estados Unidos: círculos académicos y centros de estrategia militar norteamericana³³.

Pero lo más increíble no concluye ahí. Con motivo de la reacción que ha tenido lo que se considera, sin más, como la conversión de la República en “protectorado”, por lo menos hasta tanto se ordene económicamente el país, por supuesto, dentro de los criterios de los organismos mundiales, la candidata a la presidencia de la República por el partido “Unión por todos”, Patricia Bullrich que se hizo conocer por su abierta política anti-obrera siendo ministra de trabajo de la Nación, ha lanzado un proyecto que si bien, y según su opinión, no sería “humillante”, no se aparta en lo esencial de la propuesta Dornbush-Caballero. A tal extremo ha llegado la venalidad de los sectores gobernantes.

El texto de Dornbush dado a conocer dice: “Las instituciones argentinas no funcionan, el gobierno no tiene reputación y la cohesión social ha colapsado. El mundo deberá proveer apoyo financiero a la Argentina. Es necesario que el país acepte realizar reformas y manos extranjeras tomen el control y la supervisión del gasto, la emisión de moneda y la administración de impuestos. Es una ayuda-intervención como sucedió en Austria al final de la Segunda Guerra. Un equipo de banqueros extranjeros debería tomar el control de la política monetaria”.

La propuesta del modelo “austríaco” no deja de llamar la atención, pues fue aplicado a un país derrotado junto con la Alemania nazi de la que formaba parte y a la sazón ocupado militarmente por tropas “aliadas”, entre ellas, las norteamericanas.

Pero el asunto no se queda en la propuesta transcrita. Nos enteramos que hay en los Estados Unidos, quienes sostienen actitudes abiertamente imperialistas. En efecto, se plantea la cuestión: ¿Estados Unidos es o no es una potencia imperial? La pregunta es respuesta a una declaración del presidente Bill Clinton quien dijo: “Estados Unidos es la única superpotencia no-imperialista de la historia”.

Pero sucede que los países “pobres”, países “fracasados”, cada vez ofrecen mayores peligros, como lo habría probado el terrorismo que ha afectado de modo directo a la población norteamericana y no queda otra salida que la de practicar un imperialismo si se pretende evitar situaciones de ese tipo. Más tarde, el presidente

Busch agregará a esta posición la tesis de las “guerras preventivas”. Pietro Ingrao, presidente de la cámara de diputados de Italia acaba de recordar en declaraciones hechas públicas en Barcelona que el concepto de “guerra preventiva” fue acuñada por los nazifascistas y puesto en práctica por ellos³⁴.

Por su parte, un tal Sebastián Mallaby, columnista del *Washington Post*, afirma que la propuesta “no-imperialista” de Clinton ha demostrado no ser efectiva para resolver las amenazas posibles que implican los “estados fracasados”, por lo que la pobreza del Tercer mundo hace necesario el imperialismo. Los países ricos no son responsables, además, de la mala administración debido a lo cual los pobres son pobres. Y así, pues, dentro de este esquema la “ayuda-intervención” habrá de ser una intromisión benefactora de un estado imperialista o que actúa desde políticas abiertamente imperiales, con lo que la relación habrá de ser sobre la base de las categorías “metrópoli-colonia”. A esto se ha de agregar el crecimiento de bases militares estratégicas norteamericanas en América Latina.

Terminaremos esta parte recordando que estos intentos no son nuevos y al efecto mencionaremos dos casos manifiestos de “protectorado” que ponen en evidencia la intención que mueve históricamente al “proteccionismo”: el resguardo de los intereses económicos de los países más fuertes frente al “incumplimiento” de “deudas” de los países sobre los que se ejercen formas de dominación, así como el asegurar, al margen de la satisfacción de aquellas deudas, la explotación de los recursos humanos y naturales de las naciones controladas.

Veamos dos casos de “protectorado” que nos interesan particularmente en cuanto fueron contemporáneos a las luchas libertarias de Manuel Ugarte, de cuya figura nos ocuparemos ya para terminar.

En Nicaragua ocupada por tropas norteamericanas en 1917, se creó una comisión integrada por tres miembros, dos de los cuales eran norteamericanos, para estudiar los problemas de la deuda y como consecuencia se dispuso intervenir las aduanas del país. Ese mismo año las tropas norteamericanas que habían ocupado Santo Domingo un año antes, manifestaron al Presidente de la República Dominicana que “las tropas de ocupación estaban, según el representante de los Estados Unidos, dispuestas a abandonar el país siempre que el presidente aceptara que la hacienda pública de Santo Domingo fuera controlada por un superintendente norteamericano y que la fuerza armada del país fuera mandada, en adelante, por un norteamericano. Pedían, además,

el privilegio de refrendar los cheques y pagos del gobierno y el derecho de asesorar a los ministros...”. Ante el rechazo de estas exigencias estando como estaban las aduanas del país en poder de las tropas norteamericanas y siendo ésta la fuente casi exclusiva de entradas de la República, se negó al gobierno toda posibilidad financiera de subsistir y durante seis meses fue el gobierno pobre, el gobierno mendigo, que tuvo que pedir a sus empleados que no cobraran... Al final, el presidente renunció y se hizo cargo del gobierno el capitán Knapp... “³⁵.

¿Cuál fue la actitud de los argentinos en esos años? ¿Fue la de la “unión carnal” ? Veamos lo que nos cuenta Galasso, siguiendo a su vez lo que narra Manuel Ugarte. En mayo de 1919 falleció en Montevideo el poeta mexicano Amado Nervo. El Estado uruguayo resolvió trasladar sus restos a su patria en el vapor Uruguay, el que navegó escoltado por el crucero de guerra argentino 9 de Julio. Este navío, de regreso, hizo puerto en Santo Domingo y, nos cuenta también Ugarte “detenido frente al puerto, se niega a saludar la bandera norteamericana que flamea a lo alto del Fuerte. El comandante del barco, por expresa disposición del Presidente de la República, Hipólito Yrigoyen, no efectúa los saludos de práctica y recién pocas horas después, cuando un grupo de mujeres agitan desde la orilla la bandera dominicana, se oyen los veintiún cañonazos con que la Argentina saluda al pequeño país sojuzgado”³⁶.

8. La necesidad de una Segunda Independencia

Es necesario aclarar que el hecho denominado “Independencia”, asimismo como el de “Emancipación”, no fueron asuntos puntuales tal como se los narra a los niños en las escuelas, sino un proceso que, ahora lo vemos con claridad, es tarea permanente y mucho más compleja que la que presentan las historias oficiales.

Asimismo es necesario diferenciar entre los conceptos de “independencia” y “emancipación”, tal como anticipamos, en cuanto actos complementarios que no se suponen necesariamente. En efecto logramos ser independientes de un poder como fue el metropolitano español o el portugués, pero bien pronto descubrimos que no estábamos emancipados respecto de prácticas sociales y políticas heredadas de aquellos regímenes, hecho que restaba alcances y efectividad a la independencia alcanzada.

Antes de las llamadas guerras de la independencia, ya Francisco Miranda, a fines del siglo XVIII, hablaba de la necesidad de lograr lo que el denominaba “independencia

política” y “emancipación mental”, con lo que establecía diferencias entre un hecho y el otro, si bien al parecer los pensaba simultáneos o, por lo menos, que así debía serlo³⁷. Más tarde, lograda la independencia respecto del poder español en el territorio de la Gran Colombia, Simón Bolívar denunciará que “somos libres” pero que, sin embargo, seguimos sujetos a aquel poder. En efecto en el célebre *Discurso de Angostura* (1819) dice: “nuestras manos están libres y todavía nuestros corazones padecen las dolencias de la servidumbre”. A partir de ese momento, podría decirse que de un modo constante, aparecen en Sudamérica ambas tareas, las de independencia y de emancipación, como escindidas, una lograda y la otra no alcanzada aún.

Los románticos ya definitivamente consolidada la independencia sudamericana en 1824, heredaron la problemática en esos términos, tal como lo vemos en Juan Bautista Alberdi y otros que le fueron contemporáneos. Recurriendo a una metáfora de la época (“Oíd el ruido de rotas cadenas” decía el himno nacional argentino adaptado en 1813) y desconociendo que la cuestión había sido ya anticipada por Bolívar, Alberdi nos habla de un primer momento en el que rompimos las cadenas mediante las armas, pero que faltaba todavía quebrar otras, lo que será obra del pensamiento. “Nos resta conquistar sin duda -decía Alberdi en 1938- pero no en sentido material. Pasó el reinado de la acción; entramos en el del pensamiento”³⁸. Este fue el marco del cual surgió el proyecto alberdiano de una “Filosofía americana” (1840) la que tuvo en sus orígenes un claro sentido de programa filosófico libertario.

No vamos a hacer el recuento de esta larga historia que aún no ha sido hecha pormenorizadamente y que llega hasta nuestros días. Hemos de hablar, sin embargo, de las luchas de Manuel Ugarte, en las primeras décadas del siglo XX en quien la temática de independencia y emancipación adquiere una formulación claramente diversa a la de los planteos típicos del siglo XIX. En efecto vuelven ambos objetivos a reunificarse tal como inicialmente aparecen en los escritos pre-independentistas de Francisco Miranda. ¿Por qué? Pues porque para Ugarte el continente, así como el Caribe, se encontraban amenazados de perder la independencia lograda a inicios del siglo XIX debido a los avances del imperialismo norteamericano y su expansión mercantil y militar, tal como lo mostraban las entonces recientes agresiones a México, Nicaragua, Panamá y Santo Domingo, a más de los permanentes ataques sufridos a lo largo de todo el siglo XIX. Así, pues, si la tarea de emancipación mental se había justificado siempre, pensada como lucha a favor de una democracia de repúblicas que tenían asegurada su independencia política, ahora volvíamos al planteo inicial dada la actividad del nuevo imperialismo. A esta denuncia de Ugarte se sumó mas

tarde, la de Raúl Scalabrini Ortiz, en su lucha contra la ingerencia británica en el Río de la Plata.

Otra cuestión se relaciona con los alcances que se han dado y que se habrían de dar al concepto de “emancipación mental” tal como surge de los planteos del mismo Ugarte. Desde un punto de vista teórico podríamos caracterizarla como la exigencia –y también la necesidad- de darle forma a una eticidad que fuera adecuada a un contrato social en el que se asegurara la igualdad y la justicia, por cierto no la igualdad meramente jurídica del liberalismo clásico. En efecto, cuando Bolívar afirmaba que seguíamos, a pesar de habernos independizados, con hábitos que derivaban de un régimen de servidumbre, esto puede ser entendido como el reclamo de un cambio imprescindible de ética, en el sentido de la construcción de un nuevo *ethos*, sin lo cual una vida republicana y democrática, era imposible.

Pero la “emancipación mental” ha tenido otras connotaciones las que precisamente nos llevaron, hace unos años, a hablar de la necesidad de una relectura de la cuestión. Decíamos, en efecto, que si bien ese programa de emancipación seguía vigente, el mismo debía ser sometido “a un proceso de revisión y crítica, que habrá de ser en gran medida, de autocrítica” y agregábamos que esa tarea, a la cual la historia de las ideas podía contribuir, excedía, sin embargo, las aulas universitarias “e incluso la tarea intelectual, por ineludible que esta sea”³⁹.

En efecto, si pensamos que el programa educativo impuesto por Sarmiento y su generación y difundido por el normalismo, mas allá de todas sus contradicciones, no fue ajeno a formas autoritarias, así como si pensamos en el programa de “psicología de los pueblos”, quehacer típico del mismo siglo XIX que intentaba ser la herramienta indispensable para señalar la conformación de las mentalidades que habían de ser repudiadas y en lo posible extirpadas, fue en sus principales autores un saber fuertemente racista, no cabe duda que la emancipación mental resultó ser en muchos casos, una forma de violencia ejercida claramente contra ciertos sectores de la población⁴⁰.

Si retomamos la problemática de la emancipación mental desde el punto de vista de una reforma de la eticidad heredada, el proyecto republicano-democrático por el cual se decidieron las minorías que llevaron adelante nuestra organización nacional no hubiera alcanzado un cierto nivel de ciudadanía, con todas las limitaciones e imperfecciones que inevitablemente se dieron. Y si pensamos que en nuestros días

la crisis generalizada y profunda por la cual estamos pasando, ha alcanzado lógicamente no solo el estado, sino también a la sociedad civil, se tendrá una conciencia de la importancia que tiene esta vieja cuestión de la “emancipación mental”. La democracia y, particularmente, los ideales de una democracia participativa de claro sentido social, dependen de la emancipación de la que estamos hablando, con el agravante de que además estamos al borde de perder lo poco que nos queda de independencia, por lo que la tarea, tal como lo vio Ugarte en su momento, muestra dos frentes y de alguna manera hemos regresado al punto desde el que partió Francisco Miranda: un mundo colonial y una mentalidad colonial.

Concluiremos leyendo un manifiesto lanzado por Manuel Ugarte en 1927, desde Valparaíso, en plena lucha de Sandino en Nicaragua. Esta dirigido a la “juventud latinoamericana”, pero también al “pueblo” y “a las masas anónimas eternamente sacrificadas”, a la vez que denuncia a “los tiranos infecundos”, a las “oligarquías estériles” y “a la plutocracia que mas de una vez entrelazó sus intereses con el invasor”, categorías sociales no claramente definibles todas ellas pero que expresan vivamente por donde pasaban las líneas de conflicto de la sociedad de la época. Debemos aprender nuevamente a leerlas en cuanto que habían sectores sociales en actitud de emergencia y de dignidad humana, enfrentados a minorías venales instaladas en las democracias de la época, en la que los valores en juego sobre los que se montaba el discurso del poder se encontraban contaminados, según la expresión de Castoriadis, por las formas mas groseras de la racionalidad capitalista. En otras palabras, se dirigía a grupos, sectores y clases que no estaban y que, más allá de toda venalidad, aún mostraban virtudes ciudadanas. ¿Y qué les pedía? Pues, solidaridad con las hermanas y hermanos de nuestra América sometidos al saqueo, la agresión y la muerte como deberíamos pedirlo en nuestros días en los que inmensas masas de población padecen desocupación y hambre por obra de una plutocracia que “ha entrelazado sus intereses” con los centros mundiales de dominación económica para cuyos organismos lo nacional no es de ningún modo prioritario. Frente a esta situación de dependencia acompañada de impunidad y corrupción, la tarea es doble: se hace urgente abrir un frente de lucha por el rescate de la independencia perdida y poner en marcha una segunda independencia, así como es necesario y urgente promover una emancipación mental, no sólo ante los modos de pensar y obrar de las minorías comprometidas con el capital trasnacional y las políticas imperiales, enfrentados a los intereses de la nación, sino ante la contaminación ideológica generada por las prácticas de una cultura de mercado en las que se subordinan las necesidades (*needs*) a las satisfacciones (*wants*). Una vez más debemos hablar aquí de “contaminación” y definir la emancipación mental

como lucha contra la misma, hasta reducirla, de ser posible hasta una mínima burbuja. Así, pues, ya no se habla de un “pueblo ignorante” que ha de ser educado a efectos de que el país pudiera ingresar en el torrente del progreso, objeto en el que fijaron la emancipación mental las minorías del siglo XIX y buena parte del XX, sino de limpiarnos todos de aquella “contaminación” que en algunos ha alcanzado grados de inmoralidad profunda. Y ese era ya el fenómeno que señalaba Ugarte. Veamos, pues, su olvidado mensaje.

9- Manifiesto a la juventud latinoamericana

“Tres nombres han resonado durante estos últimos meses en el corazón de América Latina: México, Nicaragua, Panamá. En México, el imperialismo se afana por doblar la resistencia de un pueblo indómito que defiende su porvenir. En Nicaragua, el mismo imperialismo desembarca legiones conquistadoras. En Panamá, impone un tratado que compromete la independencia de la pequeña nación. Y como corolario lógico cunde entre la juventud, desde el río Bravo hasta el Estrecho de Magallanes, una crispación de solidaridad, traducida en la fórmula que lanzamos en 1912: “La América Latina para los latinoamericanos”. Es indispensable que la juventud intervenga en el gobierno de nuestras repúblicas, rodeando a hombres que comprendan el momento en que viven, a hombres que tengan la resolución suficiente para encararse con las realidades. Se impone algo más todavía. El fracaso de la mayoría de los dirigentes anuncia la bancarrota del sistema. Y es contra todo un orden de cosas que debemos levantarnos. Contra la plutocracia que, en más de una ocasión, entrelazó intereses con los del invasor. Contra la politiquería que hizo reverencias ante Washington para alcanzar el poder. Contra la descomposición que, en nuestra propia casa, facilita los planes del imperialismo. Nuestras patrias se desangran por todos los poros en beneficios de capitalistas extranjeros o de algunos privilegiados del terruño, sin dejar a la inmensa mayoría más que el sacrificio y la incertidumbre. La salvación exige energías nuevas y será obra sobre todo de las generaciones recientes, del pueblo, de las masas anónimas eternamente sacrificadas. Una metamorfosis global ha de traer a la superficie las aguas que duermen en el fondo para hacer, al fin, en consonancia con lo que realmente somos, una política de audacia, de entusiasmo, de juventud. Sería inadmisibles que mientras todo cambia, siguieran nuestras repúblicas atadas a tiranos infecundos, a las oligarquías estériles, a los debates regionales y pequeños, a toda rémora que ha detenido la fecunda circulación de nuestra sangre. Al dirigirme hoy a la juventud y al pueblo, no entiendo reclamar honores. Los hombres no son más que incidentes; lo único que vale son las ideas. Vengo a decir: hay que hacer esta política

aunque la hagan sin mi. Pero hagan la política que hay que hacer y háganla porque la casa se está quemando y hay que salvar el patrimonio antes de que se convierta en cenizas. Si no renunciamos a nuestros antecedentes y a nuestro porvenir, si no aceptamos el vasallaje, hay que proceder sin demora a una renovación dentro de cada república a un acercamiento entre todas ellas. Entramos en una época francamente revolucionaria por las ideas. HAY QUE REALIZAR LA SEGUNDA INDEPENDENCIA, renovando el continente. Basta de concesiones abusivas, de empréstitos aventurados, de contratos dolorosos, de desordenes endémicos y de pueriles pleitos fronterizos. Remontémonos hasta el origen de la común historia. Volvamos a encender los ideales de Bolívar, de San Martín, de Hidalgo, de Morazán y vamos resueltamente hacia las ideas nuevas y hacia los partidos avanzados. El pasado ha sido un fracaso, sólo podemos confiar en el porvenir”⁴¹.

NOTAS

* Esta conferencia fue leída, primero, ante los integrantes del Comité de Opinión Ciudadana de Mendoza, en el Aula Magna de la Universidad Tecnológica Nacional y luego, en el Espacio Alternativo Universitario de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, ambas durante el transcurso del año 2002.

¹ *Clarín*, Bs. As., 1 de setiembre de 1999.

² *Página 12*, Buenos Aires, 10 de mayo de 2002.

³ Simón Bolívar. *Escritos del Libertador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 4.

⁴ Mariano Moreno. *Plan revolucionario de operaciones*, Buenos Aires, ed. Plusultra, 1975.

⁵ Abelardo Villegas. *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1972, cap. III.

⁶ E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 163.

⁷ Daniel Muchnik. “El pesado lastre del desempleo”, *Clarín*, Buenos Aires, 25 de noviembre de 2001.

⁸ *Clarín*, 1 de junio de 2002.

⁹ J. Bermúdez. “La desocupación”, *Clarín*, 1 de junio de 2002.

¹⁰ *Clarín*, 26 de julio de 2002.

¹¹ *Ibidem*, 12 de setiembre de 1999.

¹² *Ibidem*, 13 de junio de 2002.

¹³ *Ibidem*, 6 de setiembre de 2000.

¹⁴ *Ibidem*, 13 de agosto de 2000.

¹⁵ *Ibidem*, 24 de setiembre del 2000 y 13 de octubre de 2002.

- ¹⁶ H. Verbitsky. “El viejo sueño de lindar con Europa”, *Clarín*, 2 de julio de 2002.
- ¹⁷ Mabel Thwaites Rey. “El imperialismo que vos matáis goza de buena salud”, *Clarín*, 19 de mayo de 2002.
- ¹⁸ Michael Hart y Antonio Negri. *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, y Atilio Borón, *Imperio e imperialismo*, Buenos Aires, 2002.
- ¹⁹ Alan Freeman. “Para los Estados Unidos la dominación es más importante que la paz”, Los Andes, Mendoza, 12 de mayo de 2002.
- ²⁰ J. F. Lyotard. *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa., 1987, p. 111.
- ²¹ *Ibidem*, p. 30-31.
- ²² *Ibidem*, p. 40 y 98-110.
- ²³ *Ibidem*, p. 105-108.
- ²⁴ J. F. Lyotard. *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989, cap. 4 y 5 y Ricardo Maliandi, *Dejar la posmodernidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.
- ²⁵ Manuel Fernández del Riesgo, en G. Vattimo (comp.) *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 63.
- ²⁶ J. Lipovetsky. *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 38.
- ²⁷ Arturo A. Roig. *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, p. 107-111; Carlos Pérez Zavala, Arturo A. Roig. *La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, Ediciones Icala, s/f, p. 162-163.
- ²⁸ C. Castoriadis. “La época del conformismo generalizado”, en *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira, 1995, p. 11-22.
- ²⁹ C. B. Macpherson. *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial, 1977, p. 10.
- ³⁰ Fernando Quesada. “C. B. Macpherson: de la teoría política del individualismo posesivo a la democracia participativa”, en José María González y otros, *Teorías de la democracia*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 267-310.
- ³¹ Mónica Peralta Ramos. *Etapas de acumulación y alianza de clases en la Argentina (1930-1970)*, México, Siglo XXI, 1972, p. 15.
- ³² Theotonio dos Santos. *Teoría de la dependencia: balance y perspectiva*. México, Siglo XXI, 2002.
- ³³ “El fantasma del protectorado”, *Clarín*, 9 de julio de 2002.
- ³⁴ Julio Nudler. “La candidata de Dornbush”, *Página 12*, 20 de julio de 2002. Las declaraciones de Pietro Ingrao salieron en *El País*, Madrid, 5 de octubre de 2002
- ³⁵ Norberto Galasso. *Manuel Ugarte*, Buenos Aires, Ed. Universitaria, 1975, tomo II, p. 65-66.
- ³⁶ *Ibidem*, II, p. 92.
- ³⁷ Carmen Bohórquez. “La tradición republicana. Desde los planes monárquicos hasta la consolidación del ideal y la práctica republicanas en Iberoamérica”, en Arturo A. Roig (editor) *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 65 (*Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones

Científicas, Tomo 22)

³⁸ Juan Bautista Alberdi. *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, 1838. Reedición de editorial Hachette, Buenos Aires, 1955.

³⁹ Arturo A. Roig. “El valor actual de la llamada Emancipación mental”, en nuestro libro *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, Universidad Autónoma de México, 1981, p. 72. Una visión de la problemática de independencia y emancipación que supone una comparación del proceso continental sudamericano con el proceso antillano se encuentra en los escritos de José María de Hostos, cfr. Adriana Arpini, *Eugenio María de Hostos, un hacedor de la libertad*, Mendoza, EDIUNC, 2002, p. 117 *et passim*.

⁴⁰ Arturo A. Roig. “Introducción” al libro de Alfredo Espinosa Tamayo, *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*, Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1979, párrafo titulado “Los antecedentes hispanoamericanos y europeos de la psicología de los pueblos”, p. 79-96.

⁴¹ Texto de Norberto Galasso, Obra citada, tomo II, p. 137-138.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

ROBERTO ALBARES ALBARES, ANTONIO HEREDIA SORIANO, RICARDO PIÑERO MORAL (Editores), *Filosofía hispánica y diálogo intercultural. Actas del X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno, 2000, 543 pp.

Estamos ante una nueva entrega del material producido puntualmente cada dos años en estos encuentros internacionales. En esta ocasión el tema central es abordado en las tres primeras secciones, ocupándose las restantes de diversos temas conexos.

En la primera, Filosofía hispánica y diálogo intercultural, se incluyen seis trabajos: Fernando Ainsa: “Las nuevas fronteras de la identidad”, Enrique Rivera de Ventosa: “Hacia una cultura planetaria”, Andrés Ortiz-Osés: “Filosofía y cultura iberoamericana: diálogo desde la antropología hermenéutica”, José Luis Gómez Martínez: “La cultura indígena como realidad intercultural” y Pedro Calafate: “Filosofías nacionais e diálogo intercultural: o caso luso-brasileiro”.

La segunda sección, dedicada a Iberomérica, contó con los siguientes trabajos: “Raúl Fonet Betancourt: “Las tradiciones indígenas como desafío a la investigación filosófica en América Latina”, Celina Lértora Mendoza, “La difusión de Suárez en las aulas coloniales. Notas para la historia de la escolástica americana”, Roberto Heredia Correa, “La asunción del pasado indígena por los criollos novohispanos”, Carmen Ruiz Barrionuevo: “El grupo de la revista *Orígenes* y la identidad cubana”, Pablo Guadarrama González: “El estudio de la filosofía en Cuba”, Ignacio Delgado González: “Filosofía cubana en Cuba y fuera de Cuba, hoy”. Incluye también una Mesa Redonda sobre José Martí, con la participación de Enrique Rivera de Ventosa, Ignacio Delgado González, Teresa Rodríguez de Lecea y Raúl Fonet Betancourt.

La tercera sección versa sobre recepción y proyección con los trabajos de Javier López de Goicoechea: “Juan Márquez (1565-1621) y la recepción de Jean Bodin en España”, Alain Guy: “El mensaje de Aranguren” y Armando Savignano: “Ética de la responsabilidad y compromiso político en Aranguren”.

La cuarta sección está dedica a disciplinas e instituciones con trabajos de Ricardo Piñero Moral: “La Estética en España: tres perspectivas de acercamiento”, Santiago

Pérez Gago: “La Estética en España. Escuela estética de Salamanca”, Antonio Jiménez García: “150 años de historia de la filosofía en España”, Carmen J. Alejos Grau: “La historia de la teología latinoamericana” y José Luis Mora García: “La difusión de la filosofía en la Universidad Popular de Segovia”.

La quinta sección, sobre regiones y nacionalidades, contó con dos trabajos: el de José Luis Fuertes Herreros: “La filosofía en la Rioja: I. Metodología para su historia” y el de Jorge M. Ayala Martínez: “Krausismo y renovación escolástica en Aragón”. A continuación se editan dos de las ponencias que en las reuniones del Seminario compusieron el Simposio sobre Suárez (las demás están incluidas en otras secciones del libro): Francisco T. Baciero: “La influencia de Suárez en las universidades alemanas del siglo XVII: el caso de Leibniz” y José Esteves Pereira: “Francisco Suárez na história do pensamento português”. Finalmente, la última sección, de varios, incluye los siguientes aportes: Juan López Álvarez: “La estética krausogineriana, paradigma del folklore andaluz”, Ángel Casado: “La evolución del pensamiento educativo de Ortega”, Pelayo García Sierra: “La idea de cultura (objetiva) en Ortega a la luz del materialismo filosófico” y Purificación Mayobre / Cristina Caruncho: “Feminismo y filosofía en España: estado de la cuestión”.

Como puede apreciarse, hay gran riqueza y variedad de temas y enfoques, algo ya usual en estas reuniones. De los participantes, hay que lamentar que no llegaron a ver esta edición Alain Guy y Enrique Rivera de Ventosa. El hecho de que el Seminario se realizara en 1996 y las actas aparezcan cuatro años después no invalida de ningún modo el valor de su contenido. Es conocido por todos el gran problema que significa preparar una edición de esta magnitud. Lo importante es que esta aparición cierra el ciclo iniciado cuando casi un centenar de participantes de once países se dieron cita en Salamanca “para presentar los resultados de sus investigaciones, intercambiar información y métodos, contrastar pareceres, para proponer y discutir nuevos temas y proyectos de investigación, para reflexionar en el más amplio y riguroso sentido de la palabra sobre el curso histórico y presente de la filosofía española e iberoamericana y sobre el hispanismo filosófico en general, continuando una actividad, que con el tiempo ha venido a convertirse en tradición, que se caracteriza por la pluralidad doctrinal, metodológica y de perspectiva personal, y por el diálogo crítico, aplicado a los distintos niveles personales, institucionales e interdisciplinarios, ingredientes básicos de un modo de hacer y trabajar que tiene por bandera el rigor como la más alta aspiración de esta actividad académica” (“Introducción” de Roberto Alberes, p. 13). Quienes hemos asistido a estos encuentros, podemos dar fe de que es así.

MARÍA LUISA RUBINELLI (Coordinadora), *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 2001, 151 pp.

En 1999 se realizaron en Jujuy (Facultad de Humanidades de su Universidad Nacional) las Jornadas de Homenaje a Rodolfo Kusch, en conmemoración del vigésimo aniversario de su muerte. La doble preocupación kuscheana (la filosófica y la antropológica cultural) están presentes en los trabajos que lo evocan. En este volumen se recogen algunos de ellos, procurando, según nos informa la coordinadora en su Introducción, mantener un equilibrio entre los diversos aspectos de ambas temáticas.

A la primera temática se refieren los siguientes trabajos: el de Antonio Enrique Kinen ("El itinerario de Kusch") presenta una caracterización general de su pensamiento; el de Gabriel Sada ("Kusch y la globalización") reflexiona sobre sus ideas en relación a la situación actual, visualizando su acertada crítica filosófica al intento de homogeneizar el pensamiento. Celina Lértora Mendoza ("Presencia de Rodolfo Kusch en la filosofía argentina") muestra varios sectores de ella en que tal presencia es hoy innegable. Y Mario Vilca en dos aportes ("Entre el arraigo y el exilio. Kusch la crítica de la modernidad" y "Rodolfo Kusch y los circuitos del espanto") aborda la actitud kuscheana en relación a las corrientes postmodernas.

La segunda vertiente está constituida por tres trabajos. Lucas Daniel Cosci ("El lugar del pensamiento: el espacio desde el punto de vista simbólico-religioso en el pensamiento de Rodolfo Kusch") analiza la unidad estructural entre cultura y espacio establecida por Kusch, como un proceso de circulación de sentido. María Luisa Rubinelli ("En torno a Rodolfo Kusch y el vacío intercultural") expone su comprensión de cultura, vinculada al domicilio (o suelo) y su "gravidez". Finalmente su viuda, Isabel Lanata de Kusch, en "Kusch y la verdad", recoge y recuerda la actitud positiva de Kusch ante la oportunidad de vivir y pensar de otra manera, alternativa a la tradicional occidental, en cuestiones tan fundamentales como la vida, la muerte, Dios, la economía, la política, etc.

Podemos compartir sin duda el juicio de la Sra. Lanata cuando dice "A veinte años de la desaparición física de Rodolfo Kusch, estos conceptos mantienen toda su vigencia" (p. 151). Pero tal vez deberíamos puntualizar que siguen teniendo en sí mismos una gran capacidad motivadora e interpelante, más allá de la adhesión concreta

de los actuales filósofos argentinos a sus ideas. En este sentido, debemos decir que su obra sigue requiriendo aún muchos estudios histórico críticos, pero sobre todo requiere una continuación teórica seria y profunda, camino en el cual sin duda queda mucho por hacer. Esperemos que este libro sea una motivación para ello.

* * *

WALTER MIGNOLO (Compilador), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, 281 pp.

La filosofía de la liberación ha transitado un largo camino, tuvo muchos seguidores y también muchos detractores y enemigos. Durante al menos una década, la de los noventa, el discurso “oficial” de los medios pareció relegarla a un pasado irrecuperable. Pero no fue así, y sin duda en los últimos años del siglo, y a la par de los cuestionamientos a la nueva situación mundial y el debate sobre la globalización, la filosofía de la liberación volvió a tener un lugar por derecho propio. Este libro es una muestra de ello. La idea medular es que la epistemología está situada geohistórica y políticamente, no es un entidad fuera del tiempo, el espacio y la cultura donde surge. El occidente ha tendido a una imposible universalidad homogeneizante, o bien ha colocado críticas que, aunque certeras, son enunciadas desde su propio marco. Aquí se trata de superar estas limitaciones a través de la voz de todos, en un diálogo lo más auténtico posible.

El contenido conceptual de un tema tan vasto se organiza en una introducción y tres partes. La introducción de Walter Mignolo (argentino, profesor en la Universidad de Duke) presenta un marco general del tema y ubica los trabajos compilados en el grupo de aquellas reflexiones situadas fuera de las fronteras del imperialismo/colonialismo y de la modernidad/colonialidad, (con excepción del trabajo de Žižek) y explica también en qué sentido se puede decir que aún en el sistema-mundo de la “sociedad en red”, se mantiene el mapa de la “dependencia” denunciada hace decenios. Sin embargo, es verdad que la globalización está alterando las maneras de concebir el mundo y de actuar en él. En este marco surgen nuevas formas de pensamiento a partir de las experiencias coloniales.

La primera parte, “Eurocentrismo y modernidad”, consta de dos trabajos que plantean, cada uno de modo distinto, la búsqueda de una diferencia epistémica colonial.

Enrique Dussel (argentino residente y profesor en México), en “Eurocentrismo y modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt)” plantea el tema de la modernidad como fenómeno europeo, analizando textos centrales de Hegel sobre el papel asignado a la “periferia”. Ahora, la “realización” de la modernidad descansaría en un proceso hacia la transmodernidad, en el cual la modernidad y sus víctimas (negadas) realizarían un proceso de mutua fertilización. Pero para que esto sea posible “la otra cara” negada y victimada de la modernidad (el Tercer Mundo) debe descubrirse a sí misma como “víctima inocente” y como tal “juzgar a la modernidad como culpable de una violencia originaria, constitutiva e irracional” (p. 70).

Abdelkebir Khatibi (marroquí, profesor de la Universidad de Rabat), en “Magreb plural” plantea el desafío de “encontrar otra cosa” (como proponía Fanon poco antes de morir), es decir, de “situarse según un pensamiento otro, un pensamiento quizá increíble de la diferencia” (p. 71). Una de esas posibilidades de búsqueda es analizar la identidad y la diferencia en el mundo árabe, que tan opaco en matices se presenta a la mirada occidental, lo que le permite al autor hablar de una “excentricidad disimétrica” de relaciones y de una insuficiencia crítica por parte de occidente que arriba a una situación de desconfianza mutua.

La segunda parte, “El eurocentrismo y sus avatares”, ofrece la perspectiva de las ciencias sociales y cuenta con tres colaboraciones. Immanuel Wallerstein (profesor africanista de Estados Unidos, introductor de la noción de sistema-mundo), en “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social” presenta, siguiendo su línea, una crítica al eurocentrismo desde la propia interioridad eurocéntrica, planteando en este caso, concretamente, el origen esencialmente eurocéntrico de la constitución epistemológica de las ciencias sociales.

Aníbal Quijano (peruano, profesor de la Universidad de San Marcos de Lima), en “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”, presenta un enfoque diferente que, aunque inspirado en Wallenstein, se ubica en un esquema trans-disciplinar y desde la experiencia tercermundista, desde donde propone la reoriginalización de la experiencia y de la cultura, con ejemplos muy claros y convincentes del caso peruano.

Dipesh Chakrabarty (hindú, profesor en la Universidad de Berkeley, California), en “Postcolonialismo y el artificio de la historia: ¿quién habla de los pasados indios’?”, presenta un enfoque desde su experiencia como miembro de una sociedad colonizada

de habla inglesa y cultura india milenaria. Esta situación (que comparten otras culturas ancestrales colonizadas) lleva a una cierta incapacidad de tomar conciencia de sí mismos, y por eso la carencia de una adecuada representación no es sólo (ni principalmente) un problema de los historiadores o los sociólogos. Como muy bien dice el autor: “Durante generaciones, hasta hoy, filósofos y pensadores han producido teorías que abarcaban la totalidad de la humanidad, determinando la naturaleza de la ciencia social. Como bien sabemos, estos enunciados han sido producidos ignorando relativa, y a veces absolutamente, la mayoría de la humanidad –es decir, a aquellos pertenecientes a las culturas del no-Oeste. Esto no es en sí mismo paradójico, ya que los más conscientes de sí mismos de los filósofos europeos se han esforzado siempre por justificar teóricamente esta postura. La paradoja de todos los días de la ciencia social en el tercer mundo es que nosotros consideramos estas teorías, notablemente útiles para comprender nuestras sociedades a pesar de su inherente ignorancia del ‘nosotros’” (p. 136). Este es sin duda un muy atendible llamado a la autoconciencia colectiva de los implicados.

La tercera parte, “Miserias y esplendores del eurocentrismo”, vuelve al enfoque filosófico-epistemológico; se integra con tres aportes. Slavoj Žižek (esloveno, profesor de la Universidad de Lubliana), presenta “Un alegato izquierdista contra el eurocentrismo” que tiende a una justificación del eurocentrismo y una defensa del cristianismo a partir de una auto-ubicación claramente europea, desde la cual los vericuetos de la autocrítica europea pasarían de lo sublime a lo ridículo. Pero señala a la vez, como advertencia, que cualquier típico defensor del liberalismo hoy, reúne en una sola percepción la protesta de los trabajadores sin empleo y su fidelidad a la herencia cultural europea: las ve como “lastimosos remanentes de la así llamada era de la ideología que no tiene nada que hacer con el universo actual postideológico” (p. 200). Esto justifica ejercer una adecuada crítica a la política del fin-de-la-ideología y por tanto, validar al menos alguna forma de re-politización de la sociedad, como la mejor o tal vez la única instancia para romper el círculo vicioso de la globalización liberal que termina engendrando cada vez formas más regresivas de odio fundamentalista.

Emmanuel Chukwudi Eze (nigeriano, profesor de la Universidad DePaul, en Chicago), en “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”, nos pone ante una serie de incómodos y casi siempre silenciados textos kantianos que sirven para mostrar que el concepto de “antropología” inaugurado por él, llevaba ínsita esta visión que, añade, de ningún modo es un elemento periférico de su filosofía

crítica. Por lo tanto, criticar esta postura es parte de una lucha por el significado del hombre. Así se revela este subrepticio origen del “modelo” de hombre perfecto: blanco, europeo y macho, que hoy está en cuestión.

Tsenay Serequebehan (eritreo, profesor en Baltimore), en “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana” se sitúa también en la línea de una experiencia colonial, en este caso africana, que incluso pasa por una compulsión del pensamiento europeo, incluyendo a Kant. La práctica de evaluar a los africanos en relación a su mayor o menor acercamiento a los modelos europeos, como si ellos fueran absolutos, está enraizada en la vieja tradición filosófica occidental, y de algún modo inficiona aún en algunos aspectos la práctica filosófica local, que debe comenzar por la ardua tarea de desmontar el mito de la superioridad occidental, predicado y apuntalado desde hace centurias.

Este libro ofrece, como se aprecia, un rico material reflexivo para iniciar y continuar dialogando, buscando -como dice el compilador- construir futuros más justos y democráticos, que en definitiva es la aspiración que corona esta obra, y con la que sin duda todo lector bienpensante estará de acuerdo.

* * *

LAURALAISECA, *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2001, 315 pp.

La Dra. Laiseca se ha especializado en la filosofía de Nietzsche y en las interpretaciones actuales de ella, primero en su estudio doctoral y luego como investigadora del Conicet. Su trayectoria al respecto es resumida por María Gabriela Rebok en el “Prólogo”: luego de un trabajo bajo su dirección sobre la crítica de la interpretación de Heidegger sobre la posición de Nietzsche como el fin de la metafísica, le siguieron otros proyectos destinados a evidenciar la incidencia de Nietzsche en el pensar contemporáneo (p. 13).

De las variadas interpretaciones que se han dado en el siglo XX se ha formado una biblioteca inmensa e inabarcable, como reconoce la autora en su “Introducción”. Prescindiendo entonces de una vana aspiración a la exhaustividad erudita, y considerando que Nietzsche es un pensador fundamental para la posmodernidad, la autora dedica esta obra al centro de la tarea del pensador alemán en su crítica a la

moral cristiana. Sin duda es un trabajo difícil y requiere una gran concentración el esfuerzo por interpretar adecuadamente a un autor cuya posición no se comparte en absoluto, como la autora lo manifiesta repetidamente. Por eso el hilo conductor son los textos mismos, en lo posible despojados de adherencias hermenéuticas que puedan desviarnos del eje del discurso de la autora.

En los cuatro capítulos (o partes) de que se compone el libro, se abordan sucesivamente los temas del nihilismo en el pensamiento de Nietzsche (y su relación con el pesimismo de Schopenhauer y el romanticismo de Wagner, dos personalidades a las que mucho debe nuestro autor, aun cuando se ha alejado definitivamente de ellas), la transvaloración de los valores supremos (la crisis de la verdad considerada como valor supremo), la crítica a la sabiduría del Nuevo Testamento (donde se trata largamente la conciencia moral y el sentimiento de culpa, así como la crítica al concepto de amor cristiano y a la compasión), Zaratustra como maestro de sabiduría en oposición a Jesús, el mundo dionisiaco y el eterno retorno.

En realidad, luego de repasar todas las páginas de esta obra, se hace claro al lector que se ha transitado por todos los temas de la filosofía nietzscheana, aunque en el orden que exige la visualización desde el nihilismo y la moralidad. Se abordan cuestiones muy importantes que en otras exposiciones quedan fuera o apenas tocadas, como la diferente evaluación de Jesús y de Pablo, la aclaración sobre el supuesto (y falso) antisemitismo de Nietzsche, la valoración del Antiguo Testamento y del “pueblo de Dios”, las aclaraciones sobre la postura política de Nietzsche (señalando que ni el nacionalsocialismo, ni la Prusia Imperial, ni tampoco el socialismo eran paradigmas políticos para el filósofo alemán, por lo cual hay que cuidarse de interpretarlo a la luz interesada de las ediciones de su hermana, con cuyas ideas nunca coincidió), la determinación del lugar que cabe a la teoría del eterno retorno, los símbolos cristianos trastocados y los otros símbolos (especialmente los animales) en su obra, la descripción cuidadosa del “conciencioso de espíritu”, la interpretación del cristianismo como “espíritu de venganza”, la noción de superhombre, el abandono de Zaratustra. Estos temas y tantos otros más que desfilan, nos hacen ver un Nietzsche rico en matices, con una permanente inquietud que lo lleva a plantear y volver a plantear cada vez de distintos modos las mismas inquietudes.

Quisiera cerrar esta breve reseña con dos fragmentos del final de la obra, que por cierto carece de conclusiones, como era de esperar. Señala la autora que el nuevo Dionisos, el de Nietzsche, no se identifica con el antiguo dios griego, y “no puede

morir porque nunca llegó a vivir, como tampoco quizá pueda resucitar de sus cenizas. Porque a pesar de que la sombra del nihilismo ya lleva más de un siglo sobre Occidente, el superhombre no llegó y Dionisos no resucitó (...) Ni Dionisos ni los futuros ‘señores de la tierra’ han podido ‘reemplazar’ al Dios cristiano. Pero si Dios ha muerto, ¿no deambulamos todavía por la tierra del ocaso? La experiencia de Nietzsche nos enseña que no es tan fácil resucitar a un dios ni crearlo a nuestra imagen y semejanza” (p. 294). Quizás el mismo filósofo tuvo claro, a pesar de la fuerza de sus palabras, la enorme carga que suponía su filosofía. Tal vez recién estemos comenzando a elucidarla.

La otra frase pertenece al Epílogo, donde el “Ecce homo” es interpretado por la autora como el mismo Nietzsche que, niño aún, llora porque lo persigue su padre muerto loco. La muerte del padre es también la muerte de Dios. De niño temeroso se hará león (en un proceso inverso al que él mismo propugna luego en su obra) y proclamará que cada uno se salve a sí mismo. La ternura asoma en esta imagen de la autora: “Ahora es sólo un niño que añora sus juegos alrededor del árbol frente a la ventana de pequeños cristales junto a la capilla de Röcken. Son los divinos años de la inocencia, sus únicos años de felicidad. El niño puro olvido e inocencia que luego no pudo ser” (p. 296). No se trata, desde luego, de una interpretación psicológica de la filosofía nietzscheana, aunque desde luego eso es posible. Creo que se trata más bien de la correcta y valorable actitud del hermeneuta, que tiene que colocarse, en lo posible, en la situación del interpretado y verlo “desde dentro”, desde el más profundo “en sí” que le sea dado experimentar desde fuera. Yo diría que para acercarse a un autor no sólo es necesario conocimiento y dedicación, también es necesaria la empatía, aun desde opciones distintas u opuestas. Este libro es una prueba de ello.

Celina A. Lértora Mendoza