

# BOLETIN DE FILOSOFIA

Director: Mauricio Langón

Año 28, N° 55

1° Semestre 2008

## ÍNDICE

*Investigaciones y Estudios sobre temas latinoamericanos.*

*Nuestros aportes al resto del mundo*

Carlos Pérez Zavala ..... 3

*Mariátegui como antecedente de la resistencia  
de los pueblos indígenas del continente*

María Brum ..... 15

Oswaldo Álvarez Guerrero - In memoriam

- *Evocación*

Graciela Frigerio .....26

- *Tiempos de desprecio*

Oswaldo Álvarez Guerrero ..... 29

Reseñas bibliográficas ..... 32

## **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: [fundacionfepai@yahoo.com.ar](mailto:fundacionfepai@yahoo.com.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.

## **Investigaciones y Estudios sobre temas latinoamericanos. Nuestros aportes al resto del mundo**

*Carlos Pérez Zavala*

Corredor de las Ideas - ICALA - UNRC

Hacia mediados del siglo veinte América Latina comenzó a mostrar una fuerte perspectiva transdisciplinaria, con una gama de pensadores de primerísimo nivel, como José Carlos Mariátegui, Josué de Castro, Raúl Prebisch, Medina Echavarría, Sergio Bagú... La densidad de *pensamiento social* latinoamericano empezaba a competir con las propuestas y modelos de los países centrales y se mostraba capaz de superarlos.

En el pensamiento filosófico refulgen nombres como Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Enrique Dussell, Arturo Roig, Raúl Fonet- Betancourt...

Pero no olvidamos los aportes de la Teología de la liberación, del ensayo y la novela latinoamericana ni la presencia fulgurante, con motivo del Bicentenario, de nuestros héroes del pensamiento y la acción.

Nos limitaremos a desarrollar algunos de los niveles señalados, recordando sólo a unos pocos representantes de los mismos.

### **1. Nuestra filosofía**

**1. 1.** Uno de los últimos y acuciantes problemas abordados por Arturo Roig es el de la Segunda Independencia. En un libro conjunto publicado en Buenos Aires en 2007, en el marco del Bicentenario, compilado por él y por Hugo Biagini, enriquece Roig el tema, ya tratado en 2002. Replota la preocupación de José Martí, quien, frente al emergente poder de los Estados Unidos, ya habla de la Segunda Emancipación. Actualiza el manifiesto de comienzos del siglo XX,

de Manuel Ugarte, instando a la juventud a conquistar la independencia económica, afirmar la identidad cultural y recuperar lo que se ha perdido de independencia política.

Ligado a este tema surge el del Rearme Categorial ¿En qué consiste el Rearme Categorial? La respuesta se hace más fácil aclarando lo que significa el Desarme Categorial. Este significa querer privarnos, por parte de los centros de poder, de las herramientas conceptuales, de las armas críticas, de la racionalidad, de las certezas necesarias, de la tierra firme para poder construir. El Desarme Categorial se nutre de las ideas relativistas, del vale todo, de la presunta muerte de las ideologías, del fin de la historia, del debilitamiento de la *nación*, de la globalización, del mito de la difuminación del *imperio*. Aceptadas estas posturas, todo cambio verdadero es imposible.

**1. 2.** Con respecto a Dussel aludiré a su primer escrito sobre la naciente Filosofía de la liberación (1971) y al último libro (2007), que habla de Política de la liberación, y que viene a ser, en mi óptica, un tratado de liberación de la Política.

En 1971 se realizó en Córdoba el II Congreso Nacional de Filosofía Argentina. Allí presentó el joven Enrique Dussel su ponencia titulada “Metafísica del sujeto y liberación”. El “ego cogito”, de Descartes y la “voluntad de poder” de Nietzsche muestran su arrasador impulso conquistador, por primera vez, en el suelo de América hispana. Y termina su discurso con estas palabras: “al hombre de acción viene el filósofo a descubrir lo nuevo, el otro, el que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado su oído: al que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América Latina.” (Dussel, 1994).

Lejos de renunciar a la Ética de la liberación, Dussel redobla la apuesta: Política de la liberación.

En su reciente libro *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (2007), propone Dussel una posible historia de los pueblos y el pensamiento que los ha inspirado. Quiere romper los marcos clásicos para componer el relato sobre nuevas bases, “desde otro paradigma histórico”. El primer límite que es necesario superar es el *helenocentrismo*, ya que las palabras fundamentales

de la política griega tienen un origen no griego. El segundo dogma cuestionable es el *occidentalismo*, que minimiza el arranque cultural que significa Bizancio. El tercer mito a derribar es el *eurocentrismo*, que trata de obviar las experiencias, no menos valiosas, de otras culturas en materia política.

Pero hay otros límites en cuestión: la *periodización* de la historia, establecida como una esencia por los europeos; el *secularismo*, admitido sin discusión y que no es un hecho universal; el *colonialismo*, visto generalmente por el colonizador, la *exclusión de América* cuando se indagan los orígenes de la Modernidad. En este último punto coincide con estudios hechos por Germán Arciniegas y que trataremos al final de esta conversación.

**1. 3.** Fonet Betancourt destaca que la Filosofía Latinoamericana actual tendría que centrarse en el análisis de las corrientes que han fomentado el ejercicio de la filosofía *contextual* y así contribuir a configurar plurivalentemente a esa filosofía.

En sentido “autocrítico”, la Filosofía Latinoamericana necesita superar ciertas limitaciones, considerando que ella ha privilegiado ser vehículo de voces y tradiciones criollas, mestizas o europeas y ha preferido como interlocutores a “profesionales” de la filosofía. Se ha privilegiado el “rostro occidental”, la “cara latina” del Continente, olvidando otras voces como las de las tradiciones indígenas o afroamericanas. Estos otros rostros son el desafío actual de la filosofía latinoamericana y eso supone una transformación cultural de sí misma. Esta nos lleva a un momento deconstructivo y a otro constructivo, que sería un renacimiento. Para este renacimiento es decisivo rehacer la propia historia y reconocer la polifonía de América Latina (Fonet-Betancourt, 2002).

**2.** La teología latinoamericana se enriquece con figuras como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Leonardo Boff, Juan Carlos Scannone...

En 1968, en Chimbote, Gustavo Gutiérrez pronuncia una conferencia titulada: “Hacia una teología de la liberación”, creando una terminología que quedó flotando y empezó a ser utilizada por otros teólogos católicos y protestantes:

Segundo Galilea, Lucio Gera, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, Rubén Alves, José Míguenz Bonino. Entre 1970 y 1979 se plasma una nueva manera de hacer teología. Se habla de una teología liberadora y, como presupuesto, de una liberación de la teología. Es menester conciliar el pulso de la historia con la Palabra del Señor de la historia. En esta línea se inscriben Juan Carlos Scannone, E. Dussell, Leonardo y Clovis Boff, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino. Cuentan con el apoyo de Helder Camara, en Brasil y el testimonio de vida de Oscar Romero (asesinado en 1980, en El Salvador). La T. L. se expande rápidamente por Asia y Africa, dada la similitud de situaciones. En la década del 80 se consolida, gracias al apoyo de los obispos reunidos en Puebla. Pero hubo serios conflictos. En los años posteriores a Puebla, la teología de la liberación continuó soportando la oposición dentro y fuera de la Iglesia. En esta etapa, Gustavo Gutiérrez profundiza su teología en sentido espiritual y bíblico, aclara su posición frente al marxismo, pero no renuncia a las ideas fundamentales. Poco antes de publicar su obra *Mysterium liberationis* (1990), Ignacio Ellacuría fue asesinado, junto a cinco jesuitas, en El Salvador.

Los teólogos de la liberación consideran como prototeología la que se expresa ya en Montesinos, quien en 1511 denuncia la crueldad de los encomenderos, la de Las Casas (1470-1566), que abraza la causa del indio y lo defiende con su acción y su pluma toda su larga vida, la del Inca Guaman Poma de Ayala (1536-1619), quien rescata las tradiciones orales andinas y las graba en escritura europea. El “pobre indio” es el “pobre Jesucristo”.

Gutiérrez escribe su gran obra sobre Bartolomé de Las Casas con un firme rescate de las culturas indígenas. Los europeos se planteaban cómo hablar de Dios en Auschwitz, Gutiérrez se pregunta cómo hablar de Dios en Ayacucho, la zona pobre de Lima. Pero su mirada se extiende a todos los explotados, especialmente los del altiplano Perú-boliviano, cuya situación había sido descrita con dolor y precisión por J. M. Arguedas y J. C. Mariátegui.

Se rescatan hoy personalidades americanas como Tupac Amará (Pigna, Felipe. 2007: 139), el Inca Gracilazo, Poma de Ayala (Pérez Zavala, Carlos, 2005: 212).

3. También en la novela y el ensayo latinoamericanos palpita con fuerza y gran proyección el sentir de nuestros pueblos en todas sus capas sociales y grupos étnicos. (Germán Arciniegas, José María Arguedas, Rómulo Gallegos, Ciro Alegría, Jorge Icaza). El peruano José María Arguedas (1911-1969) es el máximo exponente de la novela indigenista del siglo XX. En sus escritos denuncia los atropellos que se cometen contra las comunidades indígenas y los campesinos de Perú y Bolivia. La misma denuncia aparece en las novelas del peruano Ciro Alegría y, con respecto a su país, en los trabajos del ecuatoriano Jorge Icaza.

A la civilización occidental, cada vez más estructurada, opone Arguedas la vida comunal, el sentido de la justicia, la ternura y una vida auténticamente humana.

En su novela más famosa, *Los ríos profundos* (1958), alude al rostro externo de los ríos, captados por la mirada común, pero también a la profundidad abisal de los ríos, intuida sólo por los que saben descubrir la otra cara, la cara oculta de la realidad. Con otras imágenes, se reitera el tema de la otra cara de la realidad en su obra póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). Siguiendo una vieja tradición incaica de que la mayoría de los hombres son ciegos frente a la *dualidad* de lo real, recuerda el mito de *Huatyacuri*. Según este mito el conocimiento integral se adquiere en un proceso iniciático, al cual acceden más los pobres que los ricos y poderosos, ya que éstos se encandilan fácilmente con los objetos visibles del mundo. Huatyacuri es pobre, se alimenta de papas que se cocinan en el seno de la tierra, aludiendo así a las profundidades y a su condición humilde. “El significado de la pobreza, asociada al otro lado de la realidad y asociada al conocimiento y al poder verdaderos, se confirma por la equivalencia semántica que tiene con otros mitos en la misma tradición”. (Reyes, 2005: 174).

En el mito, el héroe es pobre y en cambio son ricos el falso sabio *Tamtañanca* y el despectivo cuñado de *Huatyacuri*. El símbolo central en el mito se transparenta en el diálogo de “el zorro de arriba y el zorro de abajo”. Son las dos voces de la dualidad. “Mientras allí dormía vino un zorro de la parte alta y vino también otro zorro de la parte baja; ambos se encontraron. El que vino de

abajo preguntó al otro: ¿Cómo están los de arriba?...Así dijo el zorro de arriba, en seguida preguntó al otro: ¿Y los hombres de la zona de abajo están igual? El contó otra historia... Luego de oír a los dos zorros, Huatuacuri dijo: Está sufriendo ese tan gran jefe, que simula ser dios...” (Arguedas, cita de Reyes 2005: 175). Ese tan gran jefe es *Tamtañanca*, que padece una “horrible enfermedad”. Recurría, en procura de su remedio, a presuntos sabios que veían la realidad desde un solo costado. En cambio Huatyacuri, que ha escuchado a los dos zorros, posee el conocimiento capaz de obrar la curación. Destruye el lugar de la corrupción y restablece el equilibrio entre los dos polos de la existencia. “*Tamtañanca*, aislado por sus riquezas, encontrará la salida gracias a un resquicio abierto hacia la verdad desde su falso universo”. (Reyes, 2005: 172).

**4.** Con motivo del Bicentenario de nuestra Independencia, hemos comenzado a estudiar y poco a poco a comprender las motivaciones, los sacrificios, la lucha desesperada, a veces contra toda esperanza, la fuerza tremenda de la utopía, (horizonte inalcanzable por momentos), en la mente de nuestros próceres de la acción y del pensamiento: Miranda, Simón Rodríguez, Bolívar, San Martín, Martí, Ugarte.

Cuando uno recuerda los avatares de las revoluciones iberoamericanas, las derrotas, las desilusiones, las traiciones que sufrieron los próceres, el poder consolidado de las monarquías europeas a la caída de Napoleón, los poderosos ejércitos que cruzaron el océano, advierte lo utópico de la lucha por la libertad. Entonces parecía un sueño. Hoy nos ocurre lo mismo. La Segunda independencia se enfrenta con enemigos poderosísimos, en armas, en dinero, en medios de comunicación, en el lavado de las mentes de nuestros políticos y de muchos académicos y científicos. La Segunda independencia es nuestra Segunda utopía.

#### **5. Lo que debe el mundo a América, en la mente de Germán Arciniegas**

El colombiano Germán Arciniegas nos muestra aspectos insospechados de la influencia de América sobre Europa. Invierte la clásica dependencia nuestra con respecto a Europa y muestra cuánto le debe Europa a América en muchos ámbitos. Lo que Arciniegas dice (*América en Europa*, 1975) es que al conocer



la verdad sobre América, que no es parte de Asia ni es el Nuevo Mundo, sino la mitad no conocida por los europeos del *único* cosmos, sólo a partir de entonces es posible una ciencia que supere la magia y la fantasía. El descubrimiento en el sentido de conocimiento muestra como *realidad* ámbitos que eran objetos de *teorías*. Es posible una física, una matemática, una geografía, una astronomía... Tambalean las enseñanzas de Platón y de Aristóteles en el marco de las ciencias.

Un nuevo derecho de gentes es posible gracias al problema que plantea el dueño de estas tierras, que nació y se siente libre, y que sólo puede ser esclavizado retorciendo el derecho.

El fermento de ideas independentistas en toda América influirá en la Enciclopedia, en la Revolución francesa, en el cuestionamiento de las monarquías y de los gobiernos absolutistas.

Pero también se enriquecen las ciencias naturales con el descubrimiento – para el europeo – de especies desconocidas (de animales y plantas). Se revolucionan el sistema y los hábitos de alimentación con el ingreso del tomate, del maíz, de la papa, del cacao, de la yerba mate, del tabaco...

### **5. 1. América y la ciencia**

La ciencia no podía avanzar si no tenía claridad sobre la estructura del cosmos. Ahora bien, una visión correcta de la estructura del cosmos sólo fue posible cuando se reveló la existencia de un continente desconocido que venía a ser como la parte que faltaba para armar el todo. Naturalmente que este armado suponía la aceptación de teorías revolucionarias rechazadas en la antigüedad y que debían luchar para abrirse paso en aquel momento. “Por América, Europa alcanza su nueva dimensión, sale de las tinieblas”, dice Arciniegas (1975: 9). Al tener a la vista la totalidad del planeta, Europa y sus sabios entran a vivir su nuevo mundo. Platón pensó que podía haber otro continente, que algo le faltaba al mundo conocido, pero mezcló ciencia con fantasía. En el lugar de la Atlántida, que, según él se hundió, existían islas y

tierra firme, pero traspasar el horizonte de lo conocido era para todos un intento suicida. La imaginación había poblado de fantasmas lo que excedía esos límites. Grecia fue racional, científica y humana hasta donde pudo. Colón pensó que había llegado al Japón. Fue Vespucci el primero que advirtió que se trataba de otro Continente. En esta asombrosa revelación, mucho tuvieron que ver los monjes de la abadía de Saint Dié, en Francia, investigadores, cartógrafos, editores validos de la novísima imprenta. Editan la *Carta* de Américo Vespucci y presentan con gran despliegue el nuevo Mapamundi. En lugar de designar al Continente *Nuevo Mundo*, siguiendo a Vespucci, le dan el nombre de *América*, como proponía Martín Waldseemüller. El hecho de América no sólo prueba la redondez de la tierra sino que hace posible formular teorías sobre el heliocentrismo y las relativas a los movimientos de la tierra. Sin el hecho de América no se hubieran podido formular las teorías de Copérnico, Galileo, Descartes, Humboldt o Darwin.

## 5. 2. América y la utopía

“Reunió el humanismo a un grupo selecto de filósofos que se propusieron defender en Europa el nuevo evangelio nacido de una revisión radical de las ideas” (Arciniegas 1975: 61). Erasmo, Vives, Moro se enfrentan a monarcas como Enrique VIII y el emperador Carlos V, a Maquiavelo genial, a Lucero temible... No era fácil reclamar de los grandes una conducta severa, ni sostener la teoría de la paz frente a guerras ambiciosas y famosos teóricos de la guerra, ni proponer la idea de un gobierno justo para un hombre libre, ni alzarse contra una burguesía que comenzaba a enriquecerse. Había que redescubrir los Evangelios – caso de Erasmo y Moro – sin caer en el cisma. Tomás Moro con *Utopía* y Erasmo con *Elogio de la locura* influyen para que una vasta literatura penetre las mejores corrientes del pensamiento occidental. Pero la palabra más afortunada para designar todo ese impulso fue *utopía*. Esta palabra quiere decir *lugar inexistente*. “Moro, así, monta en el aire un castillo, cuyas bases, en realidad, se apoyan en la tierra firme. La utopía provocará el más grande éxodo de todos los tiempos. En Utopía queda fijado lo mejor, lo más noble, lo más sano del pensamiento occidental... Ahí se reconcilia el hombre amante de la paz y la justicia con un mundo viejo podrido, de ideas imperialistas, surcado

por las guerras más devastadoras que haya conocido la humanidad, soberbio frente a las razas que ha esclavizado, reducido a la servidumbre colonial”. (Arciniegas 1975: 63). Utopía es el símbolo de la protesta, se utopiza porque hay insatisfacción, se desea una sociedad justa, que no se tiene, inspirada en la felicidad del hombre y no en su avasallamiento. La corrupción, por ejemplo, en Inglaterra, estaba encabezada por el rey, pero no le iban en zaga los cortesanos ni la burguesía. La nueva industria textil reclamaba lana, entonces se abandonaba la agricultura, se expulsaba a los campesinos, se privilegiaba la cría de ovejas. Por eso pudo decir Moro: “las ovejas se devoran a los hombres”. Vespucci escribió en su Carta: “no tienen (los habitantes) bienes propios, pero todas las cosas son comunes”. (Arciniegas 1975: 75). Dice Moro: “Donde quiera que la propiedad es un derecho individual, donde todas las cosas se miden por el dinero, no podrá nunca organizarse la justicia”. La concepción política de Moro es similar a la de Erasmo y Vives, sus amigos. Los unía también la preocupación por los pobres.

En 1520 se encontraron los tres en Brujas, Bélgica. Vuelven sus ojos al Nuevo Mundo señalando la diferencia entre la Europa corrompida y el hemisferio donde es patente la bondad de costumbres. Tomás traba en Amberes –según su relato - relación con Rafael Hithloday, un supuesto marino que había sido uno de los compañeros de Vespucci. Rafael “da a Moro la idea de la Utopía, isla del Nuevo Mundo, en aguas del Brasil”. El relato de Rafael, el portugués, es una ampliación de la Carta de Vespucci, incluyendo la pintura que hace el florentino de los buenos salvajes, tema que recogerán los románticos europeos del siglo XVIII. Los del Nuevo Mundo viven *según la naturaleza*, concepción que se proyectará en Rousseau. Moro, en consonancia con las ideas que, según Vespucci, se dan en el Nuevo Mundo, dice que en su ciudad no se estima el oro ni los metales preciosos y que “la riqueza engendra el lujo, la pereza, la novelería...”. El destino, dice Arciniegas, fue convirtiendo la Utopía de Moro en realidad. Primero, solitarios aventureros cruzaron el océano en busca de Dorados y Quimeras y echaron raíces en Tierra firme. “Luego vino el caudal de millones de europeos que se embarcaron para América por los mismos motivos”. (Arciniegas 1975: 78). Vasco de Quiroga, siguiendo a Moro en su *Utopía* y a Luciano en sus *Saturnales*, organiza en Michoacán sus hospitales-

pueblos, lugar de la utopía. Así vino a proyectarse en las letras y en la práctica “la imagen de América presentada por el florentino Américo Vespucci en su Carta más famosa”.

### 5. 3. América y la libertad

América llevó a Europa la idea de emancipación, de modo que la insurgencia de este lado del Atlántico revolucionó el pensamiento europeo. Los derechos del hombre, afirmados primeramente en América penetraron hasta los más apartados rincones de Europa. “Los hombres que allí vivían –escribe Condorcet– quedaron admirados de oír que ellos tenían derechos, aprendieron a conocerlos y supieron de otros hombres que habían osado reconquistarlos y hacerlos suyos. La revolución americana debía, muy pronto, extenderse por Europa”. (Arciniegas 1975: 144). La Enciclopedia llegó tarde para reconocer el valor del vocablo independencia. La Revolución francesa sucedió a la americana y recibió sus aportes.

Mucho antes que Rousseau, (1762) los aragoneses habían adelantado ideas que limitaban la monarquía. “Nosotros y cada uno de nosotros, que vale tanto como vos, y que juntos podemos más que vos, os juramos obediencia si cumplís nuestras leyes y guardáis nuestros privilegios, y si no, no”. (Arciniegas 1975: 205). También son avanzados los comuneros de Castilla que se levantan contra Carlos V en el siglo XVI. Fueron reducidos, pero la semilla comunera voló, esta vez, hacia América. La idea del pueblo soberano se confunde con los comienzos de la vida hispanoamericana. El caso más patético es el de Paraguay, el episodio en que “el común” entra a deliberar y rechazan al gobernador Alvar Núñez Cabeza de Vaca, inconsultamente nombrado por el rey, y lo remiten a España en un barco nuevo bautizado *El comunero*. (Arciniegas 1975: 206).

39 años antes del *Contrato Social* se produce el levantamiento, esta vez americano, de los comuneros del Paraguay. Los dos líderes que le dieron vida habían nacido en Panamá: Antequera y Mompox. Antequera decía: “El pueblo puede oponerse al príncipe que no proceda bien y con equidad. No todos los mandatos del príncipe deben ejecutarse. Manteniendo los pueblos en sí los

derechos que se han expresado, crearon y diputaron a los cabildos, para que en nombre de los pueblos hablasen” (Arciniegas 1975: 207). La expulsión de los jesuitas de territorio americano en 1767 provocó que los mismos se encargaran de darle nueva vida –y sobre todo expresión y difusión– a los sentimientos de independencia que ya palpitaban en los corazones de indios, mestizos y criollos. El jesuita peruano, Juan Vizcardo, cuyas ideas y documentos heredó Francisco de Miranda, decía que la historia de América bajo el dominio español se resumía en cuatro palabras: *ingratitude, injusticia, servidumbre y desolación*. Recuerda el juramento de las comunidades de Aragón y une “estos principios de la vieja España popular al levantamiento de los comuneros de la Nueva Granada” (Arciniegas 1975: 228, nota 3).

En las colonias españolas – dice Arciniegas – lucharon por la independencia los negros, los indios, los mestizos, los criollos. “Los negros de Cartagena se hicieron fuertes en Palenque, en 1602, proclamaron una república independiente y la mantuvieron por cien años”. (Arciniegas 1975: 146). Haití se adelantó a las Américas española y portuguesa en su proceso de emancipación, los negros y mulatos consiguieron un lugar en la Asamblea nacional de París, pidieron y obtuvieron la abolición de la esclavitud. La libertad de los negros conseguida en América habrá de revertir un día sobre su propia tierra de origen. Los incas de Tupac Amaru se anticiparon en cuarenta años a los blancos en su rebeldía contra España. Los llaneros venezolanos, cuya acción fue crucial en la victoria definitiva de 1824, eran mezcla de indios, mulatos y criollos. Los ejércitos de San Martín, al cruzar los Andes contaban con el servicio de inteligencia proporcionado por los indios, que, a su vez, eran guerreros junto a los hombres de color. “Indio puro fue el creador de la República Mexicana, Benito Juárez”. Los españoles americanos “no hubieran podido rendir a las tropas imperiales sin haber hecho antes la suma de todos los pueblos”. (Arciniegas 1975: 196). Concluimos esta parte recordando que el siglo XIX se caracteriza por las luchas americanas para constituir las repúblicas, enfrentado al sistema monárquico europeo. La situación se agrava para América por la Restauración que sigue a la caída de Napoleón. Ni Europa ni Estados Unidos, ya fortalecidos, ayudan decisivamente a la causa de Nuestra América. Sin embargo, no sólo se afirman las repúblicas del Sur, sino que, poco a poco, en algunos casos con notable

atraso, los europeos van dejando atrás los absolutismos y adoptando la forma republicana. Entre vaivenes y sufrimientos, logran su emancipación de las dictaduras, en el siglo XX, España, Portugal, Alemania e Italia. Nuestras repúblicas, justo es reconocerlo, padecieron también dolorosas interrupciones de su vida en libertad.

### **Referencias bibliográficas**

- Arciniegas, Germán, *América en Europa*, Bs. As. Sudamericana, 1975.
- Arguedas, José María, *Los ríos profundos*, Bs. As., Losada, 1998.
- Arguedas, José María *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Bs. As., Losada, 1971.
- Dussel, Enrique, *Historia de la Filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1994.
- Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “Por una filosofía intercultural desde América Latina”, en *Cuadernos Americanos*, México, 2002.
- Pérez Zavala, Carlos, “Guaman Poma de Ayala, una prototeología de la liberación” en Michelini y otros, *Desarrollo y equidad*, Río Cuarto, Ediciones del Icala, 2005.
- Pigna, Felipe “Civilización barbarie. La rebelión de Tupac Amarú” en *Los mitos de la historia argentina. La construcción de un pasado como justificación del presente*, Grupo Editor Norma, Buenos Aires, 2007.
- Reyes, Luis, Tesis doctoral *La dualidad en el pensamiento de los antiguos nahuas, mayas y andinos*, U.N.C., 2005.

## **Mariátegui como antecedente de la resistencia de los pueblos indígenas del continente**

*María Brum*

El pasado 13 de septiembre la Asamblea General de la ONU aprobó la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas, que protege los derechos humanos, la tierra y los recursos de 370:000.000 de indígenas en el mundo. Esto fue un logro de la lucha de los pueblos, a pesar de la oposición –en ese organismo– de Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Estados Unidos.

Frente a la realización de la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas “De la resistencia al poder” en marzo del presente año en Guatemala, queremos destacar la importancia del pensamiento de Mariátegui (1894-1930) respecto del desarrollo teórico del marxismo comprometido con la construcción de un proyecto histórico que se propone la tarea de organizar la diversidad cultural y social propia de Latinoamérica.

La fecundidad de la obra de Mariátegui revela una personalidad sorprendente. Si tenemos en cuenta que supo dejar una vasta producción en una existencia tan breve y en medio de penosa enfermedad, podremos valorar la dimensión de la intensidad y plenitud de su vida.

Desde la Colonia hasta nuestro siglo –con algunas excepciones– la filosofía se ha desarrollado en América como reflejo de la de Europa. Casi la totalidad de la producción intelectual del continente carece de rasgos propios, porque tanto el espíritu hispanoamericano como el continente y la raza, están aún en formación. Sin embargo, a pesar de las notorias diversidades entre un país y otro, por encima de ellas empieza a percibirse una unidad que proviene del común condicionamiento europeo. Pero el alma indígena, lo realmente autóctono, no aflora, tal vez al decir de Mariátegui a causa de la brutalidad de una Conquista que en algunos pueblos latinoamericanos aún no ha cambiado de métodos.

Ante los desafíos de los nuevos tiempos por la imposición de políticas neoliberales que llevan al despojo y saqueo de los territorios y medios de vida de los pueblos indígenas, encontramos como antecedente el esfuerzo de Mariátegui por definir un marxismo no eurocéntrico como herramienta de análisis de las sociedades capitalistas dependientes en las que sobreviven modos y relaciones de producción precapitalistas e indígenas. A pesar de la imposición de la cultura occidental en Latinoamérica a través del largo proceso de colonización, Mariátegui sostiene que existen agentes que siguen resistiendo por mantener sus lenguas, mitos, religión y prácticas sociales ancestrales. Según lo afirma en sus obras, el marxismo no es un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, sino que atiende las particularidades de cada país y cada pueblo. Hoy reconocemos sus ideas en la lucha de los pueblos indígenas por afianzar alianzas, reclamar su derecho a la tierra, denunciar la extinción de los pueblos indígenas del continente por las prácticas de las transnacionales, consolidar procesos de construcción de sociedades interculturales con representación directa de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Mariátegui hace por primera vez un verdadero análisis del proceso histórico del Perú, y no una mera descripción de lo que contenían los documentos y las fuentes. Su originalidad estriba en que la descripción histórica representa el fundamento para elaborar una teoría interpretativa de la realidad y transformarla. Sin ambigüedad confiesa:

*“Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano”* (1993: 14).

Lo que Mariátegui escribe y enjuicia en sus *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (octubre de 1928) es aplicable en gran medida a la América Latina entera, aún a aquellos países de reducida población indígena. Mariátegui se distingue de los historiadores liberales del siglo XIX por no caer en el antiespañolismo que dominó la cultura de esa época después de la lucha independentista. En su obra, la interpretación educacional, religiosa, político-administrativa y literaria del Perú está ceñida en última instancia a los fundamentos económicos de la sociedad que analiza.



En el primer Ensayo Mariátegui muestra la confluencia de distintas etapas en el proceso de la economía peruana:

*“En el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista, subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada”* (1993: 29).

Debido al carácter agricultor del indígena, Mariátegui da la mayor importancia a la economía agraria. La organización de la propiedad se liga al concepto de «modo de producción asiático» examinado por Marx, donde los intercambios recíprocos se rigen por vínculos de parentesco. Aquí, la unidad básica de explotación de la tierra, el núcleo de la estructura social andina era el **ayllu**, formado por un grupo de personas que descendía de un antepasado común.

La civilización incaica había dado origen a una vida social con vigoroso caudal de expresiones artísticas, en la que se fundían armoniosamente las preocupaciones religiosas del pueblo con la práctica diaria del trabajo en un marco ritual que cumplía una función social unificadora en la comunidad. El conjunto de este florecimiento cultural, así como la organización social, el régimen económico y toda la vida del imperio, fue violentamente agredida, mutilada o destruida a partir de la llegada de los españoles en 1527.

Lejos de hacer un enjuiciamiento moral de la Conquista, Mariátegui hace ver en la intromisión europea, no una política colonizadora, sino más bien una política aniquiladora de desarrollos económicos y culturales espontáneos que pudieron ser aprovechados inclusive en beneficio de la propia España. Procura establecer la inexplicable torpeza de la política española, que no supo en el Perú sacar partido de las formas engendradas por el desarrollo de las fuerzas productivas del Incario.

Investigaciones históricas posteriores -sobre todo las de los historiadores John Murra (1975), Franklin Pease (1991), Steve J. Stern (1986)- confirman estas apreciaciones de Mariátegui. Estos historiadores describen el tipo de agricultura que

desarrollaron los indígenas para adaptarse a una geografía tan irregular, quebrada y hostil como la andina, donde hay muy pocas zonas que permiten un cultivo extensivo. En este territorio discontinuo se aplicó una agricultura «vertical»: pequeñas áreas escalonadas con cultivos adaptados a diferentes alturas, para aprovechar al máximo los microambientes.

Pease señala que en la década de 1930 Carl Troll (1958) estudia las condiciones ecológicas, hallando que variaban cada 200 metros por encima de los 1.800 metros sobre el nivel del mar, y cada grado que se descendía al sur del Ecuador. Es posible ir a pie en pocos días, de campos agrícolas templados a pastos fríos de la puna, o bajar a los valles calientes o la montaña, donde cambian la fauna y la vegetación.

John Murra (1972) analiza el modelo agrícola empleado, al que denominó “archipiélago”, porque las poblaciones se hallaban dispersas, a modo de una cadena de islas diseminadas verticalmente por las laderas de los Andes. El clima varía según la altura, pero también en el interior de una misma región. Con todas estas dificultades, para tratar de evitar fracasos en los cultivos y además obtener una mayor diversificación productiva, las comunidades agrícolas mantienen el sistema de “terrazas” a distintos niveles, lo cual constituyó un método muy eficiente para explotar el medio y desarrolló un estilo de vida peculiar.

Mariátegui muestra lo que significó la formación de la Colonia desde el punto de vista económico:

*“Los españoles empezaron a cultivar el suelo y a explotar las minas de oro y plata. Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal”* (1993: 16).

Al hacer el análisis del proceso de independencia, Mariátegui muestra una vez más que el factor económico es determinante:

*“Enfocada sobre el plano de la historia mundial, la independencia sudamericana se presenta decidida por las necesidades del desarrollo de la civilización occidental o, mejor dicho, capitalista. El ritmo del fenómeno capitalista tuvo en la elaboración de la independencia una función menos*

*aparente y ostensible, pero, sin duda, mucho más decisiva y profunda que el eco de la filosofía y la literatura de los enciclopedistas” (1993: 19).*

El desarrollo de la economía peruana, fundado sobre la explotación del guano y del salitre, sufrió un golpe demoledor en 1879 cuando, en torno a la posesión de la región salitrera, estalló la Guerra del Pacífico. Y la última etapa de esta evolución económica tiene lugar luego de la Primera Guerra Mundial, período en que comienza el colapso de las fuerzas productivas.

El sistema capitalista no puede organizarse definitivamente frente a una feudalidad que se resiste a desaparecer. El latifundio seudo-capitalista de la costa también caía bajo ese colonialismo. La herencia y educación españolas pesan sobre el propietario criollo, impidiéndole percibir todo lo que separa el capitalismo de la feudalidad, y el sistema económico capitalista tendrá que vencer muchos obstáculos para convertirse en dominante.

El mérito histórico de Mariátegui fue la vinculación de la cuestión indígena con el problema de la reforma agraria. En ese sentido él no se queda en la mera protesta sino que propone un programa concreto, donde recoge el mejor pensamiento de su tiempo en la fundamentación materialista del problema indígena.

Aunque aparecieron muchos escritos con el tema del indígena, puede decirse que en los años 1920 se había verificado una involución en el modo de enfrentar este problema, con un retorno a los planteamientos de sesgo literario en un tono más humanitario y filantrópico que político. Sin embargo, Mariátegui opina que si el indígena ocupa el primer término en la literatura y el arte peruanos, será porque las fuerzas nuevas de la nación tienden a reivindicarlo, y cree que la corriente indigenista es más bien un movimiento económico y social que literario. Para adquirir concreción histórica, la reivindicación indígena debe ser económica y política, y en este sentido Mariátegui denuncia la función reaccionaria de los retóricos del indigenismo. Es la estructura agraria la que causa el atraso y la explotación de las masas indígenas. La solución sólo estará, para Mariátegui, en el socialismo.

Analiza diferentes tesis que tratan el problema indígena desde otras perspectivas. Sin la disolución del feudo no puede funcionar un derecho liberal. Denuncia las ideas imperialistas que muestran el problema indígena como un problema étnico. Censura además el anhelo de solucionar el problema desde el plano moral o educativo. El medio económico-social condiciona al maestro y al alumno, haciendo que el gamonalismo sea fundamentalmente adverso a la educación del indio. Después de desechar estas diferentes soluciones, Mariátegui aborda el problema con rigor científico. Afirma que las bases del problema indígena están en la economía y que

*“el nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra”* (1993: 40).

Mariátegui distingue su planteo de que el indio debe poseer la tierra, del humanitarismo que se inicia después de la Conquista, con Bartolomé de las Casas, quien se limita a reivindicar para el indio el derecho a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Para Mariátegui, latifundio y servidumbre deben ser eliminados en conjunto. Para él, mientras subsista la economía feudal no podrán prosperar ni funcionar instituciones democráticas, pues el régimen de propiedad de la tierra es lo que ha determinado en el Perú el régimen político y administrativo de todo el país.

La subordinación del problema indígena al problema agrícola tiene caracteres especiales porque el pueblo incaico era un pueblo de agricultores. El colonialismo desorganizó y aniquiló la economía incaica tipo “comunista”, comunismo que -según Mariátegui- “no puede ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo el régimen autocrático de los incas”. El colonialismo no supo reemplazar esta economía más que con el feudalismo que despobló el Perú y comenció esclavos. A pesar de las Leyes de Indias, la “comunidad” agraria del ayllu -unidad económica, política y social- fue destruida, despojada por las Encomiendas y lo que de ella sobrevivió, fue en un régimen de servidumbre.

Mariátegui explica la incapacidad del coloniaje para organizar la economía peruana sobre sus naturales bases agrícolas:

*“Una economía indígena, orgánica, nativa se forma sola. Ella misma*

*determina espontáneamente sus instituciones. Pero una economía colonial se establece... subordinada al interés del colonizador”*

*“El colonizador español... no tenía casi idea alguna del valor económico del hombre” (1993: 51-52).*

*“...Su interés pugnaba por convertir en un pueblo minero al que, bajo los incas y desde sus más remotos orígenes, había sido un pueblo fundamentalmente agrario.... Los españoles establecieron, con el sistema de las <mitas>, el trabajo forzado, arrancando al indio de su suelo y de sus costumbres” (1993: 53).*

Sin embargo, todo este proceso es algo más complejo. Ya antes de la conquista española, la política expansionista del Imperio Inca deformó la dinámica interna de la producción y la organización social. A medida que los intercambios económicos intercomunitarios se empezaban a realizar en mayor escala y pasaban al nivel regional y luego al Estado Inca, las relaciones sociales se volvían más jerárquicas y las comunidades se hacían menos autónomas y más subordinadas al Imperio Inca. Las relaciones internas de producción de las comunidades fueron quedando integradas en una formación económica más amplia y explotadora. A esto deben agregarse otros elementos que hacen más compleja y grave la situación. Durante la conquista española algunos indígenas se sumaron a la formación de la sociedad colonial. Son numerosos los relatos y testimonios de alianzas entre indígenas y blancos que favorecieron a los colonizadores sobre todo en sus relaciones comerciales y consolidaron la explotación colonial. Incluso hay indígenas que combaten por la Corona española tomando partido por uno de los grupos rivales en casos de querellas internas entre los conquistadores.

La conquista no es tan sencilla como para ser contada como una historia en la cual simplemente los españoles maltrataron y explotaron a los indios. Si bien pueden relatarse los máximos abusos por parte de los españoles, había otros hechos también evidentes producto de la misma violencia colonizadora. Grupos autóctonos, a menudo rivales, tenían que adaptarse a la presencia española, especialmente en zonas estratégicas desde el punto de vista militar o comercial. En estos casos, -pese a tener objetivos distintos o contradictorios- la cooperación o alianza con los conquistadores garantizaba protección contra la violencia más

extrema, y así se daban casos de indígenas más privilegiados que residentes españoles, mestizos o autóctonos de menor rango.

Por las características del régimen colonial, el latifundio toleraba la comunidad porque podía servirse de ella dentro de un régimen de servidumbre, pero los intereses del feudo primaban sobre los intereses indígenas. Sin embargo entre los indígenas persistía un espíritu comunitario en conflicto con el latifundismo, que sería la defensa indígena contra su exclusión del proceso de independencia.

Al referirse a la política agraria de la República, Mariátegui señala que el período de caudillaje militar que siguió a la revolución de la independencia no pudo desarrollar una política liberal sobre la propiedad agraria.

*“Un nuevo orden jurídico y económico no puede ser, en todo caso, la obra de un caudillo sino de una clase. (...) El Perú carecía de una clase burguesa capaz de organizar un Estado fuerte y apto”* (1993: 66).

A medida que se consolida y desarrolla la gran propiedad, se destruyen las comunidades indígenas y se entregan sus tierras a los gamonales. Esto de ningún modo significó reemplazar una economía primitiva por otra más progresiva fundada en la propiedad individual, ni tampoco crear asalariados libres.

Stern (1986: 147) apunta que los tributos en especie y las exigencias del tiempo de trabajo excedentario de la comunidad generaron un proceso de desgaste que puso en peligro las reservas de subsistencia, disminuyó la fuerza de trabajo disponible y perturbó las relaciones y las actividades que anteriormente constituían ciclos anuales renovables de producción y reproducción en el ayllu.

Resultaba imposible transformar artificialmente una sociedad campesina, y el pueblo incaico quedó así mucho más fuertemente asimilado al sistema del feudo, incapaz de progreso técnico.

El concepto de propiedad individual casi ha tenido -opina Mariátegui- una función antisocial en la República a causa de su conflicto con la subsistencia de la comunidad.

*“...si la disolución y expropiación de ésta hubiese sido decretada y realizada por un capitalismo en vigoroso y autónomo crecimiento, habría aparecido como una imposición del progreso económico. El indio entonces habría pasado de un régimen mixto de comunismo y servidumbre a un régimen de salario libre. Este cambio lo habría desnaturalizado un poco; pero lo habría puesto en grado de organizarse y emanciparse como clase, por la vía de los demás proletarios del mundo. En tanto, la expropiación y absorción graduales de la comunidad por el latifundio, de un lado lo hundía más en la servidumbre y de otro destruía la institución económica y jurídica que salvaguardaba en parte el espíritu y la materia de su antigua civilización” (1993: 72-73).*

Mariátegui muestra cómo la comunidad indígena sobrevive y reaparece pese a los ataques manifestando condiciones asombrosas de resistencia, porque es la forma más natural y espontánea de organización. La comunidad tiene una capacidad efectiva de desarrollo y transformación en cuanto mantiene vivos en el indígena los estímulos morales necesarios para su máximo rendimiento como trabajador.

En el siguiente punto del ensayo, Mariátegui muestra cómo el trabajo está determinado por el régimen de propiedad. En la medida en que sobrevive el latifundio feudal, el indio se encuentra siempre en el lugar del explotado, situación totalmente diferente a la que se encontraba en las comunidades.

Al identificar el problema indígena con el problema de la tierra, la única solución que puede presentarse es una revolución socialista. Así se expresa la concepción original, creadora, de Mariátegui, que incorpora las masas campesinas indígenas al movimiento revolucionario. La burguesía es incapaz de liquidar el feudalismo y resolver los problemas sociales y económicos de las masas campesinas indígenas. Ante el fracaso de este régimen que mantiene una economía atrasada, Mariátegui ve emerger –de su propio seno y en abierto antagonismo con esa sociedad- las fuerzas con capacidad de progreso. La resolución del indigenismo en el socialismo resulta ser para Mariátegui la única forma de encarar los problemas de la historia del Perú con una concepción marxista verdadera-

mente creadora. Con precisión ideológica Mariátegui enfoca el problema hacia el objetivo primordial de construir la unidad peruana, asentada en la justicia social. Resalta una vez más que la tradición autóctona debe rescatarse en aras de atacar el problema primario, que es el del indio y de la tierra.

En una etapa difícil de la historia del socialismo a nivel mundial, Mariátegui mantiene una capacidad crítica que le posibilita estar permanentemente atento a las exigencias del proceso histórico real. Su comunicación abierta con la cultura contemporánea imprimió a su marxismo un carácter creador y le permitió escapar al dogmatismo característico de muchos de sus contemporáneos.

El pensamiento de Mariátegui se configura en lucha contra las limitaciones de las filosofías idealistas, pero también contra el chato racionalismo, el materialismo vulgar, el positivismo. En este contexto es que reivindica la necesidad de un mito, de una concepción metafísica de la vida. Entre mito y razón no hay oposición sino comunicación. Su apelación al mito, su convocatoria a valores que exceden la razón, lejos de distanciarlo de una concepción racional, enriquece su posición en el sentido de una justa ubicación de la razón que conoce sus límites y rechaza el cientificismo ciego y totalizante, tan alejado de Marx. En «El alma matinal» dice:

*“Lo que neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía del proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega, el proletariado afirma... La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito”* (1982: 415-416).

Su concepción del mito se aproxima a la de Sorel, pero a Mariátegui sólo le interesaba el mito que pudiera resultar propicio a los intereses del proletariado en su tarea de derribar el régimen burgués. Utilizó con mucha frecuencia la palabra mito pero dándole un contenido más amplio y más simple. Confiar, desear, esperar esa transformación es crear de hecho un mito. Así todo ser experimenta la necesidad de un mito. Y para la clase obrera y para todos los estratos explotados de la sociedad moderna no hay otro mito que el socialismo.



## Bibliografía

- Jesualdo, *17 educadores de América*, EPU, 1945.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Ediciones ERA, 1993.
- — *Defensa del marxismo*, Montevideo, Ed. Librosur, 1986.
- — *Obras*, T. I, La Habana, Casa de las Américas, 1982.
- — *Textos Básicos*, Lima, FCE, 1991.
- Marx, C. Engels, F., *Obras Escogidas*, Moscú, Ed. Progreso.
- — *La ideología alemana*, Bs. As., EPU-Cartago, 1985.
- Melis, Antonio, “Mariátegui, primer marxista de América”, *Revista Casa de las Américas*, N° 48.
- Moretic, Yerko, *José Carlos Mariátegui. Su vida e ideario. Su concepción del realismo*, Santiago de Chile Ediciones de la Universidad Técnica del Estado, 1970.
- Murra, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, 1975.
- Paris, Robert, *La formación ideológica de J. C. Mariátegui*, Cuadernos de Pasado y Presente, México S. XXI, 1981.
- — “El marxismo de Mariátegui”, *Revista Aportes* N° 17, julio 1970.
- Pease G. Y., Franklin, *Los últimos incas del Cuzco*, Madrid, Alianza Editorial SA, 1991.
- Salazar Bondy, Augusto, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Francisco Moncloa Editores SA, 1967.
- San Cristóbal, A., *Economía, educación y marxismo en Mariátegui*, Lima Ediciones Stadium SA, 1960.
- Stern, Steve J., *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid Alianza Editorial SA, 1986.
- VV.AA., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Selección y Prólogo de José Aricó, Cuadernos de Pasado y Presente, México, S. XXI, 1980.
- VV.AA., *América Latina en sus ideas*, Coordinación e introducción por Leopoldo Zea, México, S. XXI Editore, 1986.
- Wiese, María, *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida*, Lima, Biblioteca Amauta, 1971.

## Oswaldo Álvarez Guerrero In Memoriam

### Evocación

*Graciela Frigerio*  
Fundación Centro de Estudios  
Multidisciplinarios (CEM), Bs. As.

Oswaldo Álvarez Guerrero falleció el 27 de julio del 2008. Difundimos aquí su último artículo, lo publicó el Diario *Río Negro* de Argentina que sistemáticamente publicaba los escritos en los que Oswaldo insistía en ofrecer una mirada no complaciente, denunciar los pragmatismos mezquinos y mantener la vigencia de la necesidad política de defender lo justo.

La muerte de Oswaldo provocó una oleada de pena y cientos de testimonios restituyen para la memoria momentos de su vida, destacando sus virtudes políticas y los rasgos de una personalidad generosa y noble.

¿Quién fue ese hombre al que hoy extrañamos y al que homenajeamos? Ese hombre al que como lo expresa el periodista Armando Vidal en su nota publicada por el diario Clarín: “*Lo lloran sus familiares y amigos, lo lamentan los radicales, lo pierde el país*”.

Digamos simplemente, un hombre para el que la vida tenía un sentido político. Por eso, podríamos presentarlo así:

Oswaldo Álvarez Guerrero: Un político. Un radical. Krausista, admirador de Arturo Illia, de Moisés Lebenshon, un político que como lo señala en su homenaje Daniel Dibene “*no solo enseñó con palabras*”, un hombre que fue a la vez un teórico, un profesor, un activo defensor de los derechos humanos, un periodista, un diputado, gobernador de la provincia de Río Negro, un hombre

que nunca se dejó tentar por ninguna re-elección. Presidente de la Convención del Partido Radical, renunció a su designación después del Pacto de Olivos, en desacuerdo con los oportunismos políticos de algunos miembros de un partido a cuyos principios no estaba dispuesto a renunciar, pero cuyas prácticas discutía con valentía, pagando el costo de la marginación, cuando consideraba que traicionaban aquello que lo llevó a definirse como **radical**.

De él, dice Diego Barobero, actual vicepresidente del Instituto Yrigoyeniano del que Osvaldo era miembro:

*“Alvarez Guerrero unía a su condición de dirigente político y estadista, la de intelectual de vasta cultura, de avezado analista y observador de la realidad argentina y mundial y la de teórico profundo. No es común en estos tiempos de travestismo político que se privilegien las convicciones basadas en principios doctrinarios y la coherencia de la conducta con el pensamiento. Sin embargo ”El Flaco” podía congeniar esas condiciones y seguir siendo quien era. Seguir caminando tranquilo por la calle con ese aire cansino, de político radical de pueblo, tomarse un café con los amigos para despuntar el vicio del chisme político y a la vez dar cátedra en universidades...”*

*Con su aire romántico de intelectual y su estilo desaliñado en el vestir, tenía una inteligencia proverbial y una calidez humana pocas veces vista. Resumía en su persona las características del arquetipo radical, no hay dudas”*

Osvaldo fue Presidente de la Fundación Illia, desde donde elaboraban con Marita González y Gustavo Calleja los *Informes de coyuntura*, en los que se empeñaban en analizar la actualidad política argentina, poniendo en evidencia hipocresías e injusticias, informes que siguen teniendo vigencia para comprender la complejidad de los tiempos.

Fundó y dirigió la *Revista Ciudadanos*, una revista de reflexión y propuesta política en la que la filosofía nunca estaba ausente y en la que se encuentran

trabajos propios y colaboraciones de muchos filósofos franceses, en cada número se proponía un análisis agudo de los graves problemas de estos tiempos (*La desigualdad, Los impactos del imperio, La revolución, La traición...*)

Un hombre estudioso, un lector agudo y sutil al que “*hay que leer*” como dice Daniel Dibene en su homenaje, mencionando a muchos de los libros que Osvaldo escribió.

Se trataba de un padre del que sus hijos estaban orgullosos. Al despedirlo destacaron que no se podía decir de su padre que había sido un intelectual sin agregar que había sido un hombre de acción política (acciones por las que sufrió censuras y detenciones en tiempos de dictadura) y señalaron que *el único reproche que podían hacerle era que hubiera muerto tan joven.*

Era un abuelo tierno y genial, capaz de narrar historias, mantener largos diálogos, dibujar, tocar el piano, transmitir la pasión por el cine y los libros, jugar incansablemente.

Y era un hombre de amigos entrañables, unidos por una solidaridad ineludible.

Disculpen los lectores esta poco ortodoxa presentación. Quería restituir una imagen que no omitiera algunos rasgos de un hombre admirable. Un hombre que, como escribe Agustín Campero *Tenía una generosidad descomunal.*

Es muy difícil en estos tiempos, para mí tan tristes, reseñar su obra, su vida, sólo quiero decir que ha sido un hombre al que no quisiera despedir. Su muerte me obliga a un adiós pero no se llevará con ella el registro de un hombre maravilloso, ni las huellas de su pensamiento.

Para los que quieran tener más información, pueden dirigirse a Gustavo Calleja, actual presidente de la Fundación Arturo Illia al: [fundacionarturoillia@fibertel.com.ar](mailto:fundacionarturoillia@fibertel.com.ar)

## **Tiempos de Desprecio**

Oswaldo Álvarez Guerrero (*Río Negro*, 17 de julio 2008)

Tras el así llamado conflicto del campo se ocultan ánimos, alineamientos ideológicos y de clase, posiciones políticas, historias de enfrentamientos, y otras cuestiones menores y no necesariamente negativas. Convengamos que una absoluta “unidad nacional” suele ser falsa, y es natural que en las sociedades existan diferencias y divisiones de todo tipo. Es plausible pensar, sin embargo, que las cuestiones impositivas que estaban en la superficie del conflicto del campo, ha derivado hacia una superposición confusa de sentimientos que se disparan agresivamente, excitados por los estilos, modos y contenidos del discurso oficialista y de sus contendientes. A ellos se agregan algunas acciones presidenciales, que no ponen ningún cuidado en exaltar los aspectos más agresivos de intereses contrarios, y en la clara expresión de objetivos para sostener y acrecentar poder político. En ese conglomerado emocional esta asomando, en versión todavía no demasiado patética, pero ya amenazante, la más misteriosa y sagaz de las pasiones negativas: el desprecio.

Un desaire perpetuo y dirigido, el desconocimiento o la ignorancia voluntaria y consciente del prójimo, tenerlo en poco o nada, ese sentimiento negativo que considera que una, varias o muchas personas son indignas de estima: todo eso es el desprecio, un término que tiene un pesado acople dramático. Porque el odio suele ser concomitante, paralelo y contemporáneo del desprecio. Sin embargo, hay enemigos dignos de ser odiados, pero nunca despreciados. El desprecio excluye el orgullo de tener buenos enemigos, o la consideración del adversario.

El desprecio asume distintas formas de desdén y negación de todo reconocimiento: puede ser social, clasista, sectario o religioso, político o ideológico. Se traduce en acciones penosas, humillantes para el destinatario y tristes para quien las realiza. Un frecuente modo, con selectividad perversa, es el “ninguneo”, término no demasiado usado en el lenguaje sociológico, quizás porque sus consecuencias son crueles en extremo, y están enmarcados en las relaciones interindividuales. El ninguneo, algo parecido a la desaparición moral de la víctima, se parece a lo que en el pasado constituía una norma del derecho positivo: la muerte civil, en el más antiguo derecho romano. Era una ficción de la ley, que

consistía en considerar a los efectos del derecho a una persona como si estuviese muerta, incluso aunque se tuviera la certeza de que estaba viva. La condición de “desaparecido”, tan argentina, roza este concepto de vieja raíz jurídica.

Ahora bien, cuando estas acciones se hacen habituales en el comportamiento social, hay tiempos de desprecio. Entonces se establece una cultura de mutuos desprecios. Toda forma de desprecio, si éste interviene en la vida política, prepara o instauro el fascismo, advertía Marcel Camus. Entonces las masas comienzan a negar todo lo que les parece opuesto a sus instintos y preferencias. Sin motivaciones racionales buscan y encuentran el objeto de su desprecio, a menudo simples chivos expiatorios. Esto es, el hacer caer sobre un individuo o un grupo o u sector de la sociedad una culpa colectiva, aun cuando estos no tienen responsabilidad alguna. El desprecio desde el poder, como elemento común de las pasiones sociales y el comportamiento que provocan, son signos de las sociedades dominadas por un poder sin restricciones, hegemónico y excluyente. Hitler y los dictadores, o los pretendientes a serlo, sentían desprecio por quienes no pensaban como ellos, por quienes no se sometían a su designio arbitrario y enfermo de soberbia. Pero la maldad absoluta, la esquizofrenia y la patología extrema del poder no está al alcance de cualquiera, y no cualquiera puede, aunque quiera, ser un Hitler o un Stalin. Las psicopatías del tirano tienen grados y variantes: hay también los tiranos latentes, los meros pretendientes, los dictadores moderados por la resistencia de sus adversarios, los poderosos débiles que no reúnen las condiciones extremas para ser auténticos y exitosos tiranos, ni por si mismos, ni por las circunstancias sociales o políticas de los pueblos en los que desean instalarse.

En la historia argentina hay muchos ejemplos de tiempos de desprecio. Para no ir demasiado atrás, el ejemplo más cercano lo descubrimos en los años inmediatamente previos a la dictadura instaurada en 1976, y durante ella y la consiguiente violación de los derechos humanos que promovió y ejecutó. Pero el desprecio está siempre presente, agazapado muchas veces, o mostrándose tras el discurso fácil del demagogo populista. Hoy aparecen sus amenazas desde distintos flancos. Mencionaré (y la lista no es excluyente): a) el desprecio del gobierno por el disenso, por quienes no piensan o actúan según sus ordenes y objetivos; b) el desprecio de clase; c) el desprecio al extranjero propio de los

nacionalismos hostiles; d) el desprecio de los resentidos, que llega a cualquiera de las clases sociales: la zorra que no alcanza las uvas, las desestima por verdes.

El desprecio generalmente se encarna por quienes lo exageran. Son personajes de parecidas y similares características; el demagogo, el dirigente oportunista, el caudillo, el jefe mesiánico. Entonces las masas yo no son revolucionarias ni rebeldes. Dejan de dirigirse a sí mismas, y aunque creen asumir un papel protagónico, detrás de su jefe conductor, en realidad se engañan, porque el jefe sólo usa las masas como instrumento para acrecentar lo único que en verdad le importa: el poder. Y surgen las voces astutas que alaban al desprecio. Éstas también pueden sonar bien y suelen ser muy atractivas. Siempre hay oídos preparados para ser seducidos por estas voces del ultraje, afirmaba Bertolt Brecht. La quema de libros, la censura de ideas y la consiguiente represión, las prohibiciones y sanciones contra los espíritus libres e independientes, la negación de lo individual e intransferible, he ahí las expresiones del desprecio. Brota el conformismo, el fanatismo y la servidumbre voluntaria. Los que se desprecian a sí mismos, en las épocas que van previendo la aparición de las culturas del desprecio, se suelen poner al servicio incondicional del poderoso. Los conformistas, los aduladores, los sumisos, sirven las instrucciones y la orden del amo. Terminan siendo despreciados por sus propios amos. No hay ser humano que no sienta desprecio por los incondicionales. El tirano termina, en sus tiempos finales, reprochando una sumisión eficiente en sus seguidores incondicionales mucho mayor de lo que estos pueden dar.

La masa que desprecia no ve a los otros, es una suma de soledades. Sus efectos expansivos originan, como en una cadena interminable, otros desprecios. Lo terrible del desprecio es esa continuidad eslabonada que origina sucesivos desprecios recíprocos. Pero el desprecio es incompatible con una sociedad heterogénea y plural. Termina en autoritarismo y tiranía. Esta imposible sociabilidad que engendra desemboca en una crisis, inevitablemente, después de la cual hay que reconstruir la sociedad plural perdida. Esa es una tarea difícil, y el desprecio se hace recurrente. A veces es un comprensible método de defensa de los espíritus libres, que se refugian en el silencio, el escepticismo y la ironía. Pero, como decía Chateaubriand, “hay que usar el desprecio con mucha economía, dado el gran número de los que lo merecen.”

## RESEÑAS

CARLOS PÉREZ ZAVALA, *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2005, 265 pp.

La figura intelectual de Arturo Andrés Roig trasciende desde hace muchos años las fronteras de Argentina, y su pensamiento se configura como un referente imprescindible para entender el desarrollo de la filosofía latinoamericana desde y más allá de la filosofía de la liberación. Por otra parte, como señala Pérez Zavala, su aporte a la filosofía es rico y variado, pues transitó del estudio de los clásicos (comentó especialmente a Platón), a los estudios regionales (especialmente durante su docencia en la Universidad Nacional de Cuyo), y finalmente al pensamiento latinoamericano. Este libro se ocupa exclusivamente de esta faceta, pero mostrando que las raíces de sus ideas sobre la filosofía latinoamericana son múltiples y profundas. De ellos, Pérez Zavala rescata como influencias importantes las posiciones de Nimio de Anquín.

El estudio que lleva a cabo el autor se basa en una lectura exhaustiva de los trabajos de Roig, de la cual surgen ideas para su propia ordenación y presentación de este material, que articula en cinco puntos: el historicismo empírico, el punto de partida del filosofar, la filosofía como compromiso, el “a priori” antropológico y el discurso en relación a la realidad latinoamericana. Un tema se presenta como eje transversal de todos ellos: el sujeto, sea en función de su crítica al pensamiento de la modernidad y la postmodernidad europeas, sea en su propio análisis del sujeto dominante y el sujeto alienante, en relación al tema de la identidad y al de liberación.

En un acápite destinado a las Conclusiones, Pérez Zavala sintetiza en forma muy convincente lo que considera los principales aportes de Roig: “Nos parecen fundamentales, después de este largo recorrido, los aportes del autor para el concepto de la racionalidad, la dimensión histórico-social del discurso, la conflictividad hincada en la sociedad, la dependencia y la necesidad de liberación, la simbólica latinoamericana, el hacerse y el gestarse del hombre en la historia, el tema del sujeto, con su historia, su descentramiento, su centralidad y la reconciliación de teoría y praxis” (p. 182). Asimismo, considera entre los puntos a profundizar y discutir los siguientes: el tema de la certeza y el comienzo de la filosofía, ser y tener, su interpretación de la teoría de la dependencia y la liberación.



A esta primera parte de presentación general, Pérez Zavala añade estudios complementarios sobre otros trabajos de Roig, que no se oponen, sino que complementan la visión anterior. Estos seis temas son: la democracia participativa, los conceptos de nación y pueblo, la globalización y la utopía, la estética, la moral de la emergencia y el rearme categorial. De estos, un grupo enfoca claramente la construcción de una nueva filosofía política, que reinterpreta el pensamiento de los maestros decimonónicos, a la vez que aporta ideas para la reconstrucción de una sociedad castigada y escindida, que no logra restañar sus heridas antiguas y recientes. Roig concluye, en uno de sus últimos trabajos, en la necesidad de una Segunda Independencia, considerando que el logro de la democracia participativa depende de la emancipación mental. Para lograrla se requiere un rescate de los símbolos y una recuperación del sentido y de la razón crítica, actualizando la teoría de la dependencia.

La presentación sintética y clara del pensamiento de Roig hacen de esta obra una fuente de consulta no sólo sobre las ideas del maestro, sino también sobre las circunstancias y los factores, de todo tipo, que han determinado la marcha del entramado filosófico en el que Roig ha tenido una destacada participación.

\* \* \*

RICARDO VISCARDI, *Celulosa que me hiciste guapo. El Tango Merco-Global*, Montevideo, Lapzus, 2006, 103 pp.

La cuestión de la papeleras (más precisamente “pasteras”) propiedad de empresas multinacionales instaladas en las márgenes uruguayas del río homónimo y los conflictos con pobladores argentinos ha desencadenado una interesante reflexión en ambas márgenes sobre los problemas de la globalización. Nadie puede dudar que el asunto trasciende las fronteras de los márgenes costeros y aun de los dos países implicados, para mostrar intereses globales de largo aliento. En noviembre del 2006 el Banco Mundial aprobó el financiamiento solicitado por la empresa Botnia, es decir, que el sistema financiero internacional apoya a una empresa idem, más allá de las protestas en ambas márgenes (aunque más virulentas en las argentinas) y presagia futuros conflictos similares en otras regiones.

Un conocido pensador uruguayo, Ricardo Viscardi, capaz de dar a sus serias reflexiones un tono irónico y mordaz que hace agradable y hasta divertida su lectura, ve

la cuestión como “el tránsito del Estado moderno uruguayo al Estado globalizado uruguayo” (p. 7) lo cual no es poco decir. Aunque centradas en este problema concreto, las reflexiones apuntan a algo mucho más amplio y grave: la desaparición de ciertos atributos que hasta hace pocas décadas se consideraban esenciales al Estado. Las consecuencias son claras “Detrás del nombre prometedor de la globalización conviene leer Medio Oriente, Balcanes, Europa del Este” (ibid.) tal vez no es sólo cuestión de ceguera política de las autoridades nacional-globalizadas, es quizá cuestión de impotencia política de hallar y/o ejecutar eficazmente alternativas. Estamos al Sur, como dice el tango “paredón y después...”. Viscardi lo apunta claramente: “En el esfuerzo por saber quiénes somos y qué nos pasa, ya no es tan curioso advertir que después del paredón no hay nada y que, por lo tanto, deberemos reemplazar la figura del paredón por la de un horizonte que alargue nuestra mirada por sobre los conflictos locales y las frágiles realidades” (p. 15)

Es lo que intenta el autor a través de una serie de artículos previamente publicados en medios uruguayos, cuya lectura continuada ofrece a la vez que un panorama diríamos “histórico” (narrativo) de los sucesos, una certera mirada crítica, y ¿por qué no? una invitación a la autocritica de las izquierdas, que en Uruguay son tan prominentes y de alto vuelo intelectual. Así, propone que se tome en serio la ironía de Marx cuando identificó la libertad del capitalista en el mercado con la del zorro en el gallinero. Ahora el zorro está en la papelería y conviene no olvidarlo (precisamente porque duele y suele ser difícil aceptar el papel de “gallinas”).

Crítica también a los “tirios, troyanos y vates comedidos” que “no cesan de clamar al cielo por la irracionalidad del enfrentamiento entre uruguayos y argentinos. Pareciera que esta desviación afecta a la comarca con desmesura” (p. 31). No se dan cuenta (no quieren o no pueden) que no es sólo ni principalmente una cuestión de uruguayos y argentinos y que la irracionalidad -llamémosla así- pasa y gravemente, por otro lado. Los grandes poderes internacionales, en los aspectos en que les conviene dar un paso al costado, sentencian la “privacidad” (argentina-uruguay) de la cuestión y se lavan las manos.

En esta historia, el Uruguay empezó de Ogro y terminó en Pulgarcito, opina Viscardi, y añade, en otro de los artículos, que el conflicto le permitía pasar del “nadie-uno-cualquiera” a ser “alguien” (la celulosa lo hizo “guapo”). Pero para muchos el presidente Vázquez ha cometido una “mega-traición” al estilo tanguero, que a los uruguayos “nos coloca en el desamparo sentimental *for ever*” (p. 65).

El insólito hecho de una reina de carnaval argentina detenida por los gendarmes uruguayos cuando, con escasas ropas, hacía política anti-papeleras, remeda grotescamente, según Viscardi, la historia de Lady Godiva. Las fotos recorrieron el mundo (léase Unión Europea) y provocaron una interpretación (ingenua) de los políticos uruguayos, considerando que el incidente los favorecía. No supieron leer más adelante. Otra ingeniosa (y certera) imagen de la posición de los políticos uruguayos se titula “Narciso en el espejo de La Haya” (ya sabemos lo que le pasó a Narciso). La globalización transforma el río limítrofe entre dos países en un río de alcance y resonancia internacionales, rompe y desestabiliza los equilibrios internos por el juego de las fuerzas internacionales. Y Narciso termina ahogándose. Es una interesante metáfora de la situación visualizada.

El artículo final “Entre dos banderas” recuerda que la bandera de Entre Ríos es una bandera uruguaya porque es la de Artigas. Vale la pena transcribir en extenso la reflexión de Viscardi: “La bandera uruguaya de Artigas enarbola, desde su institucionalización, el fantasma del estado de derecho que obnubila la visión uruguaya, incluso con relación al trasfondo artiguista de la propia *istoria*. La bandera entrerriana de Artigas trasunta el espectro de la visión del mundo que asoma, por detrás de la bandera argentina, en su propia provincia. En las dos por igual la franja roja marca el linde en que la decisión y la libertad se dividen en las dos banderas de Artigas, al cortar dos azules republicanos distintos, pero sobre todo, marca la franja de decisión y sangre que inflama en tanto que fuego de bandera. Ese combustible de mirada condiciona el ser de la bandera en la visión que la pone en llamas” (p. 95)

Termina el libro con un divertido (y sagaz) “Diccionario de Papelera” (señalo la ambigüedad del segundo término, que permite pensar en algo -la situación y el accionar desacertado- que merece ser tirado a la basura). En todos los términos, el texto se inicia con una negación y culmina con un ejemplo, a veces desopilante. Tres de ellos como muestra: “Empresas Multinacionales.- No son asociaciones mundialistas de filántropos [...] Ejemplo: Botnia” (p. 104); “Papeleras.- No son poca cosa [...] En todos los casos remite al término ‘planta’, aunque de forma extraordinariamente versátil. [...] Ejemplo: plantas a plantar o plantas a implantarse o plantas plantadas en el Uruguay o más allá” (p. 107); “Sistema de Comunicación.- No es forzosamente la voz oficial de Estado [...] Ejemplo: este diccionario” (p. 108).

Es motivador y gratificante constatar que un penoso asunto (penoso para [casi] todo el mundo, aquí sí vale la globalización) sea motivo de un trabajo filosófico en su

fondo aunque poco ortodoxo en su forma. Un ejercicio de resistencia del pensar situado que debe ser siempre bienvenido.

\* \* \*

BLANCA DEL VALLE AVELLANEDA, *Meditación cristiano-metafísica*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2006, 188 pp.

La autora presenta en esta obra una síntesis personal de muchos años de lectura y estudio de temas metafísicos, visualizados desde su opción cristiana. Es por eso que el comienzo consiste en una presentación del “cristiano filosofante”, lo cual incluye algunos elementos de la relación fe-razón, que para ella no es una alternativa excluyente sino una dupla de imposible separación.

Avanzando ya en la temática, para un cristiano el punto de partida de la metafísica incluye una consideración de la capacidad cognoscente del hombre, pero al mismo tiempo la aprehensión de la inagotabilidad del principio. Una respuesta metafísica desde la experiencia de fe implica la búsqueda de una causa primera, alcanzada positivamente y por vía analógica, tal como lo propone la filosofía escolástica, y especialmente el tomismo.

La cuestión del ser se entronca ante todo con Parménides, el primero en proponer el ser como principio. Luego de analizar cuidadosamente algunos puntos de su poema, se aprecia la conexión entre esta postulación del ser y las correlativas afirmaciones sobre su unidad y eternidad. Apoyándose en ciertas intuiciones de Gilson (especialmente en *su obra La unidad de la experiencia filosófica*) la autora busca reordenar los elementos metafísicos que la historia filosófica ha ido descubriendo, pero sin rechazar ninguno de los logros parmenídeos. De allí la conexión del ser del primer metafísico con el Ser que busca el cristiano.

El siguiente capítulo trata del universo creado y la posibilidad de conocerlo. La autora afirma sin hesitar: “Insistamos: si el conocimiento es real conocimiento, es verdadero. Por tanto, si queremos comprender qué se conocía o se conoce, cada vez que una inteligencia humana expresa el concepto de creación, hay que poder llegar a vislumbrar allí, un orden primero. No queremos complicar las cosas, pero estamos señalando el límite entre conocer o ser. Digámoslo simplemente, si **hay** conocimiento es

porque **hay** ser y no a la inversa”. (p. 99, subrayado de la autora). A continuación, el siguiente capítulo trata el tema de la esencia, donde la autora pasa revista a la esencia vista como acto formal de la naturaleza creada.

Dos acápites cierran la obra. El primero trata la relación como principio, de acuerdo a la interpretación que hace Myriam Corti de Heidegger. La autora concluye que pueden vislumbrarse tres épocas metafísicas: la del pensamiento griego, la del cristianismo trinitario y luego la heideggeriana “pero no al modo de las anteriores ya que no tiene la solidez del ente por acontecer expresamente fuera del mismo y exigir que éste sea sólo una construcción a partir de tal base relacional” (p. 160). El apartado final trata sobre la esencia del ente finito, cuya finitud surge de su esencia, realidad hoy olvidada, en una época que privilegia la relación como fondo de todo emerger.

He dejado para el final lo que la autora expresa al principio: la motivación y el talante en que se situó para escribir esta obra, conforme lo expone en el Prólogo: “He llegado o he comenzado a llegar a esa edad en donde ya no se dice ‘¡Qué rápido pasan los años!’ sino ‘¡Qué rápido pasan las décadas!’ . Pareciera que esta aceleración vital-psicológica, en donde el tiempo se va aproximando al instante en su apresuramiento, ayudara, preparando poco a poco, para ese otro gran paso en donde la vida finaliza para resolverse de otro modo en su definitiva eternidad” (p.7).

Esta mirada a la filosofía (la metafísica) como *praeparatio mortis* nos remite a una larga y fecunda tradición clásica, que luego se hizo cristiana, y aleja cualquier sospecha de preocupación -tan actual- por el crédito académico del *paper*. “Cuando se llega a esta etapa de la vida, se comienzan a vivir en forma perentoria aspectos que, aunque anteriormente estaban presentes, tienen ahora una fuerza en el interior de la persona que es imposible no darles lugar. Uno de ellos es el sentimiento profundo de la providencia que a todo embarga...” Es pues, el otoño, el tiempo de la cosecha, de hacer balance de todo lo recibido, de todos los seres que estaban allí ayudando a nuestro espíritu, aunque ni ellos ni nosotros fuéramos conscientes.

Me parece que la autora se ubica en una auténtica vivencia metafísica y cristiana, haciéndose “compañera de camino” con los grandes pensadores que podrían compartir perfectamente estas palabras: “Llegar a estas experiencias es abrirse a un agradecimiento profundo por cada presencia y por cada vez que se permitió nuestra presencia en otro, por cada acontecimiento ya bueno o ya doloroso, en que se vio envuelto nuestro devenir existencial, por las cosas animadas o inanimadas, que nos rodean, por el trabajo

de cada día, por la salud, por la enfermedad, por los años, los días, las horas, en fin, los sucesivos instantes, preñados de acontecimientos, de todo este tiempo que vivimos para siempre” (p. 9)

\* \* \*

MARÍA J. REGNASCO (Compiladora), *Para comprender la problemática del mundo actual*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2006, 238 pp.

Este trabajo es producto de una iniciativa de la compiladora y de un proyecto coordinado por ella, realizado en la Universidad Abierta Iberoamericana, en la Facultad de Tecnología Informática. El hecho de que esta propuesta haya sido acogida por una facultad de formación técnica indica tanto la benéfica amplitud de miras de sus autoridades, como la magnitud y gravedad del problema que enfoca la investigación.

Han colaborado en este emprendimiento teórico Liliana Matilde Blejchbord, Sandra Patricia Della Toffola (psicólogas), José Luis Damis, Ana Antonia Panzeri y Pablo M. Vicari (filósofos, como la compiladora). El mayor peso de los trabajos recae en Josefina Regnasco quien ya ha incursionado reiteradamente en esta problemática de su especialidad. El eje conductor está dado por un marco teórico que constituye el capítulo introductorio del libro. Se parte de la constatación del estado de crisis del modelo civilizatorio actual, y se propone utilizar los recursos teóricos de la epistemología de Edgar Morin. Esta crisis y el estado actual del mundo sólo pueden ser comprendidas, nos dice, desde la perspectiva del pensamiento complejo, que obliga a un decidido replanteo de las ideas estándar.

El trabajo de Regnasco “Ubicándonos en el mundo actual” traza un rápido panorama de la historia humana de los últimos 8.000 años, tratando de visualizar cuáles fueron los cambios de rumbo decisivos desde el paleolítico hasta la sociedad informática. Acoge la teoría de las “olas” de Toffler, explorando las características más salientes de la “tercera ola”. Continuando con esta temática, el trabajo siguiente, también suyo, analiza las estrategias de poder y las transformaciones de la violencia hasta convertirse en el poder virtual del dinero virtual. Pasa luego a indagar el poder del conocimiento en la era de la información y la lucha por el control del conocimiento, proceso paralelo a los intentos de legitimar el imperialismo neocolonial. Finaliza el estudio con un análisis del proceso de internalización de los mecanismos de control social y el rol de los discursos legitimadores. Termina esta primera parte con un breve y simpático trabajo de Regnasco,

“Rol del ingeniero en la sociedad”, donde además de desarrollar sus ideas sobre la importancia de la formación social, cultural y ética del ingeniero, explica interesantes temas sobre la diferencia entre dos formas de organización conceptual (analítica y hologramática), los modelos de resolución de problemas, la relación entre información y sistemas de poder.

La segunda parte, titulada “Las paradojas del capitalismo”, está integrada por tres trabajos de Regnasco. El hilo conductor ahora es señalar no sólo los límites del capitalismo, sino también y sobre todo señalar los callejones sin salida a que conduce. Toca así problemas como el supuesto (erróneo) capitalista de que la solución de los problemas económicos está en la línea de la teoría del mercado, junto con la incapacidad de hacerse cargo de temas como la falta de solidaridad (que daña en definitiva el proceso mismo de producción), la negativa a aceptar la inviabilidad del modelo a escala planetaria, la falta de respuesta ante la crisis del modelo de desarrollo o ante el agotamiento de las energías no renovables. Para Regnasco es imprescindible redefinir el concepto de “productividad”, que ha llevado a este callejón, en el cual el proceso que se presenta como capitalización termina siendo endeudamiento.

La tercera sección está integrada por dos trabajos que se ocupan del impulso acelerador, haciendo una relectura del taylorismo. Ana Panzeri analiza los principios (inicialmente exitosos) taylorianos de eficiencia cronometrada y lo que conlleva psicológica y socialmente la centralización del proceso laboral en la administración. Josefina Regnasco, refiriéndose a la informática en la producción, señala los efectos negativos, para la salud psicofísica, individual y social, del post-taylorismo, advirtiendo la necesidad de replantear nuevamente el tema del desarrollo.

El siguiente bloque: “La sociedad de consumo”, a cargo de L. M. Blejchbord y S. P. Della Toffola, analizan la “sociedad de consumo” como una construcción cultural y social que de ningún modo es inocente. Partiendo de la diferente actitud de la psicología del ahorro y la del consumo, estudian el papel del *marketing* y los mecanismos para crear falsas necesidades de consumo a través del discurso publicitario que, entre otras cosas, tiene un profundo efecto sobre las identidades tradicionales.

María J. Regnasco escribe el bloque siguiente, sobre el petróleo, con el trasfondo de las causas reales de la invasión a Irak. Observa que en el tema de recursos petrolíferos han “tocado techo”, es decir, que más de la mitad ya ha sido explotada, y que al ritmo de consumo actual en menos de 20 años se agotará lo que queda. Analizando el proceso

con el apoyo teórico de la ley de entropía, se califica como “enmascaramiento” la renuencia a admitir como resultados negativos la pérdida de recursos naturales no renovables, que en vuelve a los teóricos del modelo de productividad vigente.

El siguiente bloque, sobre ecología y medio ambiente, cuenta con un trabajo de Pablo Vicari sobre los supuestos subyacentes en los problemas medioambientales, pasando revista a diversos momentos históricos hasta llegar a la crisis global o “fin de la ilusión”. Termina el bloque con la transcripción de la famosa carta del Jefe Seattle al presidente de EEUU en 1844.

El último bloque, “Alternativas”, presenta tres propuestas muy interesantes para revertir la situación. Tienen en común no quedarse en la lamentación, pero tampoco desconocer la realidad de la economía global, ni pretender un idílico e imposible afuera” del sistema, y menos un intento de cambiarlo todo en forma radical y revolucionaria. Son propuestas que se orientan hacia una lenta, pero sostenida y cada vez mayor transformación de la mentalidad y las conductas. El programa del Grameen Bank, nos dice Regnasco, iniciado exitosamente en la India, consiste en dar pequeños créditos, sin garantías, pagaderos en lapsos breves, para la compra de utensilios necesarios a una economía de producción artesanal, pero con capacidad de ubicación en el mercado. La Asociación Franco Latina para el Desarrollo Humano no es un emprendimiento meramente asistencial a los carenciados sino de desarrollo educativo, económico y cultural cuyos destinatarios preferenciales son las mujeres y los niños de bajos recursos. Funciona exitosamente en algunos lugares de Chile y Argentina. En tercer lugar, Damis presenta una propuesta que hunde sus raíces en observaciones sagaces de Marc Augé, Marshall Mac Luhan y Murria Bookchin. Sobre el convencimiento de la necesidad de cambiar Robert Gilman, un astrofísico devenido ecologista, propone construir un hábitat diferente, cuyo caso piloto es la ecovilla Findhorn (Escocia). En Argentina hay una en Navarro (Pcia. de Bs. As.). La idea es una pequeña sociedad, suficientemente variada e integrada como para autoabastecerse, desde la agricultura a la cultura. Utopías o realidades más o menos efímeras, estos intentos muestran, me parece, la posibilidad de pensar (y generar) otro mundo humano, y como consecuencia, otra naturaleza y otra vida. Las numerosas páginas dedicadas a la descripción y el diagnóstico, han dado lugar a un pronóstico alternativo focal y limitado, pero posible. Me parece que ahora sería importante continuar en esa línea.

\* \* \*



ANA ZAGARI, *Soberanía y gobernabilidad. Para una filosofía del Estado*, Buenos Aires, Ediciones Universidad del Salvador, 2007, 191 pp.

Este libro, cuyo contenido constituye la tesis doctoral de la autora (2004), tiene un claro objetivo que el lector va percibiendo a medida que pasa sus páginas, pero que además queda exhibido con absoluta claridad en su párrafo final: “Entre la filosofía política y la política hay un hiato que permanece por mor de la inconmensurabilidad. La filosofía busca entender el orden de las cosas, su causa, su ley. La política en cambio interviene en lo real que siempre es conflicto. Lo cual no nos exime de hacer lazos para que la espada no siempre triunfe sobre la palabra” (p. 183). Es por lo tanto, explícitamente, una obra de filosofía que quiere dialogar con la política. Y para ello asume que el discurso filosófico sobre lo político no sólo ilumina la realidad coetánea, sino que opera como un modelo y quizás como un espejo en el que podemos mirarnos hoy.

“Soberanía” y “gobernabilidad” son dos conceptos claves, tanto en la teoría política como en la praxis. Su génesis y desarrollo, a pesar de sus diferencias, guardan -diría- un cierto paralelismo antitético, según la visión de la autora, y por tanto la exploración conjunta permite ponerlos en situación de aportar significativamente a una filosofía del Estado. La autora asume la historicidad esencial de los conceptos políticos, y con ella los consiguientes corrimientos de sentido y las resignificaciones. Desde ese supuesto se pregunta cuál ha sido y cuál es el sentido del concepto de soberanía. Para ello despliega los recursos teóricos en cuatro direcciones, que constituyen sendas partes de la obra.

En la primera, que podría considerarse una especie de “prehistoria” del concepto, aborda la historia del mismo anterior a Hobbes, deteniéndose más marcadamente en la filosofía griega, el pensamiento jurídico-religioso medieval, Maquiavelo y Bodin, hasta llegar a la época y la visión hobbesianas. Un aporte fundamental del *Leviathan* ha sido desligar al concepto “soberanía” del de “propiedad”, entendiéndola como ejercicio de la autoridad y con ella, el otorgamiento de la primacía a la sujeción a la ley.

En la segunda parte de la obra se desarrolla el concepto hobbesiano de soberanía política en conjunción con el tema de la soberanía civil y el pacto de sujeción. El otro tema importante relacionado es la representación, que es un recurso teórico de Hobbes para pensar la relación entre el soberano y los súbditos. El problema de la construcción de la paz ocupa un párrafo importante de esta parte. La autora sintetiza gráfica y crudamente su pensamiento al respecto. “La conclusión de Hobbes es que es preferible

un mal soberano, a ninguno. Ya que la muerte es el destino del hombre, es preferible postergarla a soportarla como amenaza constante, como sucede en la guerra” (p. 85). La teoría de la guerra hobbesiana, su distinción entre guerra entre Estados y guerra civil, sirve a la autora para señalar una serie de analogías entre el hombre y el Estado que resultan importante para entender el problema de la “ley de las naciones” o sea, la relación de un soberano a otro. De la identificación que asume Hobbes entre ley natural y ley de las naciones “resulta claro que cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de su pueblo, que puede tener cualquier hombre en particular al garantizar la seguridad de su propio cuerpo” (p. 104). En suma, a diferencia de lo que sucede en el caso de la guerra civil, entre los estados en guerra sigue vigente el estado de naturaleza, la guerra de todos contra todos. Relacionando esta percepción hobbesiana con el pensamiento contemporáneo, Zagari recuerda que Hannah Arendt también relaciona poder y autoridad y -como Hobbes- relaciona autoridad con el autor que tiene derecho a realizar algo. La diferencia es que Arendt señala que en muchos casos el poder político olvida su lugar de representación de la autoridad o soberanía del pueblo y actúa como dominio, descuidando una clara distinción hobbesiana entre poder sobre las cosas y poder sobre las personas. El drama señalado por Arendt radica precisamente que al tratar a las personas como cosas se cae en el autoritarismo, propio de muchos regímenes del siglo XX.

En la tercera parte Zagari expone algunas lecturas de Hobbes, comenzando por Locke, su temprano contendiente teórico, promotor del parlamentarismo y del constitucionalismo moderno, y en definitiva, representante clave del pensamiento político burgués. Otro lector crítico es Rousseau, con su distinción entre individuo y ciudadano y su concepto de la soberanía como voluntad general. El siguiente interlocutor es Kant y su proyecto de paz perpetua, esbozado en su pequeña obra de 1795, que ha sido el fundamento filosófico de organismos internacionales creados después de las dos grandes guerras del s. XX. Resulta muy sugestiva y llama a pensar, la reflexión que cierra este párrafo: “Aunque excede en mucho este trabajo, habría que dejar planteado que, después de la segunda guerra del Golfo, estos organismos internacionales están cuestionados en su papel de ser garantes de la paz mundial: si un Estado, Estados Unidos de América, invade a otro sin tener en cuenta las resoluciones de organismos de los que es signatario, la desigualdad del poder de los Estados es manifiesta. Éste es un obstáculo constitutivo que ya Hobbes había previsto. El pacto entre individuos libres e iguales no puede contemplar el pacto entre Estados” (p. 123-124).

Ya en el s. XX, la autora establece un diálogo entre Hobbes y Carl Schmitt, cuya obra está claramente inspirada en la filosofía hobbesiana, pero con una impronta crítica que Zagari analiza cuidadosamente; Schmit lee el *Leviathan* críticamente: elogia el poder soberano al tiempo que pone en cuestión el Estado-máquina administrador. También Norberto Bobbio prestó una decidida atención a Hobbes, mostrando la sagacidad con que el pensador inglés vio y resolvió controversias planteadas ulteriormente por sus enemigos. Más aún, considera que el capítulo XXI del *Leviathan* contiene un claro antecedente de la declaración de derechos individuales, ya que el poder soberano no puede obligar a un hombre, aunque justamente condenado, a autocastigarse. Pero, señala Zagari, estas libertades del individuo (desobedecer al soberano que le ordena el autocastigo) no implican límite alguno al poder del soberano. Como señala la autora, Bobbio ha mostrado la importancia contemporánea de Hobbes y afirma que él hizo suyo el principio por el cual hace la ley si su poder es legítimo (es decir, si surge del contrato). Por lo tanto, no concuerda con una larga serie de filósofos -sobre todo iusnaturalistas- y recientemente Hannah Arendt, para quienes la teoría del Estado de Hobbes es un antecedente del totalitarismo del s. XX.

La cuarta y última parte aborda la crisis de la soberanía y el surgimiento del concepto de “governabilidad”. Aquí sus interlocutores son Nietzsche, Bataille, Foucault y Esposito. Resumiendo al máximo su línea de argumentación podría decirse que Nietzsche, al proclamar que Dios ha muerto, también ha debilitado al Estado como figura política legítima y hegemónica, y la posición de un sujeto universal. Foucault aporta elementos para comprender las correcciones realizadas a lo largo de la Modernidad para mantener la hegemonía del poder, aspecto que la autora desarrolla largamente. De todo ello concluye que el principio de soberanía, que parecía la única fórmula de unidad y cohesión de la vida en común, está en crisis, al igual que su figura política, el Estado. En esta quiebra aparece la figura de la “governabilidad” (gestión del control). La autora señala en p. 171 -acertadamente a mi juicio- que una de las paradojas políticas contemporáneas consiste en sostener la soberanía para los estados más poderosos (en nombre del patriotismo propio) y apelar a la gobernabilidad para el resto del mundo (en nombre de la democracia universal). Esta asimetría de relaciones coloca al tema de las relaciones internacionales en el centro del conflicto teórico (y no sólo práctico) de la política. En efecto, como reconoce Zagari, el principio de soberanía está vigente pero el proceso de globalización obliga a una nueva comprensión del mismo, en su confronte con el principio de gobernabilidad. Finalmente, la autora vuelve explícitamente su discurso hacia donde con seguridad tuvo siempre su mirada: la realidad actual argentina, recordando que los problemas de la representación y de la legitimación están presentes desde el inicio de

su formación política autónoma y que constituyen una serie de eventos, hasta la crisis “global” de fines del 2001, con un agujero en la representatividad y un peligro cierto de disolución. La brutal crisis de representación que sufrimos debe enseñarnos que para abordar estos problemas no podemos desconocer el devenir de los mismos. Un claro realismo permite a Zagari afirmar “que la representación **siempre** es fallida, que la violencia **siempre** acompaña los procesos de búsqueda de paz...” (p. 182, subrayado de la autora). De ahí su apelación a releer y repensar a los clásicos. Es ésta la última impresión que se recoge al término de la lectura, y no se puede menos que compartir la propuesta.

*Celina A. Lértora Mendoza*