

BOLETIN DE FILOSOFIA

Director: Mauricio Langón

Año 29, N° 57

1° Semestre 2009

ÍNDICE

*Charla de Enrique Dussel en la Universidad
del Salvador (conclusión)*

Enrique Dussel 3

Ética, educación, desarrollo y globalización

Agostinho dos Reis-Monteiro 13

Carmen Balzer In Memoriam

Celina A. Lértora Mendoza..... 34

La dimensión metafísica en la obra de arte

Carmen Balzer 35

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. 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.

**CHARLA DE ENRIQUE DUSSEL EN LA UNIVERSIDAD DEL
SALVADOR**

**Carrera de especialización en Filosofía Argentina e Iberoamericana
Buenos Aires, 12 de agosto de 2005**

(Desgrabación y corrección de Mauricio Langon)

Segunda parte- conclusión

Y ahora sí que ya tengo bastantes respuestas, con muchas obras escritas. Y me dicen cosas, la Clacso me dice: “No te imaginas cómo se busca tu *Latinoamérica en la Historia Universal*”, que es el inédito del primer curso que di en Resistencia, en el Chaco. Tenía 32 años... ¡Profesor en el Chaco! ¡No se imaginan lo que es eso! Y fui con mi señora, una alemana, los chicos... Y el tren se paró en el medio de no sé dónde, por allá, en Santa Fe, y llovía como un diluvio ¡y se paró el tren! Y no se imaginan; estaba yo en el medio de un mar y unas vaquitas hasta las rodillas por el agua. Yo llevaba mi alemana... [risas] Venía ella de Alemania y decía. “¡Dónde me he metido!” Pero como era muy joven y muy alegre, pues se tomaba muy bien todas estas cosas. Y me esperaba el Decano, con unas botas hasta media pierna y un Jeep. En medio del barro transportamos los libros para poder ir a la Facultad de Resistencia. Daba mis clases a veces en el jardín, pues no había mucho espacio en el aula, y venía una vaca y se nos ponía al lado. ¡Y era lindísimo! Ahí hice un curso de Latinoamérica en la Historia Universal. Y la he editado por primera vez en el CD. Yo no sé si se ha equivocado Atilio Borón (yo creo que se ha equivocado), pero me dice: “¡Ha tenido 45.000 accesos a esa obra, en Internet!”.

Fue la primera visión, de vuelta en América Latina, que yo hice, de cómo veía la Historia Universal. Donde ahora sí, ¡América Latina tenía un lugar! Algunos dirán: “¡Pero, es lógico!” ¡Si agarro el pizarrón y les muestro la historia que estudiamos aquí en Argentina...! Por ejemplo: Astolfi. [risitas, comentarios] Yo estudiaba Astolfi. Pero Astolfi está en la India, en Kenya, hasta en la China... y, por supuesto, en Harvard y en Berlín. Mejorado o empeorado, pero todos empiezan la historia por la China, va hasta la India, y después los Persas y los helenistas y los romanos, que es la Antigüedad y después viene la Edad Media y la Modernidad. Yo he dado cursos en treinta universidades de Alemania, conferencias; he dado cursos en Kenya, en la India, en Tailandia; he dado cursos en Filipinas; y al mostrar esta

historia les pregunté: “¿Alguno tiene otra visión de la historia Antigüedad, Edad Media, Modernidad?”. Y nunca nadie me levantó la mano... ¡ni siquiera en el África! [risas] ¡Están completamente dados vuelta!

Entonces yo puedo decir que realmente es muy eficaz el eurocentrismo europeo y que es un modelo inventado por los románticos alemanes a fin del siglo XVIII. ¡Lo sacaron de la manga! ¡Es una estupidez! Lo de la Antigüedad... Si yo voy a la India y en el Sudeste me pongo a preguntarle a alguien que vive allí y le pregunto: “¿Qué eran ustedes en la Antigüedad?” Me dice: “Antigüedad ¡de qué!” “Sí, no: esa época de los romanos y los griegos”. “¡Aquí nunca llegaron los romanos ni los griegos!” [risas] ¡Estamos hablando del Sudeste de la India, que tiene cien millones de habitantes, que tiene tres mil años de historia! ¡Es una cultura enorme! Ellos no conocían a los griegos, ni a los romanos, ni nada de eso. ¿Y qué sentido tiene, parlanchín, hablar de la antigüedad? Y luego la Edad Media... ¿quién vivió la Edad Media? ¡Europa sólo! ¡No hay ninguna otra Edad Media! [risas] El feudalismo existió sólo en Europa; no hay feudalismo en ninguna otra cultura; menos en la China y en ningún lado del este asiático. Y en la Edad Media nuestra (es decir, de los europeos) el mundo islámico era un mundo mercantil, urbano, clásico, con la mejor matemática del mundo. Hasta ahora entre nosotros estudian los muchachos álgebra. Y ¿qué es álgebra? El nombre de un matemático de Bagdad del siglo X. Bagdad, esa que los bárbaros del siglo XXI han pulverizado. ¡Cinco siglos centro del sistema-mundo, desde la China hasta Estambul, pasando por Kabul; llegaba Bagdad a todas partes con cientos de caravanas! Y... Marco Polo, un italiano, llegó a la China... [risas] ¡Miren qué aislamiento tenía este mundo secundario, que llegó uno a la China, mientras que llegaban cientos de caravanas de los musulmanes todos los años a la China! ¿Se dan cuenta? [risas]

Ahora, como esas risas que ustedes tienen, así me pasa en Frankfurt. Y uno de los alemanes me ha dicho: “¡Ha hecho reír a la gente de Hegel!” ¡Claro! [risas]. Lo ridiculizo. Digo: “Miren, señores, desde la Revolución Industrial ¡*chapeau!* y ahora sí fueron centro. Pero hace doscientos años... Y la humanidad tiene 4 millones de años del *homo habilis*, y hace diez mil años empezó el neolítico... ¡doscientos años es poco tiempo!” Y por eso es que los chinos ahora están creciendo y no vienen de la nada. En el siglo IX, los chinos imprimían papel moneda, no estampitas. Sabían lo que era la inflación, en el siglo IX. Tenían la pólvora, con la que hacían sus muros. Y tenían la brújula, con la que en 1421 desubrió todo el mundo,

incluyendo la costa atlántica y pacífica de toda América. En 1507 un alemán hace un mapa, incluye en el mapa Sudamérica al sur de la China. Y luego pinta, en 1507, toda América, ¡hasta los Montes Rocallosos, con toda la costa del Pacífico. ¡En 1507! cuando ni Magallanes había llegado al estrecho, ni podía nadie en Europa dibujar todo el continente americano, el Atlántico y el Pacífico. ¿De dónde sacó eso este alemán? Lo sacó de los venecianos ¿De dónde lo sacaban los venecianos? De mapas chinos. Los chinos habían dibujado la Patagonia, la Antártida. Y desde las Islas Malvinas, habían mapeado todas las islas del Atlántico. Habían estado más de cincuenta naves durante meses cartografiando el sur de la Patagonia. Porque son las Malvinas exactas donde estaba la isla Canope, desde la que ellos mapeaban todo el hemisferio sur. En 1422. Los europeos estaban bastante atrasados... ¿por qué después los chinos pierden? Bueno, es una larga historia ¿se dan cuenta?

Entonces, es necesario ver las cosas completamente de otra manera. Y tengo ciertas pretensiones. Porque lo que estoy diciendo, pues, lo digo en lugares importantes. Hace un mes y medio ante todo el equipo Wallerstein y todo el equipo del sistema-mundo, dije estas cosas. ¡Y la gente me escucha! Como si estuviese descubriendo algo que no han pensado: ¡y no lo han pensado! Una alumna que hizo su doctorado en Harvard me dice: “Profesor, ¿y por qué estas cosas a mí no me las han enseñado en Harvard?” Y, porque no se las pueden enseñar. Porque si se las enseñaran tienen que hacer todo el curriculum de nuevo. Porque está todo, realmente, bosquejado de tal manera que no funciona.

Ahora, piensen que en 1970, lo que llamamos Filosofía de la Liberación se planteaba la pregunta de Salazar Bondy: ¿es posible pensar desde la periferia? Yo incluía un mapa en mi *Filosofía de la Liberación*, en que ponía la Unión Soviética, Europa, Estados Unidos: el Centro; y luego América Latina, el mundo bantú, el Sudeste asiático, la India, la China...: la Periferia. ¿Es posible pensar desde la periferia? 1970. Y yo pongo: “pensamiento postmoderno”, 9 años antes que Lyotard; 8 años antes que el orientalismo de Edward Said, ya planteé las cosas... Fue la primera filosofía pensada desde la globalidad. ¡La primera filosofía que se planteó si es posible pensar desde la periferia global del sistema una filosofía! Y digo: sí, es posible; pero si pensamos, entonces, contra el eurocentrismo y pensamos desde los oprimidos de la periferia de ese mundo colonial, que yo había estudiado en los archivos, que eran los indios, y que eran las mujeres indias, y que eran los niños

indios. Por eso que hay una erótica de la dominación, una pedagógica de la dominación, una política de la dominación, y hasta una teología de la dominación. Porque el fetichismo del sistema le dio, nos da a nosotros, la posibilidad de un juicio sobre todas las otras culturas, como el señor Locke. Oyéndolo, en el *Segundo tratado sobre el gobierno*, Locke dice: hay el estado de naturaleza -ya sabemos lo que es, no es el de Hobbes-, hay un estado civil -ya sabemos lo que es-; pero hay un tercer estado, el estado de guerra. En el estado de guerra no hay un árbitro entre nosotros y las otras naciones (y eso explica por qué Bush no quiere aceptar un tribunal internacional, porque si se fija un tribunal, se tiene que ajustar al tribunal, entonces no quiere el tribunal para poder remitirse a Dios; porque es más simple, porque Dios me va a juzgar en el Juicio Final, y mientras tanto la historia la puedo hacer a mi manera). Entonces Locke dice: “Como no hay árbitro entre las naciones, el único criterio al fin, es el criterio de aquel que es civilizado”. Cuando Locke considera la conquista de América, dice: “Los indios tienen tierras, pero las tienen de más. No las trabajan como Dios quiere”. ¿Cuál Dios? Mi Dios, no el de ellos. Luego, trabajar sus tierras y poseerlas no es realmente robarlas, si no la están usando. Justifica la conquista.

Y la esclavitud, peor todavía. Dice que los africanos hacen una guerra injusta, y por tanto, cuando uno les gana, tiene derecho a hacerlos esclavos, como botín de una guerra justa. ¿De dónde sacó el argumento Locke? Después, como él es muy “justo”, dice: “Pero no tenemos derecho a apropiarnos del bien del vencido”. Siempre la primera premisa mayor es muy interesante; pero en seguida dice: “Pero como se han producido muchos gastos en la guerra justa... [risas] entonces tengo derecho a apropiarme de los bienes del vencido para pagar los gastos de la guerra justa”. Es como Estados Unidos, que hace la guerra a Irak y después se apropia del petróleo para pagar los gastos de la guerra. Eso ya lo dijo Locke hace muchos siglos.

Es decir, uno puede empezar a releer los filósofos de una manera que uno se dice: “¡Pero cómo es posible que hayan pensado estas cosas!”.

Bueno, como hace mucho que estoy hablando, no voy a seguir hablando. Pero lo cierto es que es algo más, es algo más que meramente un pensamiento: es una actitud ante toda la historia y desde los oprimidos de toda la tierra. Lo que yo llamo Filosofía de la Liberación no es más latinoamericana: es una filosofía mundial.

Oprimidos hay en todas partes; la mujer, en todas partes, las razas no blancas, en todas partes, los niños, en todas partes, los ancianos, la tercera edad, en todas partes; el mundo colonial, en una parte, pero también hay periferias en el centro, y dominación cultural, y dominación de muchos tipos. Entonces, hay que pensar desde la exterioridad de aquellos oprimidos -tema que Levinas nos enseñó allá por el año 69-. Dicho sea de paso, fue la primera recepción mundial de Levinas, cuando Levinas no era casi ni conocido en Francia, en Argentina un grupo de gente lo leyó, lo tomamos porque nos aclaró el tema de la pobreza. ¿Por qué? Porque estaba yo en el 68 dando Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* y enseñando *Ser y Tiempo*, y los alumnos me decían: “¿Y Ud. como empalma o articula esta filosofía abstracta con lo que está pasando en Argentina?” Era una dictadura. Yo mismo estaba comprometido con movimientos populares. Y no lograba ver la relación entre la filosofía y la cotidianidad. Entonces hubo ciertos libros, como *Totalidad e infinito*, que me hicieron comprender. A ese libro lo leí en tres días, y lo comprendí, porque era nuestra situación. Leí a Marcuse; en *El hombre unidimensional* dice: “En el discurso unidimensional no hay oposición, la ontología entera se ha politizado”. Entonces empecé a entender. Y Levinas dice: “Se ha despreciado a la viuda, al huérfano y al pobre”. Y el tema que me interesaba era el pobre. Era el primer filósofo que me permitía empezar a plantear el tema del pobre, más allá de Heidegger. Y entendimos que Levinas nos podía permitir, no una lingüística, ni una filosofía del lenguaje, que es lo que hoy se desarrolla, sino una económica, que nadie ha percibido en Levinas, fuera de Argentina. Y entonces, desde el oprimido, más allá de la totalidad del ser, desde la exterioridad, empezamos a poner en cuestión el sistema. Y eso fue la Filosofía de la Liberación. Pero en una situación global, de todo el mundo.

Miren, hace un mes y medio estaba yo en Berkeley con gente conocida, y presenté un papel porque hay alumnos hispanos, que no son alumnos míos, que quieren hacer entender que hay que salir ya de la tradición de la Escuela de Frankfurt y abrirse a temas más interesantes e importantes. Y me invitaron para que yo fuera ahí como punta de lanza y presenté un trabajo: “De la Teoría Crítica a la Filosofía de la Liberación”. Fue muy interesante, porque leyeron todos en un seminario de menos gente que aquí. Y mi tesis fue la siguiente: la primera Escuela de Frankfurt plantea el tema de la materialidad negativa, por eso hablan de Schopenhauer, Nietzsche, Freud, por eso usan Marx, por eso son dialécticos, aunque conocen a Kant y Hegel, pues tienen una materialidad (que en el fondo es la vida) y negativa

(que es el dolor). Pero la segunda Escuela de Frankfurt: Apel, Habermas, descubren la razón discursiva, pero pierden la materialidad de la primera. Ahora ha salido en Trotta la discusión que durante diez años yo he tenido con Karl Otto Apel. Y esa discusión ha sido en serio. Y el Profesor Apel ha escrito siete artículos sobre Filosofía de la Liberación. Yo creo que es el que más ha escrito en la tierra, porque ningún otro colega mío ha escrito eso. El hombre se puso en serio a discutir con un filósofo del Tercer Mundo, pero de igual a igual. ¡Es la primera vez en la historia! Pero ellos son formalistas, en el fondo. Porque para ellos la ética son las condiciones formales, pero han perdido la materialidad.

Entonces yo digo: la Filosofía de la Liberación toma la materialidad negativa de la primera generación, la discursividad de la segunda generación (Apel, Habermas), pero la sitúa en la periferia mundial. De tal manera, entonces, que globaliza la problemática; y ahora sí deviene pertinente, para el Asia, el África, América Latina, y también para Europa, de tal manera que pretendo ser la herencia de la Escuela de Frankfurt. Y discutimos este tema. Fue muy interesante. Me hicieron preguntas, respondí... Después me encontré con un estudiante hindú en la calle y me dice: “¡Los paraste!” “¿Yo? No... ¿cómo?”, “Sí -dice- no te imaginas, los paraste”. “No -digo- Como ellos no conocen mi pensamiento, pues no me van a poder hacer mucha crítica.” “No -dice- el otro día estuvo Axel Honneth ¡Lo hicieron picadillo! ¡No te imaginas! Salió con una crisis que no sabía casi qué decir. Se le lanzaron y.... En cambio tú los paraste”. Digo: “¿Y qué pasó?” . “Tú les respondiste como tenías que responderles”. No sé realmente qué había pasado ahí. Pero efectivamente habían sido bastante pacíficos, aunque las preguntas eran fuertes. Pero yo también les respondí fuerte y bien claro. Entonces, me quedé pensando y dije: “Este equipo que se opuso fuerte a Honneth, no pudo hacerlo conmigo porque, claro, vengo de un horizonte problemático que ellos no dominan, en donde las objeciones que me ponen a veces me las ponen mis discípulos, mis alumnos”. De tal manera que me encuentro en superioridad de condiciones, porque estamos en otros temas que ellos ni lo han pensado. Y si eso pasa en Berkeley, o en Harvard... entonces ya estamos bastante bien.

Pero lo digo para que empecemos a pensar con nuestra cabeza a partir de nuestra realidad. Porque el sufrimiento que ha tenido Argentina es un sufrimiento que engloba muchas injusticias. Y explicar ese grito de una multitud popular empobrecida de ¡Que se vayan todos!, por ejemplo, es toda una propuesta de

filosofía política. Creo que ni Habermas, ni Wallenstein, ni Rawls, ni ninguno de ellos no pueden ni percibir, ni problematizar, ni responder. Y responder a eso es una Política completamente distinta que es la que estoy intentando escribir.

Bueno, como va bastante tiempo, me paro. Porque podríamos estar aquí un semestre hablando. Pero ¿qué quise hacer? Dar un testimonio. No tenía ninguna cosa preparada. Y simplemente les quiero decir que es posible pensar desde América Latina y que ya ahora se han abierto los muros del eurocentrismo y comienzan a respetarnos. El asunto es decir cosas fuertes a partir de nuestras realidades. Si decimos nuestras realidades, nos abrimos camino. Apel decía, ante la objeción de un profesor en Porto Alegre: “Cómo es eso de estudiar al pobre, si ese no es un tema filosófico”. Entonces, el propio Apel pidió la palabra y dijo: “¿Cómo no va a ser un tema filosófico? ¡Es un tema pensable! Y es muy importante porque junto al tema ecológico, hoy el tema de la pobreza es lo más importante que pasa como injusticia en la Tierra”. ¡Eso aprendió en nuestro diálogo! ¿Por qué? Porque yo partía de un hecho que es irrefutable. Ahora, el asunto es pensarlo filosóficamente, según las categorías del pensamiento occidental, y no vaya a ser que por ahí también a partir de algunas categorías que vamos a ir descubriendo en nuestro propio pensamiento, sea amerindio o de nuestra propia tradición latinoamericana. Yo eso lo dejo para la próxima generación. Porque yo aprendí el griego, el hebreo, el latín, el alemán y otras lenguas, pero no he aprendido el aymara, ni el quechua, ni el maya, ni el nahuatl... ¡y tendría que saberlos! Pero eso ya lo van a saber mis alumnos. Sobre todo si alguno de ellos lo habla como su lengua natural, y es lo que pasa a veces. Ellos podrán hacer lo que yo hago, que es usar categorías europeas para volverlas contra los europeos. Pero ellos podrán partir de experiencias distintas que también ya hicieron un camino filosófico, y lo podrán reformular de una manera más creativa. Y eso es lo que va a pasar en el siglo XXI.

En el siglo XXI espero que la filosofía devenga en una filosofía mundial. No es tan fácil. Está un tal William Hollins, que ha escrito un libro sobre la historia de la filosofía. Es sociólogo, no filósofo. Y es notable. Toma a los chinos, para empezar con un ejemplo, y estudia mil doscientos años de filosofía china. Los separa en filósofos de primer nivel, que son unos doce; de segundo nivel, que son como cuarenta; y de tercer nivel, que son como quinientos. Y luego hace lo mismo con los griegos, que estudia más o menos mil años, desde el quinientos antes de Cristo hasta el quinientos después de Cristo, que se cierra la Escuela de Atenas. Y compara

las dos filosofías, la griega y la china, y es asombroso como muestra muchas semejanzas. Pero los chinos surgen de un horizonte completamente distinto que los griegos y piensan de otra manera, realmente. Porque el *I Ching* no tiene nada que ver con los Presocráticos, pero es otra lógica que todavía está vigente en dos mil trescientos millones de chinos. De lo cual yo no recibí nada, tampoco en la Facultad de Filosofía, pero ahora parece que la China es importante y sin embargo no sabemos nada de la China. Y sabemos todo lo que pasó en Europa, pero no sabemos nada de lo que pasó en la China, lo que pasó en la India, de dónde viene el fundamentalismo islámico, qué significa todo eso, pues no sabemos de filosofía islámica. Y entonces tenemos que abrir los ojos a estudiar las culturas, estudiar las otras filosofías y pensar las nuestras de la periferia y tener ahora una visión más global de la filosofía. Yo creo que eso va a acontecer en el siglo XXI.

Un próximo paso bien concreto va a ser comenzar un diálogo Sur-Sur. Tengo ya el proyecto y tenemos ciertos fondos para reunir cinco filósofos africanos, cinco filósofos asiáticos, cinco filósofos latinoamericanos, para empezar a hacer la agenda de los temas filosóficos que interesan en el Sur, no en el Norte.

Estoy trabajando en Ética. Y es una ética muy distinta, muy construida; después de esa Ética viene la Política. Ahora, el gran tema de la filosofía en general euro-norteamericana y latinoamericana, lentamente ha pasado de la ética a la política. Cuando uno va a los grandes congresos se da cuenta que lo que más se está publicando en este momento es filosofía política. Lo que parece lógico, porque después de la ética viene la política, y además hay que tomar grandes decisiones políticas hoy, en la humanidad. Por eso estoy trabajando mucho en una Política, que va a ser chiquita: ¡que se mejore andando! Van a ser tres tomos con la Ética. Muy articuladas... no es una cosa rápida, es una visión de conjunto temática; de las categorías principales de una posible filosofía política que sigo llamando de liberación. Pero ya no latinoamericana, sino pienso que es válida para un debate en cualquier parte. Ése es el proyecto inmediato. Pero es un proyecto que está montado sobre toda mi experiencia. Es decir que, cuando tenía quince años, era un militante ya, en Mendoza, era un militante. De una juventud que no era una juventud judía, como la de Leo Strauss, sino que yo era -pues, como soy argentino- de una juventud cristiana. A los quince años yo era capaz de hacerme responsable de quinientos niños y llevarlos a la montaña, organizar un campamento, y ser el dirigente de aquello. Es decir, tengo experiencia política, tengo responsabilidades.

Eso es lo que ahora, a mi vejez, y ya casi ante la muerte (después de setenta años, me queda poco tiempo) sigo repensando... Y ahora ya en una visión más amplia. Creo que esa Política, sin embargo, no va a ser el fin. Espero terminar esto el próximo año, el tercer tomo, y después voy a hacer una Estética. Voy a hacer una Estética de la Liberación. Voy a partir de la fealdad del hombre mismo. Voy a hacer una estética bien fuerte. Voy a hacer una estética en *tête à tête* con esta gente maldita, para poder mostrar algo que pueda ser interesante. Y quizás sea la última porque ahí ya uno tiene que terminar con la mística... Y enfrentándose con el absoluto... Y por ahí ya me va tocando... Y, entonces, quizás sea mi última obra... Y después lo demás ya sí será *Opera Omnia*... ¡para después de muerto! ¡Y hay que enfrentarlo con alegría y con tranquilidad!

Creo que respondí la pregunta: cuáles son mis próximos proyectos. Pero vuelvo a repetir, esto es una improvisación completa. Me importa que a los jóvenes, a los cuales me dirijo, tengan la convicción de que a la filosofía vale la pena entregar una vida. Que no es una profesión. Que no se hace para recibir ni siquiera un buen salario. Que no interesa en absoluto los puntos que nos dé la Academia. Lo que interesa es que un pueblo pobre diga: “Lo que tú has dicho me ha ayudado a avanzar en mi camino” ¡Esos son los tribunales! Y después que un tribunal de Harvard me diga que soy bueno o que soy malo, no me importa. Me río en su cara y les digo: “Yo soy un hombre que la aprobación que una simple mujer de pueblo me diga “Lo que Ud. me dijo me aclaró mi situación y me ayudó en mi lucha”. Eso es la cumbre intelectual. Y eso se los digo a mis alumnos siempre: “Falto respeto a la Academia porque creo en mi pueblo”. Y ahí está la sabiduría. Lo demás... lo demás pasa. No se puede uno entregar la vida por ello.

Termino. Cuando me pusieron la bomba, y me explotaron la casa... ¡que acababa de pintar!... me la dejaron negra... Yo la había pintado porque decía: “Hay que pintarla, pero en el fondo, no es fundamental, pero hay que hacerlo”. Y después la vi negra, los muebles tirados a la calle, y mis libros de Hegel y Kant perforados, de tal manera que a veces doy clase, y saco mi Hegel *Rechtphilosophie*, que está roto, les digo: “No se asusten ¡es la bomba!” y sigo hablando.

Soy el único filósofo en la historia que ha recibido un atentado de bomba... Es un privilegio. Ningún otro -por lo menos que yo sepa, por ahora-. Entonces, la recibí en Argentina de la extrema derecha. Y creo que esto vale la pena. Así que la

filosofía vale la pena porque es el amor a la sabiduría, pero que nace del pueblo excluido y oprimido. Así entiendo, como decía también Levinas, que es, más que un amor a la sabiduría, es la sabiduría del amor. Y, entonces en esta inversión se cumplen muchas cosas.

Bueno, me encuentro... humillado... [risas]. Me encuentro humillado dando este testimonio, porque cuando uno abre lo propio, le pasa lo que le pregunté cuando íbamos en un taxi en Lovaina a Levinas, que iba con su esposa. Le digo: “Maestro, estaba leyendo sus cosas, pero ¿qué significa *exponer-se*?” Luego Levinas, que era bien chiquito así, se abrió el saquito y dice: “¡Ah! Exponerse es como exponer el pecho ante un pelotón de fusilamiento!” ¡Miren lo que se le ocurre al viejo! [risas] No dijo: poner una conferencia ante un tribunal que nos va a dar puntos... Dijo. “¡Es poner el pecho ante un pelotón de fusilamiento!”... ¡Yo puse el pecho ante el fusilamiento de ustedes! [risas y aplausos].

ÉTICA, EDUCACIÓN, DESARROLLO Y GLOBALIZACIÓN

Agostinho dos Reis-Monteiro

Universidad de Lisboa

Introducción

La Filosofía aparentemente quedó sin objeto propio después de perder su antiguo trono de reina-madre del saber y de la sucesiva fragmentación de su reino en ciencias-hijas... No obstante, su historia no es una historia de decadencia sino de transfiguración. La indefinida perfectibilidad del ser humano es la eterna razón de la Filosofía. Su método es el más común y humanizante de los métodos: la *Reflexión*. Su objeto es el más inagotable de los objetos: lo **Posible**. Lo Posible puede concebirse como simple no-imposibilidad: es el concepto negativo y tautológico de un posible inferior a lo real. Mas puede ser concebido como realidad diferente y mejor: es el concepto positivo y ético de un posible superior al real, más real que lo real, como ha dicho Picasso sobre el arte. Es una categoría indefinidamente problematizadora de las figuras imperfectas y obscenas de lo real.

Hoy, la Humanidad se reconoce en una ética común, indispensable para la coexistencia y convivencia de las diferencias individuales, culturales y políticas: es una Ética de los derechos del ser humano, universales e indivisibles¹. Pero hay dos derechos fundamentales para la promoción y protección de todos los otros: el derecho a la educación y el derecho al desarrollo.

En este tiempo de una Globalización sin **alma**, el pensamiento filosófico sigue siendo el ejercicio de la racionalidad por excelencia, para lograr una visión totalizante -en el espacio y en el tiempo- de la responsabilidad histórica, personal y colectiva, que es una responsabilidad ética.

Son éstas las ideas que el texto va a desarrollar.

Ética

C. Bernard dice que el **espíritu filosófico** “debe reinar no sólo sobre todas las ciencias, sino sobre todos los acontecimientos humanos”, pues “representa la inspiración eterna de la razón humana hacia el conocimiento de lo desconocido” (cit. in Foulquié, 1954: 114). Châtelet dice que la Filosofía no tiene “un objeto propio”, es principalmente un método que “va a buscar sus objetos en una realidad exterior” que, para los Griegos, era esencialmente la política y, hoy, es la ética (Châtelet, 1992: 56, 57). ¿Por qué la ética? A mi entender, por estas razones principales:

- La racionalidad moderna ha sido una racionalidad muy amoral, pero la moralidad es demasiado importante para quedar fuera del concepto de racionalidad humana.
- Hoy, hay problemas morales nuevos, graves y universales, suscitados por la explotación salvaje de la naturaleza y por la biotecnología, en que está en juego la identidad ética de la especie y su sobrevivencia.
- En fin, el hombre es principalmente un animal moral.

El ser humano es un animal moral porque tiene una necesidad esencial de valores-sentidos para vivir y morir. Como dijo J.-L. Aranguren, el ser humano, “más que como animal racional, puede ser definido como animal moral”, porque es un ser de libertad y proyecto (Aranguren, 1990: 99, 100). Por eso, incluso “la Economía no debe olvidar, como parece hacer frecuentemente, que los actos económicos son siempre actos humanos y, por tanto, morales, en un sentido primario de la expresión; quiere decir, libres, escogidos y por los cuales se es responsable” (Aranguren, 1996: 24). En opinión de H. Jonas, lo que constituye el ser moral de los miembros de la especie humana (y la posibilidad de inmoralidad) es su “capacidad de ser afectados”, la apertura de su voluntad a fines no biológicos, lo que es un “milagro ligado al milagro natural de la razón, pero distinto de éste” (Jonas, 1979: 124).

“Ética” y “moral” son términos etimológicamente sinónimos, como se sabe². El segundo predominó para designar la disciplina cuyo objeto son los valores reguladores de los comportamientos y relaciones entre los seres humanos. Algunos autores lo utilizan para designar el **qué** de las reglas y de los comportamientos de una comunidad humana o de una cultura particular, reservando el término “ética”

para la reflexión sobre el **por qué** de las reglas morales en general. En una obra de síntesis, J. Russ considera que la distinción se justifica en estos términos: “La primera es más teórica que la segunda, preténdese más volcada hacia una reflexión sobre los fundamentos de esta última”. La ética designa, “no una moral, esto es, un conjunto de reglas propias de una cultura, sino una ‘metamoral’, una doctrina situada más allá de la moral [...], desconstructora y fundadora, enunciadora de principios o de fundamentos últimos” (Russ, 1994: 5).

P. Ricoeur opera con esta distinción proponiendo “llamar ética al deseo de una vida realizada, con y para los otros, en instituciones justas”, y distinguiendo tres elementos: “la ética como cuidado de sí, como cuidado del otro, como cuidado de la institución”, que constituyen “el elemento reflexivo, el elemento de alteridad y el elemento institucional”. En su opinión “la ética es más fundamental que la moral. Pero el pasaje por la moral continúa siendo indispensable: es el nivel de las normas, de las obligaciones, de las interdicciones” necesarias “a causa de la violencia” estructuralmente inscrita en la interacción humana (Ricoeur, 1994: 15, 16). En consecuencia, propone “reservar el término ‘ética’ para todo el cuestionamiento que precede a la introducción de la idea de ley moral, y designar como ‘moral’ todo lo que, en el orden del bien y del mal, se refiere a leyes, normas e imperativos” (Ricoeur, 1990: 62).

E. Levinas, otro gran nombre de la Filosofía contemporánea, elevó la ética a categoría de “filosofía primera”, “racionalidad primera”. Después de preguntar si la “entrada de unos en la representación de los otros [...] es la única –y original y última- racionalidad del pensamiento y del discurso”, fuente de sentido y justificación del conocimiento, Levinas considera el “rostro del otro hombre obligando al yo” como “lo inter-humano fundador” de la racionalidad. La “**re-presentación**” es expresión de “una racionalidad de un orden ya derivado” (Levinas, 1993: 454, 455, 456). Su ética es una “ética de la ética” o “metaética”, en la opinión de J. Derrida (cit. por Kovak, 1993: 188).

La cuestión de la necesidad de una ética universal, respetuosa de las diferencias legítimas y de la posibilidad de su fundamentación racional, está en el centro de la crítica de la modernidad y es uno de los vectores más tensos del pensamiento filosófico contemporáneo.

La ideología moderna es una creencia en la armonía de la libertad, del crecimiento económico y de la felicidad. En la opinión de A. Touraine, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (Francia, 1789) –“creación suprema de la filosofía política moderna”- es un texto que “proclama en la escena pública la doble naturaleza de la modernidad, hecha simultáneamente de racionalización y de subjetivación”. Pero “ la historia de los dos siglos siguientes será la de la separación creciente de estos dos principios [...]: la defensa de los derechos del hombre y la racionalidad instrumental” (Touraine, 1992: 74, 70, 73). El **reino de la razón** se transformó en el imperio de la racionalidad científico-tecnológica de los medios, disociada de la racionalidad ético-sustantiva de los fines. Los costos humanos e efectos antihumanos de la ideología de la modernización fueron eloquentemente denunciados por Charles Chaplin en el discurso final de *El Gran Dictador*, en 1940:

“Nos desarrollamos, pero seguimos cerrados. La maquinaria que produce la abundancia nos dejó en la pobreza. Nuestro conocimiento nos hizo cínicos y nuestra inteligencia duros y crueles. Pensamos demasiado y sentimos demasiado poco. Más que máquinas, necesitamos humanidad. Más que inteligencia, necesitamos amabilidad. Sin estas cualidades la vida será violenta y todo será en vano”.

Poco después aconteció el **Mal absoluto** del que Auschwitz es el signo indeleble en la historia de la conciencia moral de la Humanidad. El *Nicht Wieder / Never Again / Plus Jamais* inscripto en los memoriales de los campos de concentración es el epitafio de una modernidad sin principios metapolíticos de legitimidad y bondad.

La tragedia de la modernidad fue, pues, una tragedia de la razón, cuya redención está en el origen del renacimiento contemporáneo de la ética. No como regresión desesperada a valores sin futuro, sino como regreso al primado ético de las relaciones entre los seres humanos, sobre su relación cognitivo-instrumental con la naturaleza, para preservar la propia eticidad o capacidad ética. Está en juego el imperativo de **poder sobre el poder**, sobre el poder biotecnológico en particular, y la extensión de la problematización ética en relación con la naturaleza y con las generaciones futuras.

Un autor ineludible en el abordaje de esta magna cuestión es H. Jonas, ya citado. *El principio de responsabilidad* es una obra que puede ser considerada un clásico de la Filosofía del siglo XX. Considerando que la revolución científico-tecnológica dotó al hombre de poderes sobre la naturaleza y sobre sí mismo cuyas consecuencias para el presente y futuro de la Humanidad dependen de las elecciones que se hagan, Jonas incluye la naturaleza y el futuro en la preocupación ética. Propone *una ética para la civilización tecnológica* (subtítulo de su libro) porque “la promesa de la técnica moderna se convirtió en amenaza”, y la “nueva tierra” en que vivimos “es todavía una tierra virgen de teoría ética”. Su imperativo categórico puede enunciarse más o menos así: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana sobre la tierra”. O, expresándolo negativamente: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos de la posibilidad futura de tal vida”. O simplemente: “no comprometas las condiciones para la sobrevivencia indefinida de la humanidad en la tierra”. O todavía, formulando de nuevo positivamente: “Incluye en tu elección actual la integridad futura del hombre como objeto secundario de tu querer”. En su opinión:

“Como toda teoría ética, también la teoría de la responsabilidad debe tener en cuenta dos cosas: el fundamento **racional** de la obligación, esto es, el principio de su legitimación, por detrás de la reivindicación de un “deber ser” que obliga; y el fundamento **psicológico** de su facultad de actuar sobre el querer, esto es, de volverse para un sujeto la causa que hace que él **deje** determinar su acción por ella. Esto quiere decir que la ética tiene una fase objetiva y una fase subjetiva, una relativa a la razón y la otra relativa al sentimiento”. (Jonas, 1979: 13, 30, 31, 123)

Volviendo a la tragedia de la razón moderna, ella es el telón de fondo del pensamiento de otros dos grandes filósofos alemanes contemporáneos: K.-O. Apel y J. Habermas. Según Apel, la conciencia moral nació de la necesidad del *homo faber* –animal sin mecanismos instintivos de auto-control- de controlar sus poderes de transformación y destrucción. Por eso:

“El problema central que se plantea, desde la hominización hasta nuestros días, la situación ética del hombre, parece encarnarse [...] en la cuestión de la relación del *homo sapiens* con el *homo faber*; en otras palabras, en la

cuestión de saber si el hombre puede compensar con su razón ética la falta de instinto que le es constitutiva, y si está en condiciones de enfrentar el desafío con que está confrontado por la situación a que dio origen como *homo faber*".

Esta situación es paradójica, pues se está ante un dilema:

"por un lado, la necesidad de una ética de la responsabilidad solidaria, que tiene una fuerza de obligación intersubjetiva y que compromete a toda la humanidad en cuanto a las consecuencias que las actividades y conflictos humanos pueden generar, nunca fue tan urgente como actualmente [...]. **Por otro**, la fundamentación racional de una ética intersubjetivamente válida nunca fue también, aparentemente, tan difícil como actualmente; la razón de esto es que la ciencia moderna fue la primera en apoderarse del concepto de fundamentación racional, intersubjetivamente válida, y lo hizo en el sentido de neutralidad axiológica".

De ahí resultó un dualismo: "por un lado, una razón instrumental, axiológicamente neutra, y por otro, en lo que respecta a los valores últimos o las normas, una decisión de conciencia irracional". He ahí "la miseria ideológica actual en que se encuentra el sistema occidental de la complementariedad", pues la "ciencia **objetiva**, y la **libertad subjetiva y la responsabilidad** de los sujetos de la ciencia se presuponen mutuamente" (Apel, 1988: 25, 134, 27, 145). La racionalidad nunca es disociable de la moralidad, porque la propia investigación científica "no es una mera cuestión **de relación sujeto-objeto** del acto cognitivo, sino también, simultáneamente y siempre, una cuestión de **relación entre sujetos**, propia de la comunicación y de la interacción entre los miembros de una comunidad científica" que "tiene que presuponer una ética de una **comunidad ideal de comunicación** respecto de la **relación entre sujetos**, que es complementaria de la relación **sujeto-objeto**". (Apel, 1992a: 16). La validez de una "macroética" que trascienda las limitaciones de la moral convencional –o sea, tanto de la microética (interpersonal) como de la mesoética (social) –y garantice, al mismo tiempo, el pluralismo de las diferencias compatibles con valores esenciales universales, depende, además, de la posibilidad de un "consenso racional" obtenido por argumentación. (Apel, 1992; 1992a). Esta "**racionalidad comunicacional y argumentativa**" es posible y necesaria para "superar el bloqueo cientificista de la racionalidad". Es una **ética de**

la comunicación como ética de la responsabilidad solidaria, pues “es, en efecto, la primera vez en la historia de la humanidad que la conservación de la vida plantea un problema que toda al género humano en su conjunto y que debe ser resuelto por él”. (Apel, 1988: 149, 9, 29, 152).

También Habermas considera una “patología de la conciencia moderna” las “reducciones empiristas” y el monopolio positivista de la racionalidad, que excluye “las cuestiones práctico-morales” (todo lo que tiene que ver con la libertad, según Kant) de la discusión racional, por no ser susceptibles de verdad en el cuadro epistemológico de la racionalidad científica. Le contraponen la “autoridad epistémica” del “núcleo racional que reside en el acuerdo producido por vía argumentativa” (Habermas, 1983: 65, 98, 65, 40, 94). Como se sabe, Habermas distingue dos tipos de actividades racionales: las que apuntan al éxito (mediante la organización de los medios) y la que se orienta hacia la intercomprensión. Las primeras son la actividad instrumental (de acción sobre los objetos) y la actividad estratégica (de manipulación para obtener poder sobre las personas). La segunda es una actividad comunicacional en vistas a la adhesión común a conclusiones, a través de una argumentación racional, con reglas y sin violencia. La regla fundamental es el reconocimiento del otro como persona. En su opinión, la clave de bóveda de una ética de la discusión está constituida por dos hipótesis: según la primera, “las exigencias normativas de validez tienen un sentido cognitivo y pueden ser tratadas *como* exigencias de verdad”; la segunda, requiere “una discusión real para fundamentar en la razón normas y preceptos”, pues “la legitimación de las normas (a diferencia de la justificación de las proposiciones) no es un asunto comunicacional por accidente, sino **por esencia**”. (Habermas, 1983: 89, 91)

Como dice P. Ricoeur, “aquello que llamamos ciencias humanas pertenece a un régimen de inteligibilidad irreductible al de las ciencias de la naturaleza, donde reinan las ideas de verificación y de falsación; a éstas se oponen las de significación y de interpretación”. En efecto, “el conjunto del saber humano realiza diferentemente el proyecto de la razón, según regiones múltiples de inteligibilidad, dando así a la razón la figura de un archipiélago de pequeñas islas de inteligibilidad que obedecen a reglas diferentes”. Son “modalidades múltiples de inteligibilidad”, que forman un “horizonte común” que puede ser designado por el término “razón”. Y concluye: “Tomar conciencia de este funcionamiento múltiple de inteligibilidad y único de razón es, creo, acceder a una madurez superior a aquella que pretende defender la

corriente positivista de la “unidad de la ciencia”. (Ricoeur, 1994: 31, 32) Lo mismo pensaba J Châtelet, al concluir: “La razón todavía no llegó al uso de razón. ¿Llegará algún día? Eso depende del hombre y sólo de él.” (Châtelet, 1992: 163)

Resumiendo, la moralidad es un fenómeno humano cuya universalidad incluye una esencial relatividad e ineludible subjetividad, pero una concepción de la racionalidad que ignore el campo de los valores morales y de los comportamientos humanos es hemipléjica. Considerando que las relaciones humanas están tejidas por la comunicación verbal –comunicación humana por excelencia- a través de la cual los seres humanos piensan, actúan, interactúan y colaboran, el encuentro, el interreconocimiento y la argumentación forman un dispositivo epistemológico apropiado a la producción de consensos constituyentes de validez en el campo de las normas reguladoras de la vida individual y social, esto es, de la legitimidad de las normas de conducta. La legitimidad que resulta de la intersubjetividad bien regulada aparece, así, como análoga en el orden de las relaciones entre los sujetos, a la verdad, en el orden de la relación sujeto-objeto.

Cuando el respeto a una regla moral importa a toda la sociedad, es juridificada, o sea, transformada en Derecho, para que su violación pueda ser judicialmente sancionada. Como dice Habermas, la moral o ética tiene necesidad de **fuerza** de derecho para compensar sus flaquezas y estabilizar “expectativas de comportamiento normativamente generalizadas” (Habermas, 1992: 49, 61). El Derecho es instrumento del poder y deber de convenir, para la coexistencia y el **devenir humano**. (cf. Perelman, 1972, 1977; Dupréel, 1990; Meyer, 1990).

La más elevada y completa expresión de la juridificación y universalización de valores morales fundamentales se encuentra en el Derecho Internacional de los Derechos del Hombre, que es una rama nueva del Derecho Internacional Público, nacida de la *Declaración universal de los derechos del hombre* (1948). Los derechos del ser humano son una Ética, porque consagran el primado absoluto del ser humano. Son una Ética transcultural e intercultural, universal e intemporal, con fuerza jurídica y exigencias políticas y otras. La ética de los derechos del ser humano es una Ética de la dignidad, libertad e igualdad de los seres humanos, de su diversidad y reciprocidad, tanto como de su relación con la naturaleza y con las generaciones futuras, constituyente de la identidad ética de la Humanidad. “Todo el problema consiste en pasar de un universal abstracto a un universal concreto y reconocido”, dice P. Ricoeur (1994: 21).

Los derechos del ser humano son interdependientes y, por eso, indivisibles: todos son necesarios para la protección y promoción de la dignidad humana, que no es divisible. Además de ser indivisibles –y por serlo- son todos sociales y políticos: todos tienen costos sociales y sólo pueden ser debidamente garantizados por el Estado. Hay, además, dos derechos estratégicos para la realización de todos los otros: el derecho a la educación y el derecho al desarrollo.

Derecho a la educación

La primacía de la educación ha sido siempre afirmada por los grandes autores de la Filosofía política e pedagógica y fue reafirmada muchas veces durante los '*travaux préparatoires*' (trabajos preparatorios) de las normas internacionales principales sobre el derecho a la educación. La prioridad relativa del derecho a la educación es reconocida por el Derecho Internacional de los Derechos del Hombre, como condición de la capacidad de ejercicio de todos los derechos y de respeto de los derechos de todos, y es ampliamente sostenida por la jurisprudencia y la doctrina. Además, ha sido redescubierta por la Comunidad Internacional en la última década del siglo XX, como testimonian numerosas conferencias, programas y otras iniciativas internacionales.

Por ejemplo, el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) consagró su *Informe sobre la situación de los niños en el mundo – 1999* al derecho a la educación. En el texto de presentación, la Directora General de la Organización (Carol Bellamy) escribió: “La Convención sobre los derechos del niño es clara: la educación es el fundamento de una vida libre y desarrollada. Está en el corazón de los derechos de todos los niños y de los deberes de todos los Estados”. En otro texto introductorio, el Secretario General de las Naciones Unidas (Kofi Annan) escribió también: “La educación es un derecho del ser humano, portador de una inmensa esperanza de transformación. La libertad, la democracia, el desarrollo humano duradero, reposan en este derecho”.

El derecho a la educación es un derecho central en la vida de los niños y de las niñas porque todo, en su vida, tiene efectos de educación, de influencia en su desarrollo, en la formación de su personalidad. Mas no es un derecho primacial solamente en la infancia. Como se lee en la *Declaración de la cuarta Conferencia internacional sobre la educación de los adultos* (1985): “Sin el derecho de apren-

der, no puede haber desarrollo humano. [...] En efecto, el acto de aprender, que está en el corazón de la actividad educativa, hace pasar al ser humano del estado de objeto, a merced del acontecimiento, al estatuto de sujeto creador de su historia”.

En suma, el derecho a la educación es lo más fundamental de los derechos del ser humano, después del derecho de vivir, con los derechos conexos de supervivencia, que son los derechos a la alimentación, al vestuario, a la habitación y a cuidados de salud elementales. Resumiendo su contenido, el derecho a la educación:

- es principalmente un derecho del niño y de la niña, dada la intensidad de su educabilidad y la resonancia de su educación en la personalidad y vida de los adultos y en toda la existencia social, mas es un derecho de toda persona”, sin discriminación alguna: un derecho universal de los hombres y de las mujeres, de los niños y de los adultos;
- es derecho al “pleno desarrollo de la personalidad humana”, o sea, a los aprendizajes necesarios para el desarrollo de todas las dimensiones de cada ser humano: física, afectiva, ética, estética, intelectual, profesional, cívica e internacional;
- la responsabilidad por su satisfacción cabe, en primer lugar, a los padres, naturalmente, mas los Estados son jurídica y políticamente los responsables principales por la satisfacción de todos los derechos del ser humano.

En la medida en que el nivel de satisfacción del derecho a la educación depende de recursos económicos, las obligaciones de los Estados tienen una geometría variable, mas todos deben garantizar a todos su contenido esencial (*‘core content’*), a saber:

- asegurar una instrucción elemental, gratuita y accesible a todos, sin discriminación alguna, inspirada en los valores prescritos por el Derecho Internacional de la Educación;
- adoptar una estrategia de desarrollo global de un sistema público de educación que incluya la enseñanza secundaria y la enseñanza superior –cuyo acceso debe ser progresivamente generalizado– así como una educación de base para los adultos que no recibieron o no concluyeron la instrucción elemental;
- garantizar la libertad de educación –sin obligación de financiamiento de la

educación privada y con el derecho de fiscalizarla– bajo condición de que sean respetados los fines prescritos por el Derecho Internacional de la Educación, cuyo respeto es obligatorio para toda la educación, pública y privada, y también las normas mínimas que el Estado puede prescribir.

Además de los Estados, la satisfacción del derecho a la educación y de todos los derechos del ser humano es asimismo una obligación de la Comunidad Internacional, que debe auxiliar a los Estados más carenciados. Y es también un deber de cada uno, tanto para con su propia dignidad y perfectibilidad como para con las comunidades a que pertenece.

La protección del derecho a la educación, como derecho reconocido por el Derecho Internacional y por el Derecho interno de los Estados, puede ser reclamada junto de tribunales internacionales y nacionales y de otros órganos.

El derecho a la educación es una ética, inscrita en la Ética de los derechos del ser humano, porque es, sobre todo y sobre todos, un derecho del educando. La Ética del derecho a la educación es una ética del primado del interés superior del educando y del pleno desarrollo de su personalidad. El primado del interés superior del educando es un principio de aplicación a la educación y de generalización a todos los sujetos del derecho a la educación del principio del primado del “interés superior del niño”, piedra angular de la *Convención sobre los derechos del niño*. Bien interpretado, está en el respeto de la unidad de su derecho a la educación, quiere decir, en la satisfacción de la integridad de su objeto, con respeto por la dignidad y todos los derechos del sujeto. Es el derecho de nunca ser tratado como **objeto** de educación sino siempre como **sujeto** de su derecho a la educación. ¿Y tendrá el educando algún interés superior al del pleno desarrollo de su personalidad, el fin primero de la educación como derecho del ser humano, que engloba todos los otros fines?

La Ética del derecho a la educación es obligatoria para todos, en toda parte, mas es inseparable de la unidad y universalidad de la Ética de los derechos del ser humano. La satisfacción del derecho a la educación depende de la realización de otros derechos del educando y asimismo de la satisfacción de los derechos de sus educadores. Y el meta-derecho para la realización de todos los derechos de todos es el derecho al desarrollo.

Derecho al desarrollo

El derecho al desarrollo estaba implícito en la *Declaración universal de los derechos del hombre*, mas solamente fue explicitado cerca de cuatro décadas más tarde.

Hasta mediados de los años 1960, desarrollo era sinónimo de crecimiento económico, cuyo indicador era el producto interno o nacional bruto (PIB o PNB). Esta concepción fue la base de las primeras iniciativas de las Naciones Unidas en favor de la cooperación con los nuevos Estados emergentes del proceso de descolonización.

Las estrategias de desarrollo fundadas en una concepción economicista fallaron. Se hizo evidente que el desarrollo social es irreducible a indicadores apenas económicos y que es inaceptable un modelo de desarrollo que instrumentaliza a la persona humana, beneficia apenas a una minoría y es causa de destrucción de la naturaleza y de desequilibrios ecológicos. Por eso, una nueva visión del desarrollo comenzó a afirmarse en el marco de las Naciones Unidas. Es en este contexto de emergencia de una nueva concepción del desarrollo –poniendo en causa tanto las estrategias de ayuda al desarrollo como el modelo de desarrollo de los países ricos, apuntado por los países del “Tercer Mundo” como responsable por el subdesarrollo de los países pobres– que nace el Derecho Internacional del Desarrollo. Comenzó por ser un Derecho de la ayuda internacional, de naturaleza asistencial. Después, se tornó un “Derecho de finalidad” o “Derecho finalizado”, un Derecho de la interdependencia y solidaridad internacional. Hoy, hay un nuevo Derecho Internacional del Desarrollo, cuyo objeto son las normas y obligaciones derivadas del “derecho del hombre” al desarrollo. Con todo, históricamente, fue el Derecho Internacional del Desarrollo quien condujo al reconocimiento del derecho al desarrollo.

En el campo jurídico, el concepto de «derecho al desarrollo» fue presentado por el Profesor Michel Virally en 1972 y jurídicamente argumentado, en el mismo año, por el Juez Keba M'Baye, en su Lección Inaugural de la 3ª Sesión de Enseñanza del Instituto Internacional de los Derechos del Hombre, en Estrasburgo, Francia, del 3 al 21 de julio, intitulada «El derecho al desarrollo como un derecho del hombre». En el marco de las Naciones Unidas, la expresión aparece, por primera

vez, en la Resolución 4 (XXXIII) del 21 de febrero de 1977 de la Comisión de los derechos del hombre. El primer instrumento jurídico internacional en mencionar el derecho al desarrollo fue la *Declaración sobre la raza y los preconceptos raciales*, adoptada por la Conferencia General de la UNESCO el 27 de noviembre de 1978 (Artículo 3). El primer tratado internacional en enunciar el derecho al desarrollo fue la *Carta africana de los derechos del hombre y de los pueblos*, adoptada el 26 de junio de 1981 (Artículo 22). Finalmente, en 1986, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó la *Declaración sobre el derecho al desarrollo*, donde se lee:

Artículo 1

1. El derecho al desarrollo es un derecho humano inalienable en virtud del cual todo ser humano y todos los pueblos están facultados para participar en un desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales, a contribuir a ese desarrollo y a disfrutar de él.

En 1993, la Conferencia mundial sobre los derechos del hombre, que se realizó en Viena, Austria, del 14 al 25 de junio, reconoció unánimemente, en su documento final, el derecho al desarrollo y reafirmó la relación de interdependencia entre derecho al desarrollo, derechos del hombre y democracia.

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) comenzó a publicar anualmente, a partir de 1990, un *Informe sobre el desarrollo humano*. El primer comenzaba por esta afirmación: “La verdadera riqueza de una nación es su pueblo”. Por eso, escribió el Administrador del PNUD (Mark Malloch Brown): “El desarrollo humano es el desarrollo del pueblo, por el pueblo, para el pueblo”. En consecuencia con esta visión, para medir el desarrollo de un país de un modo menos grosero que con el PIB, el PNUD adoptó como indicador un índice de desarrollo humano (IDH) así compuesto:

El IDH mide el nivel de desarrollo alcanzado por un determinado país según tres criterios esenciales al desarrollo humano: longevidad, acceso al saber y nivel de vida. Estos tres aspectos son expresados, respectivamente, por la esperanza de vida, por el nivel de instrucción (taza de alfabetización de los

adultos y tasa combinada de escolarización en la enseñanza primaria, secundaria y superior) y el rendimiento por habitante, corregido y expresado en paridades de poder de compra [PPC]. Recuérdese que el IDH es una medida indicativa y no exhaustiva del desarrollo humano. [...]

El IDH mide apenas el nivel medio alcanzado por un país: no dice nada sobre la repartición, igual o desigual, de ese desarrollo en el interior del país en cuestión. (PNUD, 2001: 14, 15)

Sintetizando:

- El derecho al desarrollo tiene una naturaleza mixta, compleja, plural y dialéctica.
- El derecho al desarrollo es un derecho de los individuos y de los pueblos (que los Estados representan), mas es, ante todo, un «derecho del hombre».
- El derecho al desarrollo es derecho a un desarrollo global, responsable, duradero y solidario con toda la Humanidad, en el espacio y en el tiempo, fundado en el respeto de la dignidad de los seres humanos y en su participación, para mejorar material y espiritualmente su calidad de vida, sobre todo de los más pobres y vulnerables.
- Por tanto, el derecho al desarrollo es un meta-derecho a la producción responsable y justa distribución de los bienes necesarios a una vida digna, saludable, larga y creadora. Son los “bienes públicos globales”.
- En suma, el derecho al desarrollo es “un derecho al desarrollo de la persona humana”, como dijo el Profesor René-Jean Dupuy en las conclusiones de un importante coloquio sobre el derecho al desarrollo organizado por la Universidad de las Naciones Unidas y la Academia de Derecho Internacional de Haya, Holanda, en los días 16-18 de octubre de 1979.

Por eso –escribió en el Prefacio de la *Estrategia a Mediano Plazo – 1996-2001* de la UNESCO su entonces Director General (Federico Mayor)– es preciso “volver, luego de décadas de estrategias marcadas por un economicismo estrecho, al propio corazón del desarrollo, o sea, al ser humano”.

De hecho, si el «derecho al desarrollo» no estaba explícitamente en la Declaración universal de 1948, el término «desarrollo» o «desarrollar» se lee cinco veces en su texto: dos para considerar que “es esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones” (Preámbulo) y que la educación debe favorecer “el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz”; y las otras tres en relación con la personalidad humana, cuyo desarrollo debe ser “libre” y “pleno” (Artículos 22, 26.2 y 29.1). En la *Convención sobre los derechos del niño*, los dos términos (“desarrollo” o “desarrollar”) son utilizados en varios Artículos, referidos principalmente a la plenitud del crecimiento y educación del niño (Preámbulo y Artículos 6, 18, 23, 24, 27, 28, 29 y 32).

Pensar y realizar la profunda dialéctica entre el derecho al desarrollo y el derecho a la educación es crucial para la visión de una otra Globalización.

Globalización

La Globalización o Mundialización no es un fenómeno reciente, la nueva Globalización es un fenómeno de refundación de la civilización. Es una era de contracción del espacio y del tiempo, de disolución de fronteras y de interconexión de la vida de las personas y de los pueblos, provocada por la rapidez de los medios de transporte y principalmente por las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Es un proceso irreversible, como otros fenómenos de mutación histórica, pero ambivalente. Hasta ahora, dominó la Globalización económico-financiera neoliberal, caracterizada por el fundamentalismo de la primacía de la libertad de los mercados, para hacer del mundo un mercado sin fronteras ni otros valores que no sean el crecimiento exponencial del lucro por el lucro, por medio de la sumisión de los Estados y de la instrumentalización de las personas, reducidas a la condición de mano de obra y consumidores. La Globalización neoliberal viene agravando la más chocante violación y causa de violaciones de los derechos del ser humano: la pobreza de la gran mayoría de la población mundial. Sin embargo, la actitud más racional y útil no es diabolizar la Globalización, sino procurar comprenderla y humanizarla.

En 1999, el PNUD dedicó su *Informe sobre el desarrollo humano* a la “Globalización con rostro humano”. Constataba que el motor de la Globalización

ha sido la liberalización de los mercados, para aumentar su competitividad y eficiencia. Mas esta es una Globalización limitada, con inaceptables efectos de marginalización y aumento de la inseguridad humana. Como se lee en el Informe, “los mercados no son ni la primera ni la última palabra en el desarrollo humano”, mas sí la “Ética del universalismo proclamada por la Declaración universal de los derechos del hombre” (PNUD, 1999: 2).

Por consecuencia, la alternativa a la Globalización neoliberal dominante es una Globalización fundada en la primacía del Derecho y de la Política sobre la economía y los negocios, orientada para el desarrollo individual y social, cuya prioridad debe ser la erradicación de la pobreza. Para la filosofía liberal, la libertad es el valor supremo, y para el neoliberalismo económico lo es la libertad de los mercados, mas como dijo Lacordaire: “Entre el fuerte y el débil, es la libertad quien oprime y la ley quien libera”. Para que no sea un instrumento de intensificación de la opresión de los más fuertes sobre los más débiles, la Globalización debe tener como principio y horizonte la universalización del respeto, de la protección y de la realización de los derechos del ser humano, que engloba tanto el crecimiento económico como la equidad, la inclusión, la seguridad humana y la sostenibilidad, respetando las diferencias, sin tolerar las desigualdades.

Los instrumentos principales para una Globalización éticamente controlada son el Derecho Internacional, sobre todo el Derecho Internacional de los Derechos del Hombre, el Estado de Derecho y las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) como órganos legítimos, representativos e indispensables al ejercicio de la ciudadanía. Y cada uno de nosotros, asumiendo la responsabilidad cívica personal en todos los planos: familiar, profesional, local, nacional y universal. Porque la vida del Derecho es la lucha por ello. Como ha dicho un gran jurista alemán (Rudolf von Jhering) en una célebre conferencia pronunciada en la Sociedad Jurídica de Viena, Austria, en 1872, y publicada (y desarrollada) con el título *La Lucha por el Derecho*:

El derecho – que por un lado es prosa en la región de las cosas meramente materiales, se transforma en poesía en la esfera personal, en la lucha por defender la personalidad: la lucha por el derecho es la poesía del carácter.

[...]

Quien defiende su derecho lucha, en la esfera estrecha de éste, por todo el Derecho.

[...]

Es que la esencia del derecho, como ya muchas veces repetimos, consiste en la acción.

[...]

A la máxima –ganarás el pan con el sudor de tu rostro– corresponde con tanta más razón esta otra: sólo en la lucha encontrarás tu derecho. (Jhering, 1872: 41, 47, 66, 85)³

En la *Declaración del Milenio* proclamada solemnemente el 8 septiembre de 2000, en Nueva York, los Jefes de Estado y de Gobierno de los Estados-Miembros de la Organización de las Naciones Unidas reafirmaron “los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas, que han demostrado ser intemporales y universales” (párr. 3). Y afirmaron: “Creemos que la tarea fundamental a que nos enfrentamos hoy es conseguir que la globalización se convierta en una fuerza positiva para todos los habitantes del mundo, ya que, si bien ofrece grandes posibilidades, en la actualidad sus beneficios se distribuyen de forma muy desigual, al igual que sus costos”. (párr. 5) Para operar una tal conversión, es imperioso “promover la democracia y fortalecer el imperio del derecho y el respeto de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales internacionalmente reconocidos, incluido el derecho al desarrollo” (párr. 24). Este es un derecho primordial “para liberar a nuestros semejantes, hombres, mujeres y niños, de las condiciones abyectas y deshumanizadoras de la pobreza extrema, a la que en la actualidad están sometidos más de 1.000 millones de seres humanos” (párr. 11). Esta es una “responsabilidad colectiva [...] respecto de todos los habitantes del planeta, en especial los más vulnerables y, en particular, los niños del mundo, a los que pertenece el futuro” (párr. 2).

El *quid* de la cuestión de la Globalización es realmente el modelo de desarrollo de que ella es un instrumento: un desarrollo fundado en el «derecho del hombre» al desarrollo o en la exploración del hombre por el hombre. Mas si el sentido del derecho al desarrollo debe ser el desarrollo de la persona humana, como se dijo, la llave del motor del desarrollo, en su dimensión individual y colectiva, cultural, política, económica y ecológica, es el derecho a la educación. Por eso, vamos a concluir volviendo dialécticamente al derecho a la educación, el más poderoso recurso para la humanización del desarrollo y de la Globalización, para el perfeccionamiento ético y el progreso de la Humanidad.

Conclusión

La *Declaración mundial sobre educación para todos: Satisfacción de las necesidades básicas de aprendizaje*, adoptada por la “Conferencia mundial sobre educación para todos: Satisfacción de las necesidades básicas de aprendizaje”, en Jomtien, Tailandia, 1990, proclamó una “visión ampliada de la educación”, que ha sido reafirmada, en 2000, por el *Marco de acción de Dakar – Educación para todos: Cumplir nuestros compromisos comunes*, adoptado por el Foro mundial sobre la educación, realizado en Dakar, Senegal. Es una visión del derecho a la educación como derecho a una educación que corresponda a las necesidades de una vida con dignidad, responsabilidad, creatividad, utilidad y solidaridad universal y intergeneracional, en una sociedad democrática y un mundo interdependiente y frágil.

Por otras palabras, derecho a la educación no es derecho apenas a la disponibilidad y accesibilidad de una educación cualquiera, evaluada por indicadores meramente cuantitativos y utilitarios. Es derecho a una bien determinada calidad de educación, a una educación con calidad ético-jurídica de derecho del ser humano, o sea, una educación cuyas condiciones materiales, institucionales y personales sean conformes al tenor normativo, debidamente interpretado, del «derecho a la educación». Y porque el ser humano *es* los valores y sentimientos que tiene en su cabeza y su corazón, el centro de gravedad de una educación a la altura de las necesidades personales, sociales y universales de nuestro tiempo debe ser la educación para los derechos del ser humano, inseparable de la educación para la ciudadanía como derecho de tener y ejercer derechos.

Sintetizando, **derecho a una educación de calidad** es derecho a una **Educación de Derecho**, o sea, a la traducción del Derecho Internacional de la Educación en **Principios de Derecho Pedagógico**, de que derivan **Derechos del Educando**, que reclaman una **Política del Derecho a la Educación** y una **Pedagogía del Derecho a la Educación**.

En el siglo XVIII, con la novel *El año 2440*, de Louis-Sébastien Mercier, la utopía se desplazó del espacio para el tiempo, para el futuro. I. Kant enseñaba entonces en sus lecciones de Pedagogía:

“Un principio de pedagogía que deberían sobre todo tener delante de los ojos los hombres que hacen planes de educación es que no se debe educar a los niños en conformidad con el estado presente de la especie humana, sino según un estado mejor, posible en el futuro, quiere decir, de acuerdo con la idea de la humanidad y de su entero destino”. (Kant, 1803: 40)

El derecho a la educación es derecho al Futuro como lugar ontológico de la perfectibilidad humana. Es derecho al Posible y recurso por excelencia de la Utopía. Los educadores son pastores de la Utopía Posible.

Referencias bibliográficas

- Apel, Karl-Otto (1988). *Discussion et responsabilité – 1. L'Éthique après Kant* ('Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral'), trad. par Christian Bouchindhomme, Marianne Charrière et Rainer Rochlitz). Paris: Les Éditions du Cerf, 1996, 185 p.
- Apel, Karl-Otto (1992). "L'impératif moral" *Le Courier de l'Unesco*. Paris, juillet-août, 13-17.
- Apel, Karl-Otto (1992a). "A necessidade, a aparente dificuldade e a efectiva possibilidade de uma macroética planetária da (para a) humanidade". *Revista de Comunicação e Linguagens*. Lisboa, 15/16, Julho, 11-26 (Trad. de António Fernando Cascais).
- Aranguren, José-Luís (1990). «A Razão na Ética». In AAVV, *Balanço do século – Ciclo de Conferências promovido pelo Presidente da República*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Estudos Gerais, Série Universitária, 95-101.
- Aranguren, José Luis L. (1996). *Ética y política*. Madrid: 1999 (segunda edición), 186 p.
- Châtelet, François (1992). *Uma história da razão – Entrevistas com Emile Noël* ('Une Histoire de la Raison – Entretiens avec Emile Noël', trad. de Miguel Serras Pereira). Lisboa: Editorial Presença, 1993, 167 p.
- Dupréel, Eugène (1990). «Convention et raison» (1925). In Alain Lempereur (Sous la direction de), *L'homme et la rhétorique – L'école de Bruxelles*. Paris: Méridiens Klincksieck, 242 p., 89-116.
- Foulquié, Paul (1954). *Claude Bernard*. Paris: Les Éditions de l'École, 175 p.
- Habermas, Jürgen (1983). *Morale & Communication – Conscience morale et activité communicationnelle* ('Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln', traduction et introduction par Christian Bouchindhomme). Paris: CERF, Passages (1986), 212 p.
- Habermas, Jürgen (1992). *Droit et Morale – Tanner Lectures, 1986* ('Recht und Moral, Tanner Lectures, 1986', traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz). Paris:

- Seuil, Traces écrites (1997), 92 p.
- Jonas, Hans (1979). *Le principe responsabilité – Une éthique pour la civilisation technologique* ('Das Prinzip Verantwortung', trad. de Jean Greisch). Paris: Les Editions du Cerf (1990), 336 p.
 - Kant, Immanuel (1803). *Traité de pédagogie* (Tr. de J. Barni, revue et actualisée, Introduction et notes par Pierre-José About). Paris: Hachette (1981), 107 p.
 - Kovak, Edvard (1993). «L'Intrigue éthique». In AAVV, *Emmanuel Lévinas – L'éthique comme philosophie première (Actes du colloque de Cerisy-la-Salle sous, 23 août – 2 septembre 1986)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 470 p., 177-192.
 - Lévinas, Emmanuel (1989). «Les droits de l'autre homme». In AAVV, *Les droits de l'homme en questions – Livre Blanc*. Paris: La Documentation française, 379 p., 43-45.
 - Lévinas, Emmanuel (1993). «Diachronie et représentation». In Jean Greisch & Jacques Rolland (Sous la direction de). *Emmanuel Lévinas – L'éthique comme philosophie première (Actes du colloque de Cerisy-la-Salle sous, 23 août - 2 septembre 1986)*. Paris: Les Éditions du Cerf, La nuit surveillée, 470 p., 447-468.
 - Meyer, Michel (1990). «Pour une rhétorique de la raison (1985) / Les figures de l'humain». In Alain Lempereur (Sous la direction de), *L'homme et la rhétorique – L'école de Bruxelles*. Paris: Méridiens Klincksieck, 242 p., 153-165, 187-206.
 - Perelman, Chaïm (1972). *Justice et raison*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, XXV, 2e éd., 256 p.
 - Perelman, Chaïm (1977). *L'empire rhétorique-Rhétorique et argumentation*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 195 p.
 - PNUD (1999). *Human Development Report*. New York/Oxford: Oxford University Pres.
 - PNUD (2001). *Rapport mondial sur le développement humain – 2000 – Mettre les nouvelles technologies au service du développement humain*. Paris/Bruxelle: De Boeck & Larquier.
 - Ricoeur, Paul (1990). «Avant la loi morale: l'éthique». In *Encyclopaedia Universalis – Symposium: Les enjeux*. Paris: 62-66.
 - Ricoeur, Paul (1994). «Entretien». In AAVV, *Éthique et responsabilité – Paul Ricoeur*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 195 p., 11-34.
 - Russ, Jacqueline (1994) *La pensée éthique contemporaine*. Paris: PUF, Que-sais-je?-2834, 127 p.
 - Touraine, Alain (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 462 p.
 - Von Jhering, Rudolf (1872). *A luta pelo Direito* ('Der Kampf ums Recht', trad. de João de Vasconcelos, organização, introdução e notas de Fernando Luso Soares, Filho). Lisboa: Edições Cosmos / Livraria Arco-Iris, 1992, 91 p.

Notas

¹ Una observación: la expresión clásica “derechos del hombre” es cada vez más preterida en favor de “derechos humanos”. Utilizo preferentemente la expresión “derechos del ser humano”.

² Fue Cicerón (106-43 a. C.) quien tradujo la palabra griega *ta èthica* por *moral*.

³ Entre 1872 y 1890, esta conferencia tuvo más de 20 ediciones en lengua alemana y fue traducida en 17 lenguas. Viene a propósito referir que Rudolf von Jhering fue citado por un Juez Federal de Belo Horizonte (Brasil), en una sentencia dictada el 3 de marzo de 1995 sobre una ocupación de tierras, en el Estado de Minas Gerais, por cerca de 300 familias de trabajadores rurales sin-tierra. Invocando también el Artículo 25 de la *Declaración universal de los derechos del hombre*, el Juez Antonio Francisco Pereira afirmó: “Son parias de la sociedad (hoy llamados excluidos, ayer descamisados), resultado del perverso modelo económico adoptado por el país”.

CARMEN BALZER IN MEMORIAM

El 25 de junio pasado falleció en Buenos Aires la Dra. Carmen Balzer, luego de una larga enfermedad que sobrellevó con la entereza y la profunda esperanza religiosa que caracterizaron toda su vida. Doctorada en La Sorbona, profesora, escritora, conferencista, su fecunda trayectoria estuvo jalonada de numerosas distinciones. Su larga docencia en la Universidad Católica Argentina y su asidua contribución en el Suplemento Literario de *La Nación* han sido tal vez las actividades que más han dibujado el perfil de su trayectoria.

Se dedicó especialmente a la Filosofía del Arte y a la Filosofía de la Religión, dos especialidades en las que puede decirse fue pionera en nuestro medio. Sus numerosas publicaciones han sido acogidas por la crítica académica con reiterados elogios y su estilo fluido y elegante mereció la Faja de Honor de la S.A.D.E. Alternó la docencia universitaria con la enseñanza a nivel de divulgación, durante muchos años, en diversas instituciones, tarea que no abandonó hasta pocos días antes de su muerte. Lo mismo puede decirse de su presencia siempre cálida y dialogante, en los encuentros académicos. Podemos recordar sus dos últimas intervenciones, un mes antes de morir, en la Jornada de la Sociedad Argentina de Profesores de Filosofía y en las Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval organizadas por la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, ambas en el mes de abril.

Vinculada a la Fundación F.E.P.A.I. desde sus comienzos, participó en numerosas actividades e integraba el Comité Académico de la Revista *VersioneS*. Entre los inéditos que sin duda ha dejado en su escritorio, habrá una copia de un trabajo leído en un acto de FEPAI hace ya muchos años y que por diversas circunstancias no llegó a ser publicado. Lo hacemos ahora, como un modesto testimonio a su memoria. Quienes continuamos trabajando en la Fundación la recordaremos como la amiga que no faltó nunca cuando celebrábamos el “cumpleaños” fundacional el 21 de septiembre, o tal vez en la mesa de testimonios de maestros que organizamos en las Jornadas de Filosofía del 2006. La recordamos también en las Jornadas de este año, a las que ya no pudo asistir. Pero la sentiremos siempre con nosotros.

Celina A. Lértora Mendoza

La dimensión metafísica en la obra de arte

Carmen Balzer

La crisis de la cultura contemporánea que pone en tela de juicio la jerarquía tradicional de los valores en el campo de la ciencia, del arte, de la política, de la religión y de la filosofía misma, también incide en el concepto habitual que suele tenerse de la obra de arte, es que a ésta la enfoquemos desde el ángulo de su origen o creación, como objeto nuevo salido de las manos del artista-creador, sea que la visualicemos en su propia realidad ontológica, tal como se ofrece a la observación y apreciación del espectador, la confusión surge inevitablemente. No existe, pues, plena claridad sobre este dominio del arte. Pero es, sin duda, un especial tipo de arte, más precisamente el así llamado “de vanguardia”, que en su peculiar punto de vista sobre la obra de arte nos ha conducido a un verdadero “callejón sin salida”. Ciertamente, y en esto no podemos más que asentir a la “*weltanschauung*” vanguardista, el arte, que nosotros concebimos como una actividad esencialmente humana a través de la cual el hombre es capaz de realizar obras nuevas y originales, que tanto deleitan los sentidos de sus contempladores, cuanto les comunican una visión más profunda del mundo y de las cosas, no puede prescindir de la peculiar situación histórica en la que ha sido concebida, y es en este sentido que debemos asignarle su inevitable carácter epocal. Lo sorprendente y asombroso es que precisamente el arte de “hoy” y que quiere serlo como expresión más auténtica de nuestro siglo XX ya parece estar desprovisto de toda novedad, de toda posibilidad de “comunicación”, o seda, que ya no tiene nada nuevo que “decir”. La situación se torna especialmente aguda en relación con los movimientos de vanguardia, identificados por Ortega y Gasset con “arte deshumanizado”. “arte nuevo”, o “arte joven”, en cuanto por un lado aluden a un radical intelectualismo y por otro, a su coincidencia con el advenimiento de una nueva generación. El mismo móvil de los vanguardismos –descartamos aquí a los políticos para limitarnos exclusivamente a los artísticos, de descubrir, de hacer obras de absoluta originalidad o invención, con un sentido de “*tabula rasa*” total con respecto a la tradición y el legado, a fin de partir del punto cero de lo nunca visto y oído, queda invalidado. En efecto, es posible comprobar que las vanguardias artísticas a partir de la segunda mitad del siglo no han logrado mantenerse fieles a sus propios principios.

Esto tal vez por una evidente falacia del planteo original, y también, más concretamente, por no haber sabido mantenerse al ritmo de la sociedad consumística. Sea como fuere, el hecho es que las obras que se autodesignan de “vanguardia” en vez de ostentar rasgos de absoluta novedad e invención no hacen hoy en día más que repetir los descubrimientos artísticos, con alguna que otras variante, de las dos primeras décadas de comienzos de siglo. Así, por ejemplo, el “Nuevo Realismo”, teorizado por Pierre Restany, no hace, en el fondo, más que “reponer” el arte Dada de 1916, fundado por Hugo Ball en el cabaret Voltaire de Zurigo. De esta manera es que lo nuevo llegó a ser paradójicamente lo viejo, y la impresión que este arte “novísimo” nos deja equivale a los manotones del ahogado, cuyas “*performances*” son indicios de una flagrante pobreza de imaginación o, si no, de una tan exótica necesidad de “espiritualización” que todo acaba por disolverse en la nada.

Desde el punto de vista filosófico esta situación crítica de los movimientos de vanguardia artística actuales, invita a un replanteo, sobre el plano de la Estética, del sentido y de la esencia de la obra de arte. Pero esta misma disciplina filosófica, fundada por Alexander Baumgarten en 1750, no ha logrado todavía una plena integración de sus distintos dominios temáticos, puesto que su objeto específico tampoco ha sido determinado con exactitud. Sucede, en consecuencia, que los estéticos o estudiosos de la Estética, no acaban de decidirse si tomar como tal a la “experiencia estética”, que está relacionada con la actitud del contemplador del arte, o a la creación de la obra, que ya más explícitamente sería abordada por una filosofía o teoría del arte, o si no también, centrar este mismo objeto en el problema de la belleza, es decir, en una metafísica del arte y de la naturaleza, considerada desde el ángulo de lo bello.

José Luis Guerrero abarcó en su admirable *Estética Operativa* a los dos primeros dominios del objeto estético, analizándolo en tres direcciones. Primera: revelación y acogimiento de la obra de arte; Segunda: creación y ejecución de la obra de arte; Tercera: promoción y requerimiento de la obra de arte, aunque excluyó de ella el problema metafísico de la belleza, que aborda desde una perspectiva puramente histórica en el opúsculo *Qué es la belleza*, de 1954.

Dentro de la visión etimológica podremos alcanzar alguna aclaración sobre el objeto de la Estética. La misma palabra hace una referencia expresa al término griego “*estesis*” que alude a la “captación perceptiva por el oído, de algo exterior”.

Tal definición nos remite al plano de la contemplación artística o natural, cuyo sujeto pone en juego uno de sus órganos sensibles superiores, el oído, para poder acceder a la obra que es “algo exterior” y que de algún modo es capaz de penetrar en el hombre, despertando en él su disposición para lo bello.

Pero si privilegiamos, de acuerdo con la definición etimológica anterior, la percepción auditiva dentro del arte, éste quedaría reducido a la música. Es, por otra parte, innegable que ésta, considerada en su acepción más amplia, está en la base de toda creación artística, puesto que el ritmo y la armonía son elementos configuradores de todo quehacer artístico. Inclusive el lenguaje, visto desde cierto aspecto, es música. No podemos, a pesar de esta generalización de la música, perder por eso el sentido específico de cada disciplina artística, en especial; de ahí que convenga establecer una determinación más clara de la Estética, poniendo de relieve sus notas esenciales.

Etienne Gilson nos será útil para tal efecto. En su libro *Matières et formes* (Paris, Vrin, 1964) distingue entre la estética propiamente dicha, que aborda la obra de arte desde la visión del contemplador, y la Filosofía del Arte, que lo hace desde la perspectiva del artista creador. Mientras que la primera concibe la obra como algo acabado y ya dado, es decir, como ente estático, la segunda, en cambio, la visualiza desde su aspecto dinámico de algo “por hacerse”.

En cuanto al tercer tema que se refiere a la cuestión ontológica de lo bello y a su fundamentación metafísica, Gilson lo ubica, a semejanza de lo que ya hizo con respecto a la actividad creadora, fuera del campo esencialmente estético, adjudicándole el de la “Calología”, término de evidente extracción hegeliana. Interesante es que la “Calología” forma parte de la Metafísica y que por lo tanto su objeto es posible concebirlo, en tanto que coincide con lo bello, como un trascendental del ser. Pero el ser en cuanto bello desborda la esfera ontológica, pues abre la obra de arte a nivel de lo trascendente, poniendo de relieve su alcance metafísico.

Indudablemente que la obra es de por sí una realidad ontológica que se basta, en cierto sentido, a sí misma, , aunque tampoco podemos negarlo por eso una referencia o un apuntar a un último fundamento que la rebalsa. Es aquí donde es posible iniciar el análisis de lo que la obra de arte misma es, o sea, despejar su esencia. Una primera aproximación analítica permite destacar su realidad sintética

que integra forma y contenido de una manera entrañable. La “misma forma es la que da una nueva unidad bella al conjunto de elementos objetivos”, sostiene Mons. Octavio Derisi, y así constituye “una realidad nueva inteligible, una unidad ontológica que ha sido alcanzada por y en la unidad del espíritu”¹. Además de la “forma sensible”, expresión, si así podemos decirlo, de la estructura esencial, es “simultáneamente una imagen de la cosa, que reproduce más nítidamente que su forma física, y un gesto del alma del autor, quien a través o en la cosa creada nos dice lo que él mismo es”, según las acertadas palabras de Juan Plazaola, en su Introducción a la estética (BAC, 1973). Por aquí mismo habría que encontrar una salida hacia la dimensión metafísica de la obra y ver lo que ella aporta al campo de la Estética.

En general, todos los análisis fenomenológicos de la obra de arte, nos la presentan en una imagen estratificada. Un primer acercamiento permite distinguir el “soporte material” –de acuerdo con la terminología de Juan Luis Guerrero- o lo “cosal” de ella, según Martín Heidegger²; sin embargo, aun este nivel no puede ser separado de la forma que lo configura. Lo cierto es que sobre este primer plano emerge el mundo imaginario o cosmos irradiante que refleja el mismo núcleo de la obra. Pero aun antes que esto suceda –por más que no podamos hacer aquí referencias de orden cronológico-, debemos distinguir todavía otro nivel que es el de la estructuración o ensamblaje de los elementos físicos y sensoriales que en su conjunto componen un todo coherente de “*qualia*” sensibles. Dicha organización de las cualidades sensibles (plásticas, sonoras, verbales, y hasta corpóreas) proviene de un principio articulador. Después, y sobre un tercer estrato, se agencia el mundo de las referencias significativas y simbólicas. Más exacto que hablar de “referencias” sería utilizar el término de “sugerencias”, como lo propone Plazaola, ya que éstas, por más que sean significativas de algún modo, al señalar hacia una realidad que está más allá de los simples datos sensibles, no poseen, sin embargo, un carácter directamente gnoseológico, que excede a lo puramente estético. Podríamos suponer, de primer intento, que en este plano de las “sugerencias” quedaría abierta una posible salida a la realidad metafísica. Pero esto, a su vez, exigiría salirnos de lo estrictamente fenomenológico, dentro de cuya perspectiva, tales “sugerencias” o referencias de carácter simbólico son inseparables del cuerpo sensible de la obra, al cual se adhieren por consubstanciación, por lo cual, *ipso facto*, permanecen apresadas dentro del mundo claustal de la obra concreta, sin poder traspasarlo.

No obstante, Heidegger permite entrever en sus escritos estéticos (*Hölderling und das Wesen der Dichtung, Der Ursprung des Kunstwerkes, Wozu Dichter?*) una postura de mayores alcances metafísicos. Por de pronto, resulta clara en él la distinción entre el primer plano de la obra o “*Vordergrund*” y su segundo plano o “*Hintergrund*”, de acuerdo a la cual, el primero presentaría la obra como siendo una cosa, y el segundo, como haciéndola decir algo más que la mera cosa, y esto equivale a decir que es símbolo o alegoría. Ambos niveles: el de la cosa y el del símbolo, aluden de algún modo a la lucha del mundo y de la tierra que se entabla dentro de la misma obra. Este nuevo par de conceptos, típicamente heideggerianos, aportan una visión dinámica a lo que podría ser interpretado en términos puramente estáticos. En efecto, el mundo que se instala en la obra, elabora al mismo tiempo la tierra; existe así entre ambos elementos una verdadera tensión dramática, a la vez que esto desata el “ponerse en obra de la verdad”³.

El concepto de “tierra”, en la estética heideggeriana, es un concepto clave para entender la obra en su carácter de lucha o combate. De acuerdo con un admirable estudio de Otto Pöggeler sobre la obra de Heidegger⁴, entrañaría inclusive un proceso decisivo del pensamiento de Heidegger. Desde el punto de vista estético esto implica que el arte hace advenir la verdad y por eso mismo llega a producir un ente que antes no existía y que ya nunca existirá. Gracias a este ente nuevo que adviene —a través de la lucha entre mundo y tierra que es la albergadora de todas las formas y a la vez la develadora— es que el ente en general puede instalarse en lo abierto, de tal manera que sólo él “esclarece la abertura de lo abierto en la cual adviene”. La verdad es interpretada así como una brecha que la obra de arte abre en el ente total, considerado en su conjunto. Ella coincide entonces con la “iluminación” mediante la cual, tanto el ente extrahumano como el humano, sólo pueden ser los entes que son. Pues bien, si, dentro de esta perspectiva heideggeriana, el develamiento del ser cubre en cierta medida el significado de la obra de arte, ésta es sobrepasada en su alcance puramente fenomenológico y toma un sentido ontológico, ligado, en el pensamiento de Heidegger, curiosamente, a la Gnoseología. A pesar de que el filósofo alemán haya destacado la función “instauradora” y el aspecto “simbólico” de la obra de arte, no pone empero suficientemente en evidencia su posible acceso al dominio metafísico. Todavía queda por indagar si la obra sólo es comprensible en su única dimensión “estética” o si también puede ser concebida como rebasando sus propios límites hacia un más allá de lo simplemente estético. El dilema que se sigue planteando es el de aceptar la obra como un

todo estructurado y autosuficiente o si no considerarla como un “todo abierto” a la transrealidad, y por eso mismo, verla a ella como realidad precaria y contingente.

La segunda alternativa podría ser fundamentada sobre el tercer nivel de la obra, sobre el “simbólico”, que habían señalado la fenomenología y Heidegger. Es aquí donde el artista creador acude a su ser más profundo para expresarlo en el arte. Esto, a su vez, se traduce por parte del contemplador de la obra, en un abanico de sugerencias interpretativas que el permiten el acceso a ella. Pero todas ellas, en sus infinitas sugerencias, nunca pueden ser esclarecidas en su integridad. Siempre subsiste para el contemplador un resto o un núcleo inagotable, que constituye precisamente lo más esencial de la obra y que se sustrae al develamiento total. En esto consiste su “misterio”, su realidad más arcana, que incita a siempre nuevos descubrimientos de lo que ella “quiere” decirnos, y que va inclusive más allá de lo que el mismo artista pretendió al hacerla. He aquí el residuo de trascendencia que apunta en el núcleo de la obra, que así constantemente es sobrepasada por algo que la excede. Al fin de cuentas, ella queda como balbuciendo un “no sé qué”, y éste sería como la huella del Amado quien “por estos sotos pasó con premura y, yéndolos mirando, con sola su figura – vestidos los dejó de hermosura” (*Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz).

Notas

¹ *De lo eterno y de lo temporal en el arte*, Bs. As., Emecé, 1967, p. 113.

² Cf. M. Heidegger, *Holzwege (Der Ursprung des Kunstwerkes)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950.

³ Cf. ut supra.

⁴ Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 281 ss.

