



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES

200 Años de Pensamiento Latinoamericano

VII Jornadas de Filosofía de UCES

8, 9 y 10 de Septiembre de 2010

Compiladores:

Hugo Biagini

Ricardo Maliandi

Gerardo Oviedo



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS EMPRESARIALES Y SOCIALES

AUTORIDADES UCES

Rector

Dr. Gastón A. O'Donnell

Vicerrectora General

Lic. María Laura Pérsico

Secretaria General Académica

Lic. Viviana Dopchiz

Secretario Académico de Posgrado

Lic. José Fliguer

Secretario General Administrativo

Sr. Antonio Petruzzo

Prosecretario Administrativo

Cdor. Claudio Mastbaum

Prosecretarias Académicas

Lic. Teresa Gontá

Lic. Silvia Stamato

SUPERIOR CONSEJO ACADÉMICO

Presidente

Prof. Dr. Luis N. Ferreira

CONSEJO DE ADMINISTRACIÓN

Presidente: **Dr. Juan Carlos Gómez Barinaga**

FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y POLÍTICAS

Vicedecano: Dr. José Alejandro Consigli

Carrera de Abogacía

Directora: Dra. Alejandra Mizzau

Licenciatura en Ciencia Política y de Gobierno

Director: Dr. Miguel Saredi

Vicedirector: Dr. Mariano A. Caucino

Coordinador Académico: Lic. Leandro Goroyesky

FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Decano: Lic. Eduardo Said

Licenciatura en Psicología

Director: Lic. Eduardo Said

Coordinadora Académica: Lic. Paulina Spinoso

Licenciatura en Sociología

Coordinadora Académica: Mg. María Cecilia Arizaga

Licenciatura en Filosofía

Director: Dr. Ricardo Maliandi

Coordinadora Académica: Lic. Paulina Spinoso

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD

Decano: Prof. Dr. Luis N. Ferreira

Carrera de Medicina

Director: Prof. Dr. Luis N. Ferreira

Coordinadora Académica: Dra. Carmen Fernández

Licenciatura en Administración de Servicios de Salud

Directora: Dra. María Carmen Lucioni

Coordinadora Académica: Lic. Ana María Vincenti

Licenciatura en Kinesiología y Fisiatría

Director: Lic. Luis F. Pecker

Licenciatura en Nutrición

Directora: Lic. María Cristina Lanzellotta

Licenciatura en Enfermería

Directora: Prof. Mg. Judit Viviana Figueira

Licenciatura en Fonoaudiología

Directora: Lic. Teresa Herrera

FACULTAD DE CIENCIAS EMPRESARIALES

Licenciatura en Marketing

Director: Lic. Fernando Martínez Cuerda

Coordinadora Académica: Lic. María Soledad Prieto

Licenciatura en Marketing Internacional

Coordinador Académico: Lic. Christian del Carril

Licenciatura en Comercio Exterior

Directora: Dra. Alejandra Gersicich

Coordinador Académico: Lic. Gastón Donadio

Licenciatura en Gerenciamiento Ambiental

Directora: Ing. Graciela Conesa

Licenciatura en Dirección de Negocios

Director: Lic. Gustavo Adamovsky

Carrera de Programación de Sistemas

Coordinador Académico: Lic. Ariel Kanelson

Licenciatura en Turismo

Coordinador Académico: Lic. Pablo Reales

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

Vicedecana: Lic. Rut Vieytes

Licenciatura en Periodismo

Vicedirector: Lic. Oscar E. Bosetti

Coordinador Académico: Lic. Hernán O'Donnell

Licenciatura en Publicidad

Director: Lic. Fernando Roig

Licenciatura en Comunicación Social

Directora: Lic. Rut Vieytes

Coordinadora Académica: Lic. Maira Montans

Licenciatura en Administración de Bienes Culturales

Coordinadora Académica: Lic. Silvia Torres

Licenciatura en Diseño Gráfico y Comunicación Visual

Coordinadora Académica: D.G. Alina Montanaro

Licenciatura en Relaciones Públicas

Directora: Lic. Carolina Carbone

Coordinador Académico: Lic. Martín Güemes

Carrera de Locución

Director: Prof. Daniel Fernandes Joao

Carrera de Dirección Integral de Televisión

Coordinadora Académica: Lic. Paula Bustos Brea

FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS

Decano: Dr. José A. Basso

Licenciatura en Administración de Empresas

Directora: Dra. María del Carmen García

Licenciatura en Economía

Director: Lic. Fernando Agra

Licenciatura en Recursos Humanos

Directora: Lic. Liliana Guarnaccia

Carrera de Contador Público

Director: Dr. Eduardo Ghersi

Licenciatura en Finanzas

Director: Dr. José A. Basso

Coordinador Académico: Lic. Fernando Agra

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Decano: Dr. Enrique Costa Lieste

Licenciatura en Ciencias de la Educación

Coordinadoras Académicas: Lic. Viviana Estienne / Lic. Cristina Olo

Profesorado de Educación Inicial

Coordinadora Académica: Lic. Silvia Cristina Díaz

INSTITUTOS

De Estudios e Investigaciones Ambientales (IEIA)

Directora: Prof. María del Carmen Galloni

De Altos Estudios en Psicología y Ciencias Sociales (IAEPCIS)

Director: Dr. David Maldavsky

De Estudios de la Comunicación Institucional (ICOMI)

Directora: Lic. Daniela Blanco

De Estudios Sociales y Políticos (IESP)

Director: Dr. Mariano A. Caucino

De Estudios Agropecuarios (INSEA)

Director: Dr. Miguel Saredi

De Economía Aplicada (INSECAP)

Director: Lic. Mariano de Miguel

De Estudios Laborales y Sociales (IDELAS)

Director: Lic. Daniel Sticco



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES

200 Años de Pensamiento Latinoamericano

VII Jornadas de Filosofía de UCES

8, 9 y 10 de Septiembre de 2010

Compiladores:

Hugo Biagini

Ricardo Maliandi

Gerardo Oviedo

200 años de pensamiento latinoamericano : VII Jornadas de Filosofía UCES /
compilado por
Hugo Biagini ; Ricardo Maliandi ; Gerardo Oviedo ; coordinado por Luciano Lutereau. -
1a ed. - Buenos Aires : Fundación de Ciencias Empresariales y Sociales - FUCES, 2010.
CD-ROM.

ISBN 978-987-26373-1-6

1. Filosofía. I. Biagini, Hugo, comp. II. Maliandi, Ricardo, comp. III. Oviedo, Gerardo,
comp. IV. Lutereau, Luciano, coord.
CDD 190

Fecha de catalogación: 08/11/2010

Índice

Presentación. La ideología liberal y el espíritu republicano Hugo Biagini	8
El proyecto de unidad latinoamericana Nora Andrea Bustos	16
La Filosofía Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt y sus desafíos en América Javier Chacra	28
Reflexiones en torno del legado del pensamiento mexicano Miguel Ángel Medina Romero	37
¿Cómo leer <i>El mito gaucho</i> de Carlos Astrada? Gerardo Oviedo	45
Una experiencia histórica de una inserción en el mundo: <i>Viajes de Domingo Faustino Sarmiento</i> Martín Mocellini	54
La Generación del 80 y el positivismo temprano Rosa Falcone	60
El discurso ilustrado republicano-revolucionario y la visión continental en las proclamas y artículos de Bernardo Monteagudo Laura Navarro	70
Re-pensando lo “nacional” desde la Teoría Crítica Agustín Tillet	79
Globalización e identidad nacional María Teresa Calatroni	87
La estética fenomenológica de Luis Juan Guerrero Luciano Lutereau	96
Ideologías desde un margen Juan Bautista Libano	103

Presentación

La ideología liberal y el espíritu republicano

Desde el mirador nuestroamericano

Hugo Biagini
UCES-CONICET

En esta disertación para las nuevas **Jornadas Estudiantiles de Filosofía**, centradas en la bicentenaria plasmación del pensamiento latinoamericano, procuraré diferenciar dos vertientes cercanas al mismo en una mayor o menor medida. Estoy haciendo alusión al liberalismo y al republicanismo.

Precisiones semánticas

Antes de ocuparme de dichas corrientes doctrinarias, me detendré brevemente en esa expresión con la cual también he titulado la presente conferencia: 'mirador nuestroamericano'. El primero de esos términos, que apunta a circunscribir la perspectiva de un determinado locus situacional, cuenta con sugestivos precedentes como los que aparecen en el pensador americanista, José Enrique Rodó cuando, años ha (1913), rotuló un libro suyo *El mirador de Próspero*, en el cual se toma partido, entre otros asuntos, por el contestatario fenómeno de la bohemia.

La otra voz mencionada apela a una suerte de neologismo reapropiador: el calificativo posesivo 'nuestroamericano', el cual ha cobrado un uso cada vez más reciente en respuesta al proceso uniformante y transnacional de una globalización que ha venido a desafiar las

identidades positivas en su carga humanista, democratizadora y respetuosa de la diversidad. Se trata de una acepción acuñada por el patriota cubano José Martí en su célebre ensayo “Nuestra América” (1891), en el cual se sostiene el inigualable orgullo patrio suscitado por nuestras dolorosas repúblicas, “levantadas entre las masas mudas de indios”...

Con el correr del tiempo y de las luchas emancipadoras puede observarse, en una suerte de fusión simbiótica, la referencia autoafirmatoria, a varios designantes similares:

- Discurso, proceso o socialismo nuestroamericano
- Filosofía o unidad nuestroamericana
- Pueblos nuestroamericanos
- “Desde NuestroSur mirando a nuestraAmérica” (Congreso SOLAR)
- Ediciones Nuestramérica o libros como *Lucha de ideas en Nuestramérica*

En sintonía con ese afán de adueñarse de un continente tan disputado e irredento como el nuestro, puede aludirse, asimismo, a una reiterada categoría como la de ‘Hora americana’, que remite al concepto de autodeterminación regional y de patria grande, el cual puede vincularse principalmente con tres períodos históricos con fuertes ingredientes identitarios: 1) la etapa del despertar de nuestras naciones, con las guerras independentistas y el ideario integrador bolivariano; 2) el reverdecimiento de ese afán unionista y antiimperialista, con Martí y Manuel Ugarte bregando por una Segunda Independencia y con la Reforma Universitaria de 1918 -persuadida de estar viviendo una Hora Americana y pisando un suelo revolucionario; 3) el actual momento de gobiernos populares hemisféricos enfrentados a la mundialización financiera y al pensamiento único, desde el multiculturalismo y la gestación de bloques regionales autónomos, sin la gravitante participación, como UNASUR y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños.

Abordaré fundamentalmente a continuación, en abrupta síntesis, dos textos que trasuntan las tendencias enunciadas: la liberal y la republicana. Me estoy refiriendo al *Diccionario filosófico* de Voltaire y al *Diccionario republicano para el pueblo*, elaborado y publicado por un uruguayo de nacimiento, Juan Espinosa.

La ideología liberal

En el citado diccionario voltaireano (1764-1769), su autor -mientras trasluce un pesimismo antropológico y un elitismo intelectualista- no deja de refrendar una mentalidad liberal constitutiva: el desdén por el igualitarismo. De esa obra de referencia seleccionamos varios pasajes transcritos en dos entradas ejemplificatorias. En una de ellas, la concerniente a la noción de patria, se desestima la capacidad del pueblo para el autogobierno, considerándose que un buen patriota debe desear que su país sea poderoso en armamentos y deba querer “el mal de sus vecinos” como un sentimiento propio de la condición humana...

No menos significativas resultan las apreciaciones vertidas por Voltaire a propósito del artículo sobre igualdad, donde se remarca la imposibilidad de que los hombres vivan en sociedad sin estar divididos en dos clases: la de los ricos que mandan y los pobres que obedecen. Por añadidura, en correspondencia con una moral gladiatoria y cortésana, se aduce lo siguiente:

Todos los oprimidos no son forzosamente desgraciados. La mayor parte han nacido en ese estado y el trabajo continuo les impide darse cuenta de su situación [...] La nación que se sirve mejor de la espada subyugará siempre a la que tenga más oro y menos valor.

Todo hombre nace con una inclinación muy violenta hacia la dominación, la riqueza y los placeres, y, con gusto, hacia la pereza; en consecuencia, todo hombre quisiera tener el dinero, las mujeres y las hijas de los demás [...].

El género humano [...] no puede subsistir, a menos que existan una infinidad de hombres útiles que no posean nada de nada [...] La igualdad es [...] quimérica.

Dentro de la tradición liberal y sus rasgos ideológicos primordiales, se encuentra el embate del liberalismo contra el principio de igualdad, según lo especificara una centuria después uno de los máximos líderes del partido liberal británico, William Gladstone: “el amor a la desigualdad es un poder activo y vivificante que constituye un elemento esencial, inseparable de nuestros hábitos mentales”, mientras hacía extensiva dicha actitud al entero sistema político inglés, dentro del

cual, hasta un John Stuart Mill, pese a mantener una postura distante con el mismo, no titubeaba en aseverar que “un empleador es por lo común más inteligente que un trabajador”.

Nos hallamos ante una postura discriminatoria, replanteada más tarde por voceros como Ortega y Croce, quienes exaltan el individualismo, denigran la soberanía popular y alegan que el auténtico liberal debe impugnar sus propios fervores democráticos y ser implacable con el vulgo, al cual -ya desde la óptica fundacional lockiana- se le atribuye el dejarse arrastrar diabólicamente por la más baja y paralizante instintividad...

De todo ese panorama, puede inferirse la perdurable inclinación hacia varios factores configurantes, a saber: el espíritu acumulativo, los sectores propietarios como parte indisoluble de la sociedad civil, la identificación del ejercicio de la ciudadanía con el patrimonio. Así tenemos las interminables temporadas en las cuales se han visto reñidos con el sufragio universal quienes no han contado más que con su trabajo para vivir o, por otra parte, la palmaria abdicación política que implica el hecho de transferirle al representante sectorial un fuerte peso decisivo, encubierto bajo la invocación a virtuosistas pretensiones de equilibrio e imparcialidad.

Junto con la naturalización de las clases sociales y de la maquinaria del mercado, la concentración del poder y los medios masivos de difusión en manos de enclaves plutocráticos, la causa liberal se aleja sideralmente de la democracia, si concebimos a esta última como un estadio orientado a la gestación de tres contenidos fundamentales: voluntad general, mayoría gobernante y ética de la solidaridad.

En consonancia con esos lineamientos fundacionales, el llamado neoliberalismo ha reaparecido como una ideología lobbista del provecho e interés propio que sacraliza el sistema y el ordenamiento capitalista mediante distintos expedientes ad hoc:

- Mercado autorregulable y libre empresa
- Recortes sociales, salariales y del gasto público
- Privatizaciones a ultranza y concentración de riquezas
- Devastación del medio ambiente
- Eurocentrismo y nordomanía

Contrario sensu, la plataforma neoconservadora cuestiona:

- La economía planificada y el Estado regulador o providente
- Las democracias plebiscitarias o sustantivas
- La legislación laboral y la redistribución del ingreso
- El respeto a la naturaleza y a sus recursos
- América latina como cultura propia y fuente de utopías

La impronta republicana

El otro texto arquetípico fue dado a conocer en una fecha posterior a 1848, año en el cual habría dejado de primar el republicanismo en Latinoamérica. Más allá de que resulte o no un *ave raris* epocal, la obra en cuestión, con el título *Diccionario republicano por un soldado*, figura en su primera portada como editada en 1856, mientras que la hoja siguiente se halla datada en Lima con un año de anterioridad y con otra especificación: *Diccionario para el pueblo. Republicano, democrático, moral, político y filosófico*. Su autor es el señor Juan Espinosa, quien aparece denominado como “Antiguo soldado del Ejército de los Andes”. La versión que manejamos en esta ocasión corresponde a una reedición efectuada, un siglo y medio después, en 2001, por la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad estadounidense de South Sewanee.

El diccionario de Espinosa marca un parteaguas con el comentado repertorio voltaireano. A diferencia del menosprecio del filósofo francés por la plebe o la canalla, el escritor rioplatense profesa un hondo “amor al pueblo”, dedicándole su libro a “los derechos sociales del hombre”. En los diferentes rubros abarcados en la enciclopedia sudamericana se trasuntan representaciones equivalentes. Así no se vacila en describir a la verdadera democracia como un gobierno esencialmente popular, “sin amos ni señores”, en el cual nadie puede ser más que el pueblo y, si bien se reconoce el derecho a la igualdad, se señala que la desigualdad brota en todas partes, que la justicia es siempre reclamada por los débiles y poco respetada por los fuertes, que las revoluciones transmiten el descontento público y que ellas tienen por objeto la mejora de la sociedad.

Espinosa, pese a haber peleado en las guerras de la independencia, a las cuales califica como un “grande y augusto movimiento”, declara que su resultante ha sido la de generar riquezas mal habidas y forjar

estúpidas cadenas para el pueblo. En contraposición con las relaciones carnales para mantener con los poderosos, aquel condena como una infamia la cesión de soberanía territorial.

Interesa resaltar, por último, la visión sobre dos sujetos colectivos que brinda nuestro autor. Por un lado, la imagen positiva del indio, al cual Voltaire conceptuaba como un ser indolente e imbécil, mofándose del buen salvaje rousseauiano. Se trata de una imagen sumamente negativa que, como mostró también Antonello Gerbi con relación a la misma naturaleza americana, atraviesa la filosofía europea desde Bacon y Hume a Kant y Hegel, acriticamente embargados en la cruzada civilizatoria contra la barbarie; un cliché, examinado por Leopoldo Lea como un proyecto colonizador, que llegaría prácticamente a nuestros días y a nuestro país, por ejemplo, cuando un Ernesto Grassi, participante del Congreso de Mendoza en 1949, nos imputó una índole ahistórica, tal como lo había hecho poco antes el repulsivo conde de Keyserling.

Nada de eso aparece en quien fuera un joven integrante de las huestes libertadoras, tan nutrida por los hombres de color. Para Juan Espinosa, en uno de los desarrollos más extensos y fundados de la obra, no solo el indio conquistado por los españoles era más moral y emprendedor que sus sojuzgadores sino que hasta el propio indígena coetáneo suyo “dejaría pasmado [...] al más encopetado doctor de la Universidad de Oxford y de París”. Empero, ello no se proyectó en un condigno reconocimiento, pues

Aunque la independencia americana se inició proclamando la restauración del imperio de los Incas, y se gritó hasta la saciedad que defendían sus derechos [...] sin embargo [...] fue una mentira, un fraude vil, para interesar a la raza indígena a que se derramara su sangre por una libertad que no había de alcanzar para sí.

Para más detalles, se censura el comercio de carne humana que entonces representaba el secuestro de niños peruanos por los blancos y cómo estos eran enviados como presente para quedar bien con sus amigos: los señores del suelo; todo lo cual no solo volvía a aumentar el caudaloso monto de lágrimas vertidos por los aborígenes durante más de tres siglos sino que alentaba el surgimiento de un líder indígena que

se alzase contra la opresión llevada a cabo por “hombres barnizados con una civilización postiza”, más atrasados y menos libres que los indios gobernados por sus caciques.

Una de las peores palmas se las van a llevar aquí los liberales, quienes para obtener el voto de la gente se deshacen en ideas de libertad e igualdad pero, cuando escalan el gobierno, se olvidan de sus promesas, habida cuenta de que encarnan un despotismo renuente con el derecho ajeno:

Da risa -exclamaba Espinosa- ver a nuestros liberales en teoría molestarse porque un negro, un zambo, un cholo o un indio les quite la vereda en la calle [...] a quien, de pretendientes tomaban del brazo a esos hombres que ahora desprecian no pueden sufrir que anden por el mismo camino ¡Farsantes!

No les irá mejor en suerte a los propios conservadores, porque ellos visualizan como subversivas y perturbadoras del orden a las opiniones que buscaban mejorar el mundo por aquella época; mientras que tampoco se exime de escarnio a la curia romana, esa capital del catolicismo que, según Juan Espinosa, constituía un enorme impedimento para el progreso de los pueblos.

El frondoso estudio preliminar efectuado por Carmen Mc Evoy Carreras a la nueva edición del *Diccionario para el pueblo* nos echa bastante luz sobre el mismo, al cual considera como un instrumento capital en la reconstrucción del republicanismo a mediados del siglo XIX y en la ruptura que el mismo implicaba de la pseudo antinomia liberalismo o conservadorismo mediante un inconcluso proyecto alternativo y superador de un modelo excluyente, similar al que hoy sigue rigiéndonos; pese a las expresiones sociopolíticas contrahegemónicas que se le oponen y pese a la actual aparición de obras de referencia análogas en las cuales se intenta sistematizar un universo categorial más humanitario.

En medio de enormes parapetos -como los que levantaron los realismos político y periférico, junto con la ideología de la incapacidad de nuestros pueblos, la entronización del capitalismo y el resurgimiento del neoccidentalismo culturoso-, afloran en la región nuevas formas de vincularse el Estado con la comunidad mediante democracias más



participativas y menos nominales, en las cuales se verifica incluso la presencia de un sujeto tradicionalmente ausente: el otro total, el indígena, ocupando un rol protagónico decisivo. Todo ello, además de reflejar transformaciones estructurales que se están produciendo en países del Cono Sur como Bolivia y Ecuador, denota la presencia de un pensamiento crítico y su apertura hacia los grandes ninguneados de la historia.

El espíritu republicano supone, entre otras cuestiones, una apuesta por un amplio patriotismo, por la militancia política y los derechos humanos, por el interés público sobre el privado, por la ciudadanía y la soberanía popular, por la libertad y la independencia de las naciones, por la protección del más débil y los pueblos sumergidos, por la función reparadora del Estado. Cabe preguntarse si, cuando se ataca a las nuevas variantes populistas -como demagógicas y antidemocráticas-, no se está atacando también al mismo legado republicano que nos aportó el movimiento emancipador cuya tónica encontramos desplegada en la magnífica obra enciclopédica de Juan Espinosa, o más aún, si el mismo republicanismo no se halla en la base del tan denostado populismo.

El proyecto de unidad latinoamericana

Nora Andrea Bustos

Introducción

La idea de unidad latinoamericana está presente en un gran número de autores del siglo XX, en especial en aquellos incluidos dentro de lo que se denominó el movimiento modernista literario. El *Ariel* de Rodó, publicado en el año 1900 fue una importante fuente de inspiración para nuestros autores, ya que representa a los valores humanistas encarnados por este personaje de Shakespeare frente a la tiranía norteamericana encarnado por *Caliban*. Es así que el antiimperialismo fue un valor compartido por todos tanto como la necesidad de unión a fin de enfrentar principalmente al imperio de los Estados Unidos de América.

De este modo podemos encontrar en el espíritu de la Reforma Universitaria estos principios antiimperialistas que inspiraron al movimiento de estudiantes universitarios más influyente de nuestra historia. La Reforma significaba para muchos de sus protagonistas el comienzo de una verdadera revolución. El sentimiento de unión de esos jóvenes iba mucho más allá de las mezquindades políticas de los gobiernos de turno, que pretendían enfrentar a los pueblos vecinos, tales como Chile y Perú. Pero los estudiantes ante estos conflictos se afanaban por expresar lazos de hermandad y solidaridad. La plataforma para el advenimiento del hombre nuevo latinoamericano estaba sentada.

Desde este marco, Vasconcelos pretenderá fundar las bases de una nueva raza que contenga la fuerza de todas las etnias que han habitado

este suelo a fin de enfrentar a la raza blanca norteamericana que, según su criterio, ha demostrado ser superior que el resto de América.

Mariátegui, por otra parte, planteará la necesidad de diferenciar al antiimperialismo del socialismo a fin de delimitar quiénes son los sujetos revolucionarios con los que se puede contar para encarar el proyecto de un nuevo orden en donde las masas proletarias puedan vivir en una sociedad justa.

Henríquez Ureña verá en la realización de la utopía, la cual para él no es otra que la Patria Grande Latinoamericana, la posibilidad del advenimiento de una sociedad que nos devuelva la felicidad perdida por las distintas imposiciones de las que hemos sido presos.

Años más tarde, Carlos Astrada retomará estos conceptos, planteando que es necesario dejar renacer los mitos arcaicos, los cuales constituyen la fuerza que impulsa a la realización de la plenitud del hombre y así hacer realidad nuestra utopía latinoamericana.

Rodó y el sueño americano

Si hay una obra que ha inspirado el pensamiento latinoamericano es el *Ariel* de Rodó. *Ariel* está explícitamente dedicado a la juventud de América, y es porque esta es la que atesora la capacidad de ennoblecimiento del espíritu, que es precisamente aquello que Shakespeare intentó simbolizar con este personaje. Esta obra tiene pretensiones de llegar a aquellos espíritus que deseen alcanzar su plenitud. Invita al renacer de las esperanzas de la perfección humana, aun cuando parezca que todo está perdido. “Cuando se trata de sofocar esta sublime terquedad de la esperanza, que brota alada del seno de la decepción, todos los pesimismos son vanos” (Rodó J, 1985: 5). Es así que la obra está dedicada plenamente al objetivo de devolver el entusiasmo a las nuevas generaciones para luchar por una sociedad enteramente justa. “Aspirad pues, a desarrollar, en lo posible, no solo un aspecto, sino la plenitud de vuestro ser” (Rodó J, 1985: 11).

El utilitarismo moderno había expandido sus precarios ideales a tal punto que la defensa de valores objetivos parecía ser una vana utopía. Por ello era imprescindible, para el autor, recuperar los grandes valores, los fines últimos, a fin de luchar por el bien común. Los riesgos de caer en el egoísmo más salvaje afloraban desde todos los lugares en

que la ciencia moderna avanzaba, y la sociedad amenazaba con desintegrarse si los valores que reinaban eran los del individualismo más burdo. Se hacía necesario, por ello recuperar la conciencia de que el hombre era un ser social y por tanto, participaba en buena medida de algo así como un destino común. El mundo moderno proponía modelos esclavistas que amenazaban con destruir el espíritu humano. Pero Rodó afirmaba que todavía era nuestra la decisión de qué camino seguir. “Aún dentro de la esclavitud material hay la posibilidad de salvar la libertad interior: la de la razón y el sentimiento. No tratéis, pues, de justificar, por la absorción del trabajo o el combate, la esclavitud de vuestro espíritu” (Rodó J, 1985: 13).

Proponía así una estética de la conducta. Esto quiere decir que el amor por lo bello nos conduce inexorablemente a amar los buenos actos. La nobleza y la belleza son sinónimos, y en este sentido, a medida que la sociedad avance los seres humanos buscarán esta armonía con el mundo entero. En esta idea se haya quizá el aspecto antidemocrático del pensamiento de Rodó. Si bien, hay que tener en cuenta el contexto en la que está expresada. Estados Unidos es, en ese momento el modelo democrático por antonomasia, y los intelectuales latinoamericanos advertían allí una mediocridad axiológica inaceptable para cualquier espíritu cultivado. Aquí aparece la influencia de Nietzsche, a quien Rodó caracterizaba de pensador “formidable”, pero también consideraba abominables sus posturas políticas, ya que para el escritor uruguayo debía ser “el amor el fundamento de todo orden estable” (Rodó J, 1985: 31).

La sociedad, según su criterio, debía avanzar hacia una síntesis entre el sentimiento de igualdad que había nacido del espíritu del cristianismo y el orden según las virtudes que habíamos heredado de la tradición clásica. Rodó señalaba aquí, en consonancia con Max Weber, las afinidades entre el modelo democrático y la tradición religiosa. Pues esta moral plantea a la prudencia como la más alta virtud, dejando como inútiles las grandes aspiraciones de la conciencia humana. Pero Rodó no se conformaba con eso, sino que juzgaba que Latinoamérica tenía mayores potencialidades. “El porvenir es en la vida de las sociedades humanas el pensamiento idealizador por excelencia. De la veneración piadosa del pasado, del culto de la tradición, por una parte, y por la otra del atrevido impulso hacia lo venidero, se compone la noble fuerza que levantando el espíritu colectivo sobre las limitaciones

del presente comunica a las agitaciones y los sentimientos sociales un sentido ideal” (Rodó, 1985: 52-53).

El espíritu de la Reforma Universitaria

La Reforma Universitaria, iniciada en la Universidad de Córdoba, en el año 1918, se presentaba con pretensiones de ser una verdadera revolución. Una nueva generación se alzaba en contra del orden existente, con la intención de dejar atrás la tradición tildada ya de obsoleta y fundar sobre bases absolutamente nuevas una universidad de cara a las necesidades del pueblo latinoamericano. Y si había un libro que impulsaba a esos espíritus entusiastas era el *Ariel*. Así Dardo Cúneo afirma que “el arielismo era un partido continental” (Cúneo (comp.), 1988: XV). En este contexto la invasión yanqui a Centro América y al Caribe era tomada por los estudiantes latinoamericanos como una ofensa inaceptable. Es destacable también la actitud que tomaron los protagonistas de la reforma ante el conflicto de Perú con Chile, afirmando su vocación de afianzar el vínculo entre países hermanos y pronunciándose en contra de cualquier guerra que se propusiera entre ellos. “Esto toca en el corazón, en corazón ofendido. Y es el mayor contraste que actúa como mayor estímulo para razonar la reactualización del proyecto político que unifique, para su defensa, para su realización, a América latina” (Cúneo (comp.), 1988: XVI).

El manifiesto liminar de la reforma es un grito que pretende poner fin a las jerarquías sociales coloniales. “...si en nombre del orden se nos quiere seguir burlando y embruteciendo, proclamamos bien alto el derecho sagrado a la insurrección. Entonces la única puerta que nos queda abierta a la esperanza es el destino heroico de la juventud” (Cúneo (comp.), 1988: 4). En esta línea, en el Primer Congreso Internacional de Estudiantes, realizado en México en 1921, se proclama la lucha por “el advenimiento de una nueva humanidad... Por destruir la explotación del hombre por el hombre” (Cúneo (comp.), 1988: 41).

En nuestro país, el primer decano elegido con voto estudiantil fue Alejandro Korn, quien proclamará la necesidad de “ser dueños de nuestros propios destinos” (Cúneo (comp.), 1988: 133), esto significa conquistar la libertad moral, de modo tal que cada pueblo se dé sus propias reglas de conducta, a partir de sus costumbres, sus tradiciones y sus creencias. En esta línea Deodoro Roca exhortaba a ser heroicos en lo cotidiano, tratando de mejorar día a día “... en el afán

-sin simulación egoísta- de sobrepasarse a sí mismos, insaciables de saber, inquietos de ser..." (Cúneo (comp.), 1988: 149). Hay una actitud muy socrática en el espíritu de la reforma que se condice con la estética moral que había planteado Rodó. El saber va a conducir inexorablemente al actuar bien. En palabras de Héctor Ripa Alberdi "Eduquemos al hombre en el amor a la sabiduría. Para ello es menester arrojar a los mercaderes de la enseñanza, derrumbar la universidad profesionalista y levantar sobre sus escombros la academia ideal de los hombres, donde cualquier Sócrates descalzo, sin más prestancia que la de su verbo sabio, pueda volcar en los corazones el agua mansa y melodiosa de su filosofía" (Cúneo (comp.), 1988: 160) América es joven, está llena de espíritus libres, es por ello que se hace potable la posibilidad de la unidad latinoamericana. "Y nada más propicio para ello que estas mentalidades vírgenes de América, no contaminadas aún por pasiones despreciables ni egoísmos materialistas" (Cúneo (comp.), 1988: 162).

Es así que las cuestiones meramente universitarias comienzan a ceder a otros temas que acucian a todo el pueblo. Así lo expresará Julio V. González "Por el solo hecho de abandonar la Universidad, a fin de hacer la campaña renovadora en el pueblo, identificándose con él, los propósitos meramente universitarios, ceden -como hemos comenzado a verlo- ante los ideales generales y permanentes que brotan de la conciencia colectiva en cuanto se la interroga" (Cúneo (comp.), 1988: 194). En este marco el movimiento obrero y el universitario confluyen en una sola causa: la de la liberación de todo tipo de opresiones que pueda ocasionar en cualquiera de sus expresiones el Imperialismo. Un hecho que reafirma lo dicho es el rechazo de la Federación Universitaria Argentina a la invitación al Congreso Universitario organizado por la Sociedad Científica Argentina, ante la negativa de esta de incluir a las corporaciones obreras. Es por ello que la Reforma es considerada por muchos pensadores como un paso absolutamente decisivo en el camino hacia la liberación de la opresión de Latinoamérica. Así lo afirma Haya de la Torre: "Los veteranos de su lucha, saludamos el día glorioso en que el grito de Córdoba anunció a América un paso más en el camino de nuestros pueblos hacia la meta anhelada de la Justicia" (Cúneo (comp.), 1988: 240) y en la misma línea Manuel Ugarte: "La salvación solo puede venir de los hombres nuevos y de los métodos nuevos. La construcción futura surge ya en la mente de una generación que se siente predestinada al esfuerzo histórico. De un extremo

a otro del Continente cunde el anuncio del glorioso incendio que se avecina” (Cúneo (comp.), 1988: 274).

Vasconcelos y la misión de la raza americana

Si algo quedó grabado en las mentes y corazones de los reformistas, es el sueño por la unión latinoamericana. A pesar de que con el tiempo muchos de ellos llegaron a enfrentarse con ideas bastante opuestas, desde los distintos ángulos desde donde se tomaba Latinoamérica se seguía insistiendo con el hecho de que constituía una sola patria. Es así que José Vasconcelos, uno de los organizadores del Primer Congreso de Estudiantes en México, escribe *La raza cósmica*, con el objetivo de trazar un programa de fusión de las etnias en función de establecer un solo pueblo. Vasconcelos, quien posee una fuerte admiración por el pueblo Norteamericano, afirma sin embargo que el hecho de haber aniquilado las razas originarias constituye una aberración y un deterioro en su composición étnica. Eso hace que Latinoamérica posea una gran ventaja, pues tiene la oportunidad de fundir todas las razas que ha conservado en una raza única que contendrá todas las fuerzas étnicas en su máximo esplendor. “En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes” (Vasconcelos, 1925: 15).

El lugar que Vasconcelos encuentra como capital de la raza no es otro que Buenos Aires. Y es porque el pensador mexicano sigue considerando al blanco superior al negro, de modo tal que si bien plantea la necesidad de hibridación, Argentina al tener más población blanca, debe ser el centro de esa fusión. “...la Argentina será la Meca de un mundo nuevo. No hablo solo de nosotros los americanos, también de la Humanidad entera” (Vasconcelos, 1825: 176).

Pero la unidad latinoamericana se presenta como una necesidad cada vez más insoslayable, pues Estados Unidos, sigue siendo superior y, al criterio del autor, invadirá al resto de América si esta no se une en un solo proyecto colectivo. “... un continente que debiera estar sólidamente unido frente al peligro de una cultura superior que nos aniquilará de verdad si no logramos hacernos dignos del territorio que la historia ha puesto bajo nuestra guarda...” (Vasconcelos, 1925: 259).

Como puede verse en el caso de Vasconcelos el racismo predominante en su pensamiento es un rasgo de difícil aceptación para nuestro

tiempo. No obstante este problema se dará en muchos pensadores que a pesar de ello, eran considerados dentro del grupo de los más combativos. Es así que el planteo de Vasconcelos será tenido en cuenta por muchos autores contemporáneos, tales como José Carlos Mariátegui y José Ingenieros. En su viaje por América del Sur será recibido con ánimo y fervor, tanto en Brasil como en Argentina. En su paso por Chile, frente al rechazo de sus posturas políticas por parte del gobierno de ese entonces, será aclamado por los estudiantes, quienes deberán enfrentarse con las autoridades para poder realizar las conferencias que estaban previstas.

José Carlos Mariátegui: antiimperialismo y socialismo

Desde otra perspectiva, José Carlos Mariátegui se refiere al tema de las razas, haciendo hincapié en el problema indígena. Apuesta así a un socialismo indoamericano en el que surja un nuevo espíritu de justicia. De este modo, la Reforma Universitaria es considerada por este pensador como “el nacimiento de la nueva generación latinoamericana” (Mariátegui, 2004: 100) por esto ha tenido y tendrá una función heroica: la de hermanar a los pueblos en una sola patria justa y libre.

No obstante, Mariátegui se muestra más crítico hacia el movimiento que otros pensadores, como Haya de la Torre o Vasconcelos, señalando las inconsistencias dentro de los grupos estudiantiles y las ideologías en contraste que fueron surgiendo.

Desde la perspectiva mítica soreliana, Mariátegui exhorta a las juventudes a abrazar la causa de la revolución socialista. Poniendo coto al populismo que pretendía surgir en esos momentos, queriendo establecer alianzas con la pequeña burguesía. “¿Qué cosas puede oponer a la penetración capitalista la más demagógica pequeña-burguesía? Nada, sino palabras. Nada, sino una temporal borrachera nacionalista. El asalto del poder por el anti-imperialismo, como movimiento demagógico populista, si fuese posible, no representaría nunca la conquista del poder por las masas proletarias...” (Mariátegui, 2008: 51).

Mariátegui afirma que la hermandad latinoamericana es innegable. Hemos compartido el mismo yugo colonialista y ahora el capitalista. Por ello el ideal americanista constituye una necesidad histórica. Sin embargo, este pensador, observa que los pueblos no han conservado esta unidad que en un principio parecía insoslayable. Algunas sociedades

avanzaron más que otras, debido a las inmigraciones o a la importación de tecnologías. Y esta desunión se debe en gran parte a que todos los países latinoamericanos han sido cooptados por el monopolio imperialista el cual constituyó intencionalmente un obstáculo para el desarrollo de un proyecto en común. Por ello la esperanza de Mariátegui está puesta en la revolución socialista de toda América Latina unida. “Nuestro tiempo, finalmente, ha creado una comunicación más viva y más extensa: la que ha establecido entre las juventudes hispanoamericanas la emoción revolucionaria. Más bien espiritual que intelectual, esta comunicación recuerda la que concertó a la generación de la independencia. Ahora, como entonces, la emoción revolucionaria, da unidad a la América indoespañola” (Mariátegui, 2008: 98).

Pedro Henríquez Ureña y la utopía de América

Pedro Henríquez Ureña encuentra en la literatura latinoamericana los hilos conductores en donde se anuncia la realización de la utopía, en tanto “patria de la justicia”. Es así que este autor, influenciado por la obra de Ernst Bloch, considera a la utopía como una categoría histórica, es decir como una posibilidad de realización concreta. La utopía es el motor de la realización del hombre en su plenitud. En América Latina es la realización del hombre nuevo, sin lastres del pasado. La utopía de América no puede pensarse de otro modo que no sea desde la unión de todos los pueblos. “La unidad de su historia, la unidad de propósito en la vida política y en la intelectual, hacen de nuestra América una entidad, una *magna patria*, una agrupación de pueblos destinados a unirse cada día más y más” (Henríquez Ureña, 1989: 5). Si el pueblo griego fue el primero en crear utopías, es porque pensó que el paraíso era posible aquí en la tierra. Crear utopías significa, para este autor, creer en el perfeccionamiento de la humanidad, en que podemos desarrollarnos plenamente y llegar a constituir así sociedades justas y felices. América aspira al hombre universal, aquel que pueda desarrollarse plenamente a partir de la lucha por la libertad de su tierra.

Para el pensador mexicano, la filosofía es aquel saber que marca el rumbo de esa plenitud. “La consumación acaba de alcanzarse con la entrada de la enseñanza filosófica en el *currículum* de la Escuela Preparatoria” (Henríquez Ureña, 1989: 59). Así el amor y la razón son dos aspectos en la vida humana que deben caminar juntos, hacia el

rumbo de la perfección. El ideal socrático es otra vez rescatado aquí, junto con una importante cuota de romanticismo.

Es importante también para este pensador que los individuos permanezcan fieles a sus costumbres regionales, a fin de poder afianzarse en sus culturas y desde allí luchar por ideales universales.

Carlos Astrada: Latinoamérica como el suelo del desarrollo del Humanismo Universal

Luego de plantear que la Argentina poseía un mito, *el mito gaucho*, el cual era el *genius loci* de la misión de los argentinos, Carlos Astrada, quien había sido un asiduo participante de la Reforma Universitaria, retoma el tema de la unidad latinoamericana como condición indispensable para la liberación de nuestro pueblo. Coincide aquí con Henríquez Ureña afirmando que la filosofía es la herramienta para trazar el rumbo deseado. "...la filosofía constituye un vínculo de acercamiento entre los pueblos, y mayormente entre los de un mismo idioma y tradición histórica, creando en estos, por la efectiva comprensión recíproca, las condiciones para convivir intelectualmente en el ámbito de una cultura, que de por sí -como es el caso de los de Latinoamérica- constituye una constelación con intereses comunes o complementarios y una similar orientación política" (Astrada, 1963: 67).

América Latina cuenta con la fuerza ancestral de los descendientes de antiquísimas etnias, y este tesoro es lo que, según Astrada -aquí en consonancia con Vasconcelos- es la fuerza que impulsará el renacimiento de la utopía americana. Astrada afirma que así como el caracol, conserva el eco del mar de donde proviene, así las culturas arcaicas permanecen en el mutismo de aquellos que pertenecen a esas etnias. Por ello, América Latina está atravesando una etapa artificial y es menester que retorne a su esencia telúrica. "De espaldas a la vida, a su presente fugaz, espera quizá en el mensaje de cada sol, el retorno de sus dioses milenarios" (Astrada, 1963: 78).

Si hay un lugar en donde la humanidad alcanzará su plenitud, este no será Occidente. Astrada tiene todas sus esperanzas puestas en nuestro suelo. Pues Amerindia y el Oriente deben ser el más eficaz correctivo de los factores negativos de la cultural occidental. "Actualmente, la utopía está alcanzando una curva ascendente hacia su realización, la que será siempre un hacerse, ya que no hay un fin, un acabamiento

para la historia, que remate en una ‘edad de oro’” (Astrada, 1967: 8). Amerindia, según este autor, ha sido la que ha inspirado la creación de las grandes utopías, y por lo tanto es el faro de la humanidad.

Desde este marco Astrada desarrollará su propuesta de un Humanismo Universal que implica que por el movimiento dialéctico de la historia la humanidad tiene que ser llevada hacia su plenitud. Así, la utopía misma tiene un transfondo dialéctico: “De la nada potencial de la utopía surge el inicio de su ser. Este es negado por el ente existente (los Estados reales); pero con la negación de esta negación comienza el devenir real de la utopía” (Astrada, 1967: 8). De modo tal que si hay un lugar en donde podemos poner nuestras esperanzas para desarrollar la humanidad en su plenitud, no es otro que Latinoamérica.

Consideraciones finales

Hasta aquí, podemos decir que el concepto de *unidad latinoamericana* ha sido una constante en el pensamiento de los autores que hemos analizado. El *Ariel* de Rodó desembocó en la llamada *hermandad de Ariel* lo cual sirvió de inspiración a aquellos insipientes pensadores que se afanaron por construir las bases de una sociedad más justa. Con ese espíritu, la Reforma Universitaria constituyó un movimiento volcado hacia una misión que no era otra que la realización de la Patria Grande. Así, los reformistas desarrollaron después una basta cantidad de obras en las que de una manera u otra intentaron fundamentar los lazos de unión que había entre países hermanos, los cuales para lograr su emancipación, debían ayudarse unos con otros en una unión fraterna para enfrentar al gran enemigo.

De este modo el antiimperialismo fue una idea compartida por todos, si bien tuvo diferentes matices. José Vasconcelos propuso fundir todas las razas americanas a fin desarrollar la *raza cósmica*, la que enfrentaría a la “raza superior” norteamericana. José Carlos Mariátegui, por otra parte, señaló la necesidad de distinguir entre antiimperialismo y socialismo, a fin de delimitar cuáles son los sujetos que encararían las distintas luchas sociales. Pedro Henríquez Ureña, vio a la unión latinoamericana como la utopía a realizar por las generaciones venideras. Y finalmente, Carlos Astrada realizó una filosofía de la historia latinoamericana en donde todos estos componentes están presentes y constituyen eslabones en el desarrollo de su Humanismo Universal.

En nuestros días, es posible encontrar la vigencia de estos valores, los cuales constituyen fuertes lazos de unión fraterna entre los países que se sienten hermanos y enfrentan día a día, estableciendo distintos frentes, la batalla contra el imperialismo.

Bibliografía

Ansaldi, W. (1993). “¿La etnia es alguna clase de nación?”. En Ansaldi, W. (comp.) *Clases, nación y etnia en América Latina*, Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

Astrada, C. (1963). *Tierra y figura*, Buenos Aires: Ameghino.

Astrada, C. (1964). *El mito gaucho*, Buenos Aires: Cruz del Sur.

Astrada, C. (1967). “Realismo de la utopía”. En *Kairos*, Buenos Aires: Devenir.

Calderón, F. (1984). “Pensando esas culturas”. En *División de Derechos Humanos*, UNESCO.

Cúneo, D. (comp.) (1988). *La Reforma Universitaria (1918-1930)*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Garcarena, J. (1984). “El Estado Latinoamericano en perspectiva. Figuras, crisis, prospectiva”. En *Pensamiento Iberoamericano, Revista de Economía Política*, 5a., Madrid.

Henríquez Ureña, P. (1989). *La utopía de América*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Langlois Jacques (1982). *¿Qu'est ce que le pouvoir politique? Essai de problématique*, París: Editions Anthropos.

Mariátegui, J. (2008). *Escritos fundamentales*, Buenos Aires: Acercándonos.

Mariátegui, J. (2004). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires: Gorla.

Kohan, N. (2000). *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, Buenos Aires: Biblos.



Petrone, M. (2002). “La década del 30 en México”. En Ansaldi, W. (ed.). *Tierra en llamas. América Latina en los años 1930*, La Plata: Ediciones al Margen.

Pírez, Pedro (1978). “Estado y configuración espacial en el período de la organización nacional de América Latina”. En *Comercio Exterior*, 28, 8, México.

Rodó, J. (1985). *Ariel*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Sánchez-Parga, J. (1983). “Etnia, Estado y la ‘forma’ Clase”. En *Ecuador Debate, Revista del Centro Andino de Acción Popular*, 12, Quito.

Torres-Rivas, E. (1981). “Estado y nación en la historia latinoamericana” en *Socialismo y Participación*, N° 16, Lima.

Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica*, Madrid: Agencia Mundial de Librería.

La Filosofía Intercultural de Raúl Fonet-Betancourt y sus desafíos en América

Javier Chacra

En 1842 Juan Bautista Alberdi escribe en la ciudad de Montevideo un texto fundamental: *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*.¹ Allí, él se preguntaba: ¿qué se hace en todas partes cuando se filosofa? Responde diciendo que filosofar es observar, concebir, razonar, inducir y, por último, concluir. En este sentido, pues, no hay más que una filosofía. Sin embargo, la filosofía “se localiza -dice, Alberdi- por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación”; y es a estos problemas nacionales a los que presta la forma de sus soluciones. Así, agrega el filósofo tucumano, “la filosofía de una nación proporciona la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales”. Y ¿cuáles son estos destinos? Civilizarnos, responde Alberdi; “mejorarnos, perfeccionarnos, según nuestras necesidades y nuestros medios: he aquí nuestros destinos nacionales que se resumen en esta fórmula: Progreso...”.²

El objetivo que la Filosofía Latinoamericana debe perseguir, por lo tanto, es ser el vehículo privilegiado para la realización del

1 Alberdi, J.B. “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”, Montevideo, 1842. En Leopoldo Zea (comp.). *Ideas en torno de Latinoamérica*, México: UNAM, 1986, pp. 145-152.

² *Ibid.*, p. 149.

telos civilizatorio americano. Mi hipótesis en este trabajo es que este proyecto y compromiso inaugural de la filosofía con el destino de la nación americana ha subsistido hasta la actualidad en lo que son sus fundamentos, esto es, una filosofía que piensa a partir de las necesidades y los problemas que interesan a sus pueblos -“El pueblo será el grande ente”, decía proféticamente Alberdi unas líneas más atrás en ese mismo escrito-. Sin embargo, agrego que si bien dichos fundamentos mantienen hoy su vigencia, no ocurre lo mismo con el contenido semántico de la fórmula “Progreso”. Dicho en otros términos, si bien es cierto que hoy toda filosofía que se precie de ser Latinoamericana piensa a partir de las necesidades y vicisitudes del contexto sociocultural en el cual se realiza, también es cierto que aún hoy está en discusión qué significan fórmulas como “progresar”, “mejorar” o “civilizar” en sentido amplio.

Es así que se ha visto registrada una serie de resignificaciones para dichas fórmulas; pues, y con esto no intento decir que así lo haya necesariamente entendido Alberdi, la fórmula “Progreso” muchas veces se identificó con “modernización”,³ identificación que, paradójicamente, parece imponer unas metas que no son tan universalmente compartidas por los pueblos americanos como Alberdi podía llegar a creer.

Para Arturo Andrés Roig, la Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto histórico, objetivación a partir de la cual logra autorreconocerse y autoafirmarse como tal. Estos modos de objetivación son, a su vez, históricos, permitiendo un progresivo anudamiento entre sujeto, realidad social y autoconciencia. Esta dialéctica se pone de manifiesto a través de “discursos que han sido para

³ Un ejemplo representativo y más actual de la crítica a las posiciones progresistas identificadas con la idea de “modernización” es la de Rodolfo Kusch a Paulo Freire. Este último afirmaba que “el desarrollo debe mutar el *ethos* popular” y que para ello hay que educar al campesino con el fin de que comprenda que su relación con la naturaleza debe ser transformadora. Kusch respondió a ese proyecto diciendo que “precisamente en este *ver* de otra forma las cosas resulta imposible, por no decir nocivo, eso de mutar el *ethos* de un pueblo como pretenden los desarrollistas, o inculcar el mito ciudadano de la transformación de la naturaleza como quiere Freire. Una mutación real solo se podría llevar a cabo sustituyendo a los sujetos y eso sería inhumano”. Kusch, R. *Los preconceptos que suelen acompañar a las teorías desarrollistas (Análisis crítico de la metodología de Paulo Freire)*, artículo publicado en la sección “Biblioteca virtual reconceptualización y trabajo social crítico del Grupo Sentido”, España, 2006, s/p. Disponible en Internet:

<http://reconceptualización.googlepages.com/>; Freire, P. *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI, 1992. (En el campo de la antropología del consumo, un trabajo donde se evidencian las selectivas “resistencias” culturales que actúan sobre el avance de la modernización, véase: Archetti, E. *El mundo social y simbólico del cuy*, Quito, CEPLAES, 1992).

cada época diagnóstico, denuncia, proyecto y también, por cierto, compromiso”.⁴ Esta definición que nos acerca el filósofo mendocino permite entender lo que aquella cita de Alberdi nos dice a nosotros que estamos ubicados a una distancia histórica, pero también, a través de su reflexión nos ayuda a entender nuestra propia actualidad enlazándonos en una dialéctica que nos convoca. Por lo tanto, cuáles son los discursos y qué proyectos filosóficos nos hablan de nuestra actualidad, a la vez que nos dan un diagnóstico de nuestra época donde podamos palpar el por qué de las resignificaciones de fórmulas tales como “Progreso” y “Civilización”.

Para cumplir con esta tarea voy a exponer algunos puntos fundamentales de la Filosofía Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt. En este caso el análisis pretende hacer visible el hecho ineludible de un mundo interconectado donde la variabilidad cultural y la diversidad emergen como el más notable acontecimiento filosófico de nuestra época. Diversidad cultural que lucha por no ser subsumida bajo la dinámica de homogenización modernizadora. Diversidad que, a su vez, vislumbra las voces olvidadas de un continente que ya tenía algo que ver con la filosofía incluso antes de la conquista española.

Raúl Fornet-Betancourt es un filósofo de origen cubano que, actualmente, vive en Alemania. Su propuesta nos interesa por dos motivos. Primero, por ser él un pensador que desde la centralidad filosófica que representa Alemania para el pensamiento occidental recupera la alteridad -fundamentalmente la afroamericana y la indígena- que las filosofías radicadas en nuestro propio continente han dejado muchas veces de lado. En segundo lugar, por su crítica a las filosofías que piensan la identidad y la alteridad, al igual que las distintas modalidades de etnocentrismo, sin reflexionar acerca de sus propios presupuestos cuando dan inicio a la tarea de filosofar.

En un fugaz pantallazo, puede decirse que su pensamiento sintetiza algunos elementos de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, las críticas a la Ética del discurso apeliana y una mirada distante y antropológica del continente que lo vio nacer. A partir de allí, la Filosofía Intercultural que él nos propone radicaliza el horizonte de la Filosofía de la Liberación al plantear con “urgencia” la necesidad de consolidar

⁴ Roig, A. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires: El Andariego, p. 157.

un filosofar *en* Nuestra América que involucre en su proceso de liberación la irreductible diversidad cultural que caracteriza a nuestro continente⁵. Liberación que debe entenderse, a su vez, como la transformación de los modos tradicionales de filosofar en América Latina. Fornet-Betancourt ve en la dinámica dialógica, creadora de constante y novedosa significación propia de la “interculturalidad” una vía efectiva, aunque no por ello menos difícil, de llevar adelante esta tarea liberadora y transformadora a la vez.

Pero no tarda en surgir el primer interrogante: ¿cómo fijar un punto de partida, hacia dónde dar el primer paso en el empeño por desatar los nudos que constriñen al pensamiento latinoamericano? En el “Encuentro Internacional sobre Interculturalidad” del año 2001 realizado en la Fundación CIDOB de Madrid, Fornet-Betancourt presentó un artículo titulado *Lo intercultural: el problema de su definición*. Allí expresa la condición esencialmente inacabada de toda tarea intercultural. Esta incompletud radical significa, entre otras cosas, que una definición de lo intercultural debe pensar críticamente tanto lo intercultural -con su carácter abierto-, como el acto mismo de definir. Con ello, el autor cambia el rumbo que habitualmente se sigue, ya que es el definir mismo lo que ahora va a ser cuestionado y problematizado.

Refiriéndose al título de su trabajo, se pregunta si no es acaso esta una pregunta “muy *occidental*” que reactualiza modalidades propias de la lógica de la cultura científica. En tanto cultura basada en gran parte en “el *arte* del saber definir y clasificar” la pregunta por la definición de lo intercultural podría implicar cierta “violencia” para otras culturas que “no le dan al momento de la definición conceptual la centralidad que le otorga la cultura científica” de Occidente.⁶

Para el autor cubano-germano definir lo intercultural en los mismos términos en que la tradición científica de occidente ha definido a sus objetos de estudio es no reconocer el carácter inobjetivable de la misma. Dada la naturaleza abierta e inacabada de la interculturalidad -*expectante* a la novedad que llega con la voz del otro-, la Filosofía Intercultural es también una crítica al etnocentrismo occidental que

⁵ Oviedo García, A. “Raúl Fornet-Betancourt: La fecundidad de la filosofía latinoamericana”, *UPL*, 34, 2006, pp. 125-136.

⁶ Fornet-Betancourt, R. *Lo intercultural: el problema de su definición*. Disponible en: http://www.cidob.org/es/publicaciones/libros/monografias/interculturalbalance_y_perspectivas

considera universal *su* definición de “definición” -subsumir lo definido bajo la lógica dual sujeto/objeto-. El autor se distancia de esta epistemología e invita a pensar interculturalmente la idea misma de definición. Y si se piensa interculturalmente la idea de definición de lo intercultural, entonces, también habrá que pensar interculturalmente lo intercultural.

A la voz del otro, a su cosmovisión, a su historia, a la vida que vive en un suelo plagado de sentidos, en fin, hacia su humanidad va dirigida la apertura. En la proximidad del “otro” el autor invita a dejar a un lado el mediomundo y a desactivar la trampa para osos, no se iniciará una cacería de la alteridad; a lo que invita, por el contrario es dejarse cuestionar por “otra verdad” que también sueña con lo eterno y vive entre los dedos infinitos de la muerte que toca incansablemente su melodía.

Fornet-Betancourt llama a atender la profunda significación de este proceso de “participación interactiva viva” en el que son justamente los sujetos y sus prácticas los que están en juego; son ellos mismos quienes deben abocarse a la interpretación de lo intercultural, “pero justo como sujetos implicados y no como objetos observados”.⁷ Para que una dialéctica de progresivo autocuestionamiento vaya habituando a las personas a ser permeables a un pensar desde y con las voces de la exterioridad, sus definiciones deberán abrirse a las voces interpelantes de la diferencia tanto como a la autocrítica que rastrea histórica y antropológicamente los modos en los que la propia visión del mundo y la realidad fueron creados.

“Habría que empezar por preguntar no por la definición que podemos dar de lo intercultural -dice el autor- sino más bien por los recursos culturales y conceptuales de que disponemos para nuestras definiciones”.⁸ Pero la tarea no acaba ahí. Por el contrario, la imposibilidad misma de dar un cierre definitivo a la noción de definición, inaugura un nuevo desafío para una tradición que todavía guarde el gusto por las definiciones cerradas y por las certezas absolutas. Hay una alteridad irreductible atravesada en toda intención de aprehensión última que deja un espacio de posibilidad originaria: es la presencia ineludible

⁷ Ob. cit., p. 158.

⁸ *Ibíd.*

del “otro” en tanto que otro. Este aspecto se contrapone al anhelo de cierre definitivo de la ciencia occidental -fe perceptual de que el objeto es algo acabado ante los ojos del observador inacabado que intenta avanzar progresivamente hacia su completud-. La “ciencia” olvida el hecho de que la conciencia intersubjetiva más que una flecha que vuela en dirección recta hacia su objetivo es un boomerang que se tiene a sí misma como parte del destino final: ya está involucrada en el proceso mismo del cual cree ser ajena. Toda definición está contaminada de incertidumbre, toda verdad está transida de su inherente imposibilidad, el “otro” es el signo imborrable de mi finitud, su asesinato y su dominación los síntomas de un narcisismo cultural que no tolera ver en el espejo que es la alteridad la ausencia fundamental de perfección y el rostro final de la propia muerte con su asimetría originaria.

Para Fornet-Betancourt las definiciones conceptuales no solamente se enlazan con contextos disciplinares y culturales, sino que tienden además a formar parte de una construcción teórica. Las definiciones son más que un apoyo teórico porque representan elementos estructurales de una teoría, más aún cuando esta busca consolidarse a partir de una elaboración sistemática de sí misma. Todo ello presentaría claras dificultades para una aproximación intercultural a lo intercultural, pues dicha sistematicidad opera como un órgano de axiomatización monocultural en el interior de una problemática intercultural. De allí que el autor se interrogue diciendo: “¿qué sentido tendría hablar de lo intercultural de manera monocultural?”.⁹

⁹ En *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl aborda de manera insuperable estos temas. Allí anuncia la imperiosa necesidad de religar el “mundo de la ciencia” a las subjetividades que lo compusieron en un primer momento. Husserl toma el caso paradigmático de Galileo Galilei quien llegó a erigirse como el representante máximo en la construcción de una ciencia objetiva que desconectó la realidad subjetivo/relativa característica del “mundo de la vida” del “mundo de las ciencias” el cual quedó reificado en su objetividad e independencia de las subjetividades que, en rigor, constituyeron sus sentidos originarios. Interesa notar que Husserl comienza a trabajar en *Crisis* en 1934 y continúa hasta 1937. Por esos mismos años Bertolt Brecht comenzaría a escribir una obra que inicialmente llamó *La tierra se mueve* (en mayo del año 1934 Husserl, a su vez, redactaba una pequeña obra titulada *La tierra no se mueve*, donde intentó una “Inversión de la teoría copernicana”) y que en 1943 se estrenaría con el nombre *Galileo Galilei*. En ella Brecht ficcionaliza el momento histórico en el que las ciencias se autodenominaron saber objetivo y neutral. Si bien el resultado fue la reificación del mundo producido a partir de las investigaciones, metodologías, presupuestos e hipótesis de las ciencias naturales, lo que Brecht destaca es la necesidad política que movió a Galileo a optar por dicha transformación. En otros términos, lo que Brecht subraya es el interés político por el cual las ciencias naturales se constituyeron políticamente neutras y objetivas, formando un conjunto de operaciones lógicas que rechazan su inherente relatividad y su histórica politicidad. Neutralidad de las ciencias que en aquel primer momento fue el justificativo para que Galileo pueda alejarse de las demandas del contexto político y social –presiones y exigencias que amenazaban//

Por ello el filósofo cubano-germano critica a la Filosofía de la Liberación, pues hace notar “el matiz distinto que resulta al unir interculturalidad y proyecto de la liberación”. Liberación sí, dice el autor, pero desde una pluralidad y para enriquecer la diversidad desde muchos proyectos posibles, teóricos y prácticos. El autor quiere “pluralizar las filosofías de la liberación” a través de filosofías contextuales. Fomentar filosofías mayas, filosofías andinas, filosofías mapuches, “y oírlas como memorias liberadoras”.¹⁰

Ahora bien, cabe una aclaración. El autor nunca abandona la pretensión de universalidad que toda reflexión filosófica guarda para sí. Pues él entiende que la filosofía intercultural no es postmoderna, ni tampoco “contextualista”.¹¹ Es decir, sigue suponiendo la necesidad de la universalidad. Su apuesta por las filosofías contextuales no es, en modo alguno, una renuncia a la universalidad y a la comunicación; pero sí rechaza una universalidad constituida sobre la base de la diferencia entre lo universal y lo particular¹². Para la filosofía intercultural

//Incluso su vida- que dificultaba el programa de investigación que él mismo se había propuesto. El problema fue que esta ficción, útil para ese momento particular pero en contradicción con las necesidades sociales y culturales de su época, quedó conservada en el posterior despliegue de las ciencias modernas, llagando a alcanzar el siglo XX. (Husserl, E. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008; Husserl, E. *La tierra no se mueve*, Madrid: Complutense, 2006; Brecht. B. *Galileo Galilei*, Buenos Aires: Área de Publicaciones del Teatro Municipal General San Martín, 1984.)

¹⁰ Oviedo García, A. “Raúl Fornet-Betancourt: La fecundidad de la filosofía latinoamericana”.

¹¹ Contextualista en el sentido en que lo es Richard Rorty. A falta de un fundamento metafísico sobre el cual elevar una moral racional, Rorty ve en la “solidaridad humana” la alternativa éticamente viable y edificante ante la crisis del pensamiento ilustrado. Esta solidaridad vendrá desprovista de un carácter universal y racional, pues “solidaridad humana” es un término que debe entenderse en referencia a aquel con el que se desea ser solidario, o sea, con aquel a quien se considera “uno de nosotros”, donde “nosotros” es algo mucho más restringido y local que la “humanidad”. Véase, Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós: Barcelona, 1990.

¹² Charles Taylor, por ejemplo, propone un esquema donde particularismo y universalismo se plantean como instancias antagónicas, pero íntimamente relacionadas, siendo esta la base de su condición paradójica. Por su parte, Ernesto Laclau, criticando estas distinciones, se pregunta hasta qué punto la línea que divide particularismo / universalismo es tan “universal” como ciertos multiculturalistas creen. Por el contrario, el filósofo argentino entiende que cualquier discurso político estructurado alrededor del eje de la particularidad es posible solo en tanto se constituya por relación a un universalismo que rechaza. Lo que el autor intenta mostrar es que hay cierta artificiosidad en dicha dicotomía, pues “lo universal es inconmensurable con lo particular, sin embargo no puede existir sin este último”, y viceversa. Concluye, por ello, que esta paradoja no puede resolverse, “pero su no resolución es la precondición misma de la democracia”. Pues agrega: “Si la democracia es posible se debe a que lo universal no tiene ni un cuerpo ni un contenido necesarios; por el contrario, distintos grupos compiten entre ellos para dar temporalmente a sus particularismos una función de representación universal”. Lo que Laclau no plantea, y sería oportuno pensar, es qué arquitectónica le cabe a una democracia de estas características, pues con este esquema//

es la idea de “Universalidad” que Occidente ha configurado aquello que debe ser criticado. “Mas su crítica no cuestiona lo universal o la pretensión de universalidad que hay en ella”, sino un orden cerrado con límites definidos que corre el riesgo de convertir la universalidad en el cerrojo a la “apertura” radical.¹³

Personalmente, creo que la propuesta de Fornet-Betancourt está todavía en una fase programática. Existe una altísima probabilidad de que muchos grupos étnicos rechacen la invitación al diálogo, rechazo que es en sí una modo de la interculturalidad. La Filosofía Intercultural contempla la posibilidad de que sus expectativas no se ajusten al “otro” -en efecto es esa la razón que motiva a la misma-, sin embargo presupone el diálogo. Puede darse el caso en que dicho diálogo no llegue nunca a existir. Pues las condiciones fácticas de existencia de algunos pueblos de América dista de ser aquella cuya prioridad esté centrada en lograr el reconocimiento como “filosofías liberadoras”. El hambre, la opresión y la desconfianza hacia los pueblos dominadores muestran una realidad intercultural compleja donde la desigualdad y el sometimiento al poder son, más que una excepción, la regla.

A modo de conclusión, cabe mencionar cómo el mismo Fornet-Betancourt no es ajeno a estas críticas y, a su favor, expresa la dificultad que la Filosofía Intercultural tiene por delante.

La interculturalidad es una apuesta por eliminar las asimetrías o al menos aminorar las asimetrías a través de una “campaña para que las experiencias culturales participen en igualdad de derechos en los destinos de la Historia y, también, en los destinos de la filosofía”. Pero,

///se correría el riesgo de que una facción tome el poder e imponga su visión a la fuerza por tiempo indeterminado. En cierto modo, coincidir con Laclau, implica afirmar la impertinencia de toda superestructura democrática, pues es reducible a las fuerzas antagónicas en el nivel de la sociedad civil o en el infraestructural. Creo, por el contrario, que afirmar la democracia como instancia superadora y trascendente -aunque no por ello sustancial- y no meramente como epifenómeno del choque entre fuerzas sociales es la única fuente legítima del poder democrático. Y solo a partir de ahí su materialización en un Estado soberano -cuya esencia no se reduce a los intereses particulares que legitima, pero que a su vez la legitiman- cuyo fundamento está siempre *más allá* de cualquier contenido específico. Estado cuya legalidad estaría fundada en una Ley cuya naturaleza es la de desbordarse a sí misma a partir de una “exterioridad” interpelante. (Laclau, E. “Universalismo, particularismo y el tema de la identidad”. En Silvera Gorski, C. (comp.), *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid: Trotta, 2000.

¹³ Fornet-Betancourt, R. “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, *BRO-CAR*, 27, 2003, pp. 261-274.

deja en claro que más importante es “equilibrar el curso de la Historia que equilibrar la Historia de la Filosofía”. Puede empezarse a escribir la Historia de la Filosofía a partir de una hermenéutica intercultural comprensiva e inclusiva, pero de no arreglarse “las asimetrías reales, la ‘cuestión del pobre’, la Filosofía Intercultural no se podrá auténticamente dar”, explica Fornet.¹⁴

Y con esta última reflexión volvemos al inicio del presente trabajo: “[Filosofía] Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos”, decía Alberdi.¹⁵ Quedará por ver si la Filosofía Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt lo logra.

¹⁴ *Ibíd.* (las comillas son del autor).

¹⁵ Alberdi, J.B. “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”, p. 151.

Reflexiones en torno del legado del pensamiento mexicano

Una perspectiva bicentenaria

Miguel Ángel Medina Romero

I

Toda disciplina humanística procura otorgar una interpretación del quehacer humano. Y tal interpretación del acontecer humano, derivado del trabajo de los estudiosos en las áreas humanísticas, da cuenta de la realidad del hombre y la realidad social. En la historia del pensamiento en México, manifestada por diversas vías de expresión cultural y en especial a través de diferentes formas de la práctica educativa, política, intelectual, artística, y científica, bien pueden identificarse tres ejes torales: la lucha por la independencia nacional que comenzó con el grito del padre Hidalgo en 1810 y concluyó con el triunfo de Iturbide en 1821; la Revolución Mexicana que inició en 1910 con la caída del régimen porfirista y el levantamiento y asunción de Madero, y que culminó con el asesinato de Carranza; y la Revolución institucional que dio comienzo en 1929 con la institucionalización del poder y la promoción de los esquemas de partido único y presidencialista, y que culminó en 2000 con la alternancia de partidos en el ejercicio de gobierno.

Esta triada de ejes históricos regirá en estos espacios la reflexión sobre algunos rasgos caracterizadores, en primer lugar, del legado de

Hidalgo, Juárez y Madero como un recurso fundamental en aras de los ideales emancipatorios del pueblo mexicano; y, en segundo término, de las ideas de valor a la cuestión de la meditación antropológica en el terreno filosófico de Justo Sierra, José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes y Ruy Pérez Tamayo, bajo la consideración de una perspectiva mexicana de los siglos XIX y XX.

II

En esta sección se abordarán sucintamente los perfiles ideológicos de cuatro determinantes personajes mexicanos, cuyas acciones repercutieron en los movimientos independentistas, de reforma y de revolución. La guerra de Independencia de 1810 es un acontecimiento significativo para la historia de México ya que heredó libertad e impulsó una revolución social y un nuevo régimen político. Miguel Hidalgo (1753-1811), bachiller, sacerdote católico e insurgente, inspiró este movimiento de masas basándolo en las ideas de la Ilustración y de los enciclopedistas europeos; humanista y pensador que siguió los principios de libertad, igualdad y democracia. Abolió la esclavitud y exentó del pago de impuestos a los indígenas y miembros de castas; y, además, no solo sentó las bases para el proceso independentista, sino que resaltó un conjunto de valores que han tenido un peso central e la historia de nuestro país: la solidaridad y la justicia social.

En el contexto de una historiografía integral, la obra de Hidalgo fue culminada por Agustín de Iturbide (1783-1824), pues este general y primer emperador mexicano logró finalizar el proceso independentista a través de la separación y autonomía *de jure* entre el Virreinato, Capitanía, Colonia, Provincia o Región y su respectiva Metrópoli; y, en consecuencia, su posterior constitución como un Estado nuevo y autónomo, a través de la firma de los Tratados de Córdoba -norma jurídica por la cual España reconoció la independencia de la Nueva España- y del Acta de Independencia del Imperio Mexicano -la *Grundnorm* del Estado Mexicano-, en el año de 1821. Amén de lo anterior, la paternidad de la patria mexicana recae en Hidalgo e Iturbide. Y luego de la obtención de la independencia, la novel nación debió enfrentar graves problemas de inestabilidad propios de un país que transitaba de la vida colonial a una independiente; empero, al mismo tiempo, existía la esperanza de hacer de México una República soberana, representativa y democrática basada en su independencia y libertad.

A Juárez (1806-1872) y Madero (1873-1913), por su parte, les tocaría liderar en los tiempos de la Reforma Liberal y de la Revolución. El primero representó la defensa de la supremacía del poder civil y de la igualdad ante la ley. Las leyes de Reforma que concibió, promulgó y aplicó, inspiradas en los principios del humanismo liberal que profesaba, dieron una nueva fisonomía a la sociedad mexicana; erradicaron los últimos resabios coloniales y sentaron las bases de la modernización del Estado. Sobre ellas descansó, en buena parte, el progreso y los niveles de evolución sociopolítica logrados por México en los siglos XIX y XX; y argumentó que entre los hombres como entre las naciones, *el respeto al derecho ajeno es la paz*; y el ejemplo de Juárez es una lección permanente de civismo, de la que aún tenemos mucho que aprender los pueblos latinoamericanos. Por ello, ha sido declarado *Benemérito de las Américas*.

Finalmente, la historia reservó un lugar privilegiado para uno de los más distinguidos y respetados artífices de la nación cuando el porfiriato concretó su derrumbe: Francisco I. Madero. La guerra civil en la que se embarcó tuvo un gran impacto en la transformación del país, pues con su gran visión e ideología humanista y nacionalista logró democratizar a México, apoyado por un grupo de liberales que aportaron esfuerzos valiosos para la causa. La determinación de recurrir a las armas le representó una encrucijada, pues lo colocó entre su vocación innata humanista y pacifista y el uso de la confrontación como última instancia para enfrentar la dictadura; empero, asumió esta última opción guiado en la lectura del pasaje en que el dios indio Krishna persuade a Arjuna, el héroe de la gran novela mítica de la India, *Baghavat Gita*, de enfrentar a sus hermanos pandavas en aras de un bien social y político superior. En el comienzo del desarrollo de su gobierno, sin embargo, en 1813 ocurriría un sacrificio que la nación mexicana lamentaría: el magnicidio del presidente Madero. Sobre el particular, Vasconcelos sentenció: “México y todos sus hijos volvíamos a entrar en la noche (...) De la penumbra saldría Madero, limpio y glorioso, cometa rutilante de la historia patria. Pero la nación caería en abismos que todavía no sobrepasa” (Vasconcelos, J. 1983: 513).

III

En este apartado mostraremos brevemente la conceptualización antropológica-filosófica de notables pensadores mexicanos de finales del siglo XIX y del siglo XX, advirtiendo que la consideración de sus

obras es insoslayable en las sociedades latinoamericanas por su influencia en ideas y categorías que marcaron y dieron perfil a su existencia y elevaron el espíritu académico de la educación mexicana.

Justo Sierra (1848-1912), literato, historiador, periodista, político y diplomático, en quien lo esencialmente humano fue siempre un imperativo en su pensamiento. Su obra en relación a la filosofía da cuenta de la evolución de su pensamiento, que se aleja de los postulados ortodoxos comtianos y se nutre de la influencia spenceriana y darwiniana. Además, propone la unidad entre la libertad y el orden en aras de lograr el progreso, al cual concibe como el perfeccionamiento del organismo a partir de la integración y la diferenciación (Sierra, 1977; Vol. X: 15); por ello, en su obra *Evolución política del pueblo mexicano*, después de un concienzudo análisis de la situación mexicana, apunta la necesidad de que el mexicano sea capaz de lograr una evolución social y política; y asume, además, que el hombre es, por excelencia, un animal político y la educación tiene la tarea de orientarlo para que dé sus mejores frutos. Desde 1881 ideó el proyecto de la fundación de la Universidad Nacional de México, mismo que se concretó el 22 de septiembre de 1910, siendo Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes; en el acto de apertura de la novel institución sentenció que la tarea de la Universidad reside, únicamente, en producir ciencia sino que debe detectar y resolver unificadamente los problemas que se registren en su contexto social y en relación a esto establece la distinción entre la nueva Universidad y la Pontificia de la colonia.

José Vasconcelos (1882-1959), intelectual y político; miembro del *Ate-
neo de la Juventud* y fundador de El Colegio de México; y Maestro de la Juventud y Maestro de América, por el alcance de su obra pedagógica y filosófica. Proyectoó dotar a México de un sistema educativo y de un marco cultural con adaptación a las circunstancias nacionales y con apertura a todos para conquistar el espíritu, el intelecto y la grandeza, considerando que la cultura constituía un mecanismo reivindicador de la raza. Fue rector de la Universidad Nacional y el primer titular de la Secretaría de Educación Pública, desde donde reorientó a la educación en sus diferentes niveles y estructura. Su tesis central es que la ciencia es una parte de la filosofía, pues esta existió previo a la ciencia y su radio de acción supera el de esta última; y en la formación del hombre iberoamericano considera como factores de un obligado currículum a la ciencia y a la filosofía (la ciencia investiga las

condiciones de la producción de los fenómenos y la filosofía, genera una apreciación del universo realista, apoyándose en la ciencia), por lo que, visionario, rescató del proyecto positivista el rigor científico de toda investigación, y restableció la enseñanza de las humanidades en las universidades, a las que concibió como auténticos espacios promotores del conocimiento. Su pensamiento del futuro compromete ante un futuro no determinado, sino ante un futuro por construir para vivir mejor; y lo destinó para la *raza cósmica* o *emocional*, que representa la identidad de los pueblos iberoamericanos, forjadores de una nueva raza, gestora del hombre nuevo y prototipo de los anhelos del género humano.

Antonio Caso (1883-1964), uno de los fundadores del *Ateneo de la Juventud* y rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (1920-1923), le caracterizó su constancia en la búsqueda de la verdad; y la simpatía ejemplar a su deber de exponer el pensamiento de todos los filósofos con entusiasmo. Uno de los grandes problemas que identificó fue que nuestra sociedad padecía de ignorancia por lo que atribuía al ser que no fuese preparado, para ser formalmente un hombre. Por ello, sentenció que hombre es aquel que se forma por su inteligencia y sus actos positivos: y un buen hombre es el que se sacrifica en aras de evitar el dolor de sus semejantes: *no nacimos para ser felices, sino para ser buenos*.

Alfonso Reyes (1889-1959), miembro del *Ateneo de la Juventud* y diplomático, denunció la imposición de la concepción educativa del positivismo y privilegió la atención de los asuntos y creaciones humanas como eje de su obra; de ahí se derivó la correcta apreciación de identificarlo como un promotor del humanismo, al cual conceptualizó como la orientación intelectual al servicio del bien, supeditando a él tanto el saber como todas las actividades humanas (Reyes, A. 1984: 403) y cuyo ideal lo sintetiza el *homo sapiens* en tanto que promueve la preeminencia de la razón frente a los instintos y demás manifestaciones de la animalidad. Por lo tanto, la concepción del hombre en la obra de Reyes da cuenta de su contribución en la tarea de forjar las bases del humanismo latinoamericano al vertebrar distintos aspectos culturales, contextualizándolos históricamente.

Ruy Pérez Tamayo (1924), médico y científico; miembro de El Colegio Nacional. En medio de la detección de una falta de comunicación entre

científicos y humanistas, aprecia una inercia que impide interpretar adecuadamente el pasado, errar en el presente y a reducir las esperanzas en el futuro de América Latina. Sentencia: “(...) Mi postulado será que la ciencia es una actividad humanista por excelencia que en la medida en que este postulado se acepte tanto la ciencia como las humanidades se enriquecerán, y en la medida en que se rechacen (...) Todas se empobrecerán” (Pérez Tamayo, R. 2000: 357). La ciencia debe contribuir a reforzar la identidad nacional de los pueblos de latinoamericanos que tanto la requieren para superar la dependencia que les ha acompañado a lo largo de más de quinientos años. Y es que a través de la ciencia el hombre se conoce mejor a sí mismo y a sus congéneres; se libera de las ataduras sociales y políticas; puede regir su vida de acuerdo con sus aspiraciones e intereses, y puede plantear y resolver sus propios problemas nacionales con mayor eficiencia. Empero, la ausencia de fundamentos filosóficos sólidos y adecuados en las naciones de América Latina ha dado lugar a una ciencia deshumanizada y recurrentemente ajena a su principal empresa, que es incrementar el conocimiento sobre la realidad. La filosofía de la ciencia tiene como resultado liberarnos del autoritarismo, de los dogmas, la ignorancia, y el oscurantismo que esclavizan, al mismo tiempo que enaltece y contribuye a elevar el espíritu del hombre, enseñándole que nosotros somos los únicos capaces de decidir sobre nuestro destino. Por tanto, si en nuestra región (América Latina) se hicieran mayores inversiones científicas y si fuera mayor el impulso a la investigación, consecuentemente disminuiría la dependencia tecnológica respecto a los países desarrollados. Entonces, desarrollar ciencia propia tiene (y tendrá) como razón forjar independencia y autonomía para nuestras naciones.

IV

Colocar la mirada en el pasado por las nuevas generaciones, constituye una condición *sine qua non* para comprender el presente y valorar el ejemplo de los personajes y pensadores que dejaron huella al andar en la edificación de una nación libre e independiente. Una oportunidad para ello lo es, sin lugar a dudas, la conmemoración del Bicentenario de la Independencia del pueblo mexicano; un momento ideal para reflexionar acerca de nuestras raíces, identidad y devenir histórico, así como para reafirmar la unidad y la cohesión entre todos los mexicanos. Y, además, una reflexión para compartir con nuestros hermanos en Latinoamérica, con quienes compartimos

ideas, movimientos, estrategias y tiempos en torno a los procesos de emancipación, movidos por una tradición humanista e inspirados en esquemas republicanos.

Bibliografía

Briseño, L. y S. Chacón (coord). (2010). *Ideas y afanes de una patria. México en el bicentenario*, México: Porrúa/Tecnológico de Monterrey.

Caso, A. (1933). *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*. México: Fondo Cultura Económica.

Caso, A. (FALTA AÑO). *La persona humana y el Estado totalitario* (T. VIII). En *Obras completas*, México: UNAM.

Vasconcelos, J. (1983). *Memorias I: Ulises Criollo, La tormenta. Primera y segunda partes*, México: Fondo de Cultura Económica.

Fondrizi, R. (1975). *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana*, México: Fondo Cultura Económica.

Krauze de Koltieniuk, R. (1977). *La filosofía de Antonio Caso*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Ramos, S. (1946). *Antonio Caso, filósofo romántico*, México: UNAM.

García, A.S. (comp.). (2004). *Humanismo mexicano del siglo XX* (T. I), México: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 19-32.

Reyes, A. (1984). *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México: UNAM.

Ramos, S. (1993). *Historia de la filosofía en México*, México: Secretaría de Educación Pública, Colección Cien de México.

Sametz de Walerstein, L. (1991). *Vasconcelos el hombre del libro*, México: UNAM.

Sierra, J. (1977). *Obras completas* (Vol. X), México: UNAM.

Taracena, A. (1990). *José Vasconcelos*, México: Porrúa.

Villegas, A. (1979). *La filosofía de lo mexicano*. México. UNAM.

Rendón Hernández, J.A. (comp.). (1980). "Alfonso Reyes. Instrumento para su estudio". México: Universidad Autónoma de Nuevo León. En: Vera, M. (ed.). (1981). *Alfonso Reyes: Homenaje de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM: México.

Xirau, R. (1981). "Alfonso Reyes: intención clásica y crítica". En: Vera, M. (ed.). *Alfonso Reyes: Homenaje de la Facultad de Filosofía y Letras*, México: UNAM.

Zea, L. (1975). *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México. Fondo de Cultura Económica.

Basave Fernández del Valle, A. (1958). *La filosofía de José Vasconcelos*, España: Ediciones de Cultura Hispánica.

Pérez Tamayo, R. (1979). *En defensa de la ciencia*, México: Limusa.

Pérez Tamayo, R. (1984). *Sísifo y Penélope*, México: El Colegio Nacional.

Pérez Tamayo, R. (1989). *Cómo acercarse a la ciencia*, México: Limusa.

Pérez Tamayo, R. (1990). *¿Existe el método científico?* México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.

Pérez Tamayo, R. (1991). *Ciencia, ética y sociedad*, México: El Colegio Nacional.

Pérez Tamayo, R. (2000). *Obras completas: Artículos de divulgación* (T. 11), México: El Colegio Nacional.

¿Cómo leer *El mito gaucho* de Carlos Astrada?

Gerardo Oviedo

La aventura intelectual de la invención y reinención cultural de la Argentina registra distintos proyectos de construcción filosófica. El siglo XX es testigo de una de sus experiencias más radicales. Con exaltado *pathos* romántico y desde las raíces del *humus* existencialista de la época, Carlos Astrada (1894-1970) publicó, tras algunos escollos previos, un ensayo que se quería, como el *Martín Fierro* de José Hernández, un anti-*Facundo* sarmientino, esta vez escrito bajo la sombra terrible de Leopoldo Lugones. Su resultado: *El mito gaucho* (1948),¹ libro que -en pleno advenimiento del primer peronismo- asumía con radicalidad la nada descargada ni modesta tarea de refundar y constituir filosóficamente una “cosmovisión argentina”. ¿Cómo leer hoy ese poderoso y desmesurado texto?

Lo cierto es que Carlos Astrada fue un filósofo académico al tiempo que un escritor ensayístico. Supo aproximar esferas culturales -con sus estrategias retóricas de género y sus lógicas discursivas diferenciadas- que en otras trayectorias biográficas del pensamiento argentino permanecen escasamente conectadas entre sí. Puede decirse, en consecuencia, que la originalidad de su aportación estriba en el modo que desplegó esta postura *bifronte*, capaz de construir un discurso filosófico y ensayístico con sus respectivos cánones genealógicos y estrategias letradas. Pues su ensayismo literario no es fruto de una

¹ Astrada, Carlos. *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino*, Buenos Aires: Cruz del Sur, 1948.

mera transposición metafórica de sus tesis filosóficas sistemáticas, ni estas se valen de los tropos figurativos y los recursos ficcionales para acceder a un público no especializado. No ha sido esta una estrategia retórica de nuestro pensador, propia de otros filósofos de su tiempo.

Si sus textos filosóficos técnicos se atienen al canon académico, concebidos para un lector especializado -en principio procedente del medio universitario-, sus textos ensayísticos y crítico-literarios, como *El mito gaucho*, aun cuando se dirigen en cambio a la generalidad de los cultos y a la élite dirigente en clave estético-política, tienen su propia filosofía y su propia arquitectónica teórica. En fin, instauran un cuerpo de categorías con relativa autonomía. *El mito gaucho* fue escrito por un discípulo directo -y dilecto- de Martin Heidegger, es cierto, pero ante todo por un intelectual argentino de vocación público-política y alzada pasión nacionalista. Carlos Astrada en 1948, no lo olvidemos, se auto-comprende como un filósofo de Estado y consejero del Príncipe, antes que como un abstracto “funcionario de la humanidad”.

Claro que la distinción de dos campos de argumentación con sus respectivos espacios de recepción, uno más profesionalizado y universalista, y el otro, más político a la vez que situado en el drama de su tiempo, tiene un propósito puramente taxonómico y mostrativo. En rigor hay una unidad última de ambos estilos de reflexión que es preciso vincular internamente. Con el añadido de que los recursos retóricos del “ensayo” y de la escritura literaria, y los procedimientos lógicos de la “teoría”, con frecuencia están recíprocamente fundidos en su obra. Sobre todo en los escritos de su periodo juvenil, que rozan lo poético -y aun lo místico- y se nutren de una densa y trabajada metaforicidad, no para simplificar didácticamente, sino para expresar más ricamente, más potentemente, la fuerza iluminadora de los conceptos. En consecuencia, toda la obra de Carlos Astrada muestra una constante y productiva tensión entre formas académicas de investigación y formas ensayísticas de pensamiento libre, no pudiéndose, en muchos de sus escritos, aplicar esta distinción tipológica de referencia sino a costa de forzarlos con un criterio puramente formal y exterior.

Esta tensión interna de la obra de Carlos Astrada, que discurre entre una poética del pensar de propensión romántica y fragmentaria hasta desembocar en sus escritos ensayísticos telúricos, de un lado, y del otro, sus investigaciones y exégesis de los grandes filósofos

Europeos modernos, de Kant a Husserl pasando por Nietzsche, Marx y Heidegger, en particular, explica también que su recepción curse ambas vertientes de interpretación, o sea, aquellas que lo remiten a la historia de la filosofía en la Argentina, y aquellas otras que revelan sus vínculos con la literatura ensayística del siglo XX. Se hace necesario, pues, no clausurar esta red de remisiones en distintos campos textuales y géneros discursivos, evitando al mismo tiempo su mera superposición o solapamiento.

Aquí apenas nos preguntaremos por la sollicitación dialógica entre filosofía y ensayismo en la cultura argentina, tal como ha sido protagonizado de modo decisivo por Carlos Astrada, y su posible proyección en la actualidad, prosiguiendo cauces ya abiertos.² Y ello se encuentra a disposición también entre las distintas capas de recepción de nuestro filósofo en el presente, en particular en torno a su célebre ensayo mayor, *El mito gaucho*, cuya hermenéutica de desciframiento se interrogaba por la propia condición del existente en la Argentina, y sus posibilidades de fundar una cosmovisión vernácula.³ Un proyecto teórico semejante cuestiona y hace entrar en crisis el modelo mismo del filosofar tal como rige en buena parte de la cultura académica contemporánea. El filósofo Arturo Roig ha recogido el guante de este desafío astradiano, por cierto estableciendo precautorias distancias que, con todo, no desalientan la invitación a repensar la aventura de pensamiento contenida en *El mito gaucho*.

La escritura ensayística de *El mito gaucho* es conectada por Arturo Roig con la línea episódica de literatura de protesta -según dice refiriéndose a los antecedentes libertarios anarquistas y luego reformistas universitarios- pero donde Astrada establece una nueva categorización, siguiendo la línea del "terriginismo". Explica el filósofo mendocino que Astrada "disponía de clásicos referentes en los románticos, tanto europeos como latinoamericanos", y que apartándose de Max Scheler, por un lado afirma que el Espíritu tiene fuerza como para construir la cultura, al tiempo que por el otro le da

² Véase: David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 2004.

³ Nos permitimos abordar esta cuestión en Oviedo, Gerardo. "Carlos Astrada. Filosofía de la praxis y desciframiento del mito nacional". En Jalif de Bertranou, Clara Alicia (ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza: Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 2007.

la razón, declarándolo impotente fuera de su propio *locus*. “Todo logocentrismo resulta de este modo un imposible, el Logos tiene su función, muy importante, pero en su tierra y esta posee, indudablemente una fuerza que es anterior ontológicamente”, prosigue explicando Arturo Roig en su exégesis de *El mito gaucha*, y añade que con “esta torsión de las tradicionales tesis colonialistas europeas, con su idea acerca del poder emergente de los entes, en abierta oposición a la radical anterioridad del Ser heideggeriano, Astrada intentaba asegurar para nuestra América, desde el territorio del mito, un principio de identidad que había desaparecido.” Arturo Roig se interroga acerca de qué es lo que se encuentra detrás de la red de metáforas telúricas con las que organizó su discurso Carlos Astrada. Responde entonces que con “su mito terrígeno”, el filósofo cordobés “nos quiso hacer percibir –por la riesgosa vía del mito que invalidaba la importante categoría de ‘*natura naturans* política’- que no somos un continente sin historia propia”, con lo cual metáfora “y paradoja se entrecruzan en este autor apasionado para quien la ‘barbarie’ que rebatió Sarmiento en el *Facundo* fue tan solo la ‘barbarie política’, mas no esa otra que es expresión de nuestra autoctonía”.⁴

En su clásico *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Arturo Roig sostiene que una de las tareas más valiosas a las cuales habrá de entregarse el hombre americano, comenzó a tomar fuerza ya a fines del siglo XVIII y caracterizó singularmente al siglo XIX, esto es, a la época de las independencias nacionales y la voluntad de autonomía republicana. Se trata del rescate del saber de la utopía en tanto función crítica reguladora. Aspecto anticipatorio de la conciencia que solo es posible, según Roig, a partir de un reconocimiento del sujeto como valioso para sí mismo, siempre desde una comprensión de la universal historicidad de todo hombre. Esta tesis funda su concepto de “a priori antropológico” en tanto postulado cardinal y rector de la autorreflexión latinoamericana. Con ello quedan las puertas abiertas para un planteo epistemológico de la cuestión del destino social y cultural de nuestro ser latinoamericano, como asimismo de una filosofía de la historia organizada sobre la categoría de futuridad.

Esa filosofía de la historia reformulada debería ser rescatada como fuerza positiva, esto es, como potencia vital afirmativa y utópica. Por

⁴ Roig, Arturo Andrés. “Negatividad y positividad de la ‘barbarie’ en la tradición intelectual argentina”. En *Rostro y filosofía de América latina*, Mendoza: Ediunc, 1993, p. 80.

ello la problemática del destino de América y del hombre americano se relaciona con su modo de percibir y valorar el proceso de su incorporación a Occidente, y por lo tanto a la matriz de la experiencia temporal correspondiente a su proyecto mundial. En la consideración de Roig, nuestro destino histórico concierne a la afirmación posible y venidera de un Nosotros auto-afirmado. Y desde este sistema de expectativas es que puede tomar parte del proceso de humanización, sin tener que esperar, como dice Roig, la consumación de los hechos. No será necesario tener una “historia universal”, una *Weltgeschichte* al modo del mega-relato hegeliano, sino apenas saberse un ente histórico fáctico. Ello exige la inversión de la lógica dominante de la filosofía imperial, que impone verticalmente sus universales. De ahí que Roig afirme que la idea de América Latina solo se justifica en cuanto sea capaz de comenzar desde sí misma un proceso de humanización que sea consciente de las limitaciones de los anteriores proyectos histórico-mundiales fundados en un *logos* eurocéntrico. Mas solo podrá hacerlo volviendo a todos aquellos “legados” que ha recibido y habrá de recibir, asumidos desde el horizonte de experiencias del sujeto latinoamericano concreto.⁵

¿Entonces bajo qué términos ensayar una relectura capaz de ponerse a la escucha de ese “legado”, sin reincidir en sus límites ideológicos y falencias esencialistas, aunque sí con el objeto de restituir sus potenciales éticos y libertarios y reponerlos en el estado de las discusiones teóricas del presente? ¿Acaso sería ello viable si pudiésemos valernos de una ontología no sustancialista, por un lado, y de su referencia, por el otro, a una tensión semántica que no pierda de vista que las representaciones intelectuales ensayísticas mediatizan, figurativamente, legítimas pretensiones de validez moral y política? ¿Podría ser una filosofía, antes que de la tierra sin más, de la temporalización figurativa del espacio territorial, la que cumpla con la primera premisa, y con la segunda, una lengua intelectual consciente de su acuñación simbolista en una tradición retórica? ¿Sería pertinente leer bajo esta clave el texto de Carlos Astrada?

Es cierto que visualizar los puntos de enlace entre la metafóricidad retórica del ensayo y la fundamentación argumentativa del discurso filosófico requiere, antes, determinar un conjunto abigarrado de

⁵ Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México: FCE, 1981.

mediaciones. Pero creemos que esas remisiones recíprocas se pueden establecer a partir del pliegue donde se reúnen la función simbólica de la *idea* ensayística y la función utópica del *concepto* filosófico. Precisamente Roig destaca la función simbólica, correlativa a su función utópica, de las “ideas reguladoras” en sentido kantiano, y su referencia semántica a su status discursivo. Sostiene, por un lado, que para entender la correlación entre proyección idealizante y manifestación simbólica, se ha de establecer una distinción previa entre la función utópica y su aspecto expresivo en el marco de las utopías discursivas. La función utópica debe rescatarse más allá de las formas narrativas, que son circunstanciales y epocales. De acuerdo con Roig, no debemos “olvidar que Kant, quien se ocupó de cortarle las alas a la razón, se vio obligado a darle valor y no poco, a las ‘ideas reguladoras’, productos de esa misma razón”, las cuales, en tanto “no podían ser consideradas como conocimiento científico, quedaban convalidadas desde la razón práctica”. Con ello, siempre según Roig, las ideas reguladoras arraigan en la propia facticidad de la vida humana, ya que estas, “para expresarse no necesitan desarrollos discursivos, tal como aconteció en el Renacimiento”, y asimismo porque “pueden ser expresadas en aquel tipo discursivo breve del que hablaron los griegos (*brajéis lógoi*)”. “Una sola palabra -añade Roig- puede ser un mundo y encerrar una idea reguladora de modo pleno y rico, son las palabras-símbolo y sus exigencias de reconocimiento y dignidad”.⁶

De esta manera vemos que Arturo Roig conecta internamente la “palabra-símbolo” con las “ideas reguladoras” y rectoras del humanismo filosófico. Conexión mediadora que torna visible un horizonte de validez del discurso más amplio que el de la verdad epistemológica o enunciativa, en tanto da apertura a un universo axiológico cuya remisión última es la praxis de la vida en su facticidad preteórica. Ahora bien, por nuestra parte nos parece que aquello que Arturo Roig comprende como palabras-símbolo, se puede conectar sistemáticamente con la formulación de la palabra “pampa” y del imaginario gauchesco. Se trataría de reapropiar sus significantes por su función de metaforización retórica de los potenciales semánticos mitopoéticos y alegóricos libertarios, yacentes en el suelo histórico-semántico de las tradiciones letradas argentinas. Y ello, precisamente, en alusión a las

⁶ Roig, Arturo Andrés. “Globalización y filosofía latinoamericana”. En *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo: Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos, Universidad del Zulia, 2001, p. 180.

posiciones astradianas. Puesto que fue Carlos Astrada quien *pensó* al mito de la pampa como objetivación simbólica de un proyecto colectivo de autonomía nacional, y como ideal regulativo de autorrealización humana digna, en el contexto de una convivencia comunitaria justa y libre situada bajo el influjo cósmico de la Cruz del Sur.

Ahora bien, si ya no podemos permitirnos sin más ser “telúricos” o “terrigenos”, sin embargo, creemos pertinente seguir leyendo, transmitiendo y *rehabilitando los efectos de sentido* de las retóricas telúricas en sus núcleos semánticos abridores de *potenciales utópicos regulativos de emancipación nacional, continental y universal*. Por cuanto, respecto a la dimensión del ensayo, nosotros creemos que su expresionismo telúrico tiene el siguiente bucle autorreferencial que se nos *abre a nosotros*: sus imágenes morfológico-caracterológicas (llanura, gaucho, payador, etc.), constituyen no ya la descripción de propiedades de un ente ni la estilización narrativa de una forma de vida, sino más bien de una *historia de construcción de sentido ontológico-cultural* objetivada en una *matriz de comprensión del mundo*, que viene acuñada a través de un conjunto de textos canónicos de la tradición letrada argentina.

Afortunadamente, permítesenos decirlo así, la tradición del ensayismo telúrico, sin ser privativa de la Argentina, pero contando nuestro país con un linaje clásico y por cierto canónico que va de Sarmiento a Carlos Astrada y pasa por Ezequiel Martínez Estrada, entre muchos otros, dispone de un yacimiento hermenéutico fundamental para abreviar en aquella forma de comprensión retórico-ontológica, cuya liquidación o preterición sería gran menoscabo para su historia intelectual y cultural y, en un plano normativo, para la formación emancipatoria de su conciencia cívica. En virtud de esta hipótesis de lectura, aducimos que la idea retórico-ontológica inherente a la palabra-símbolo de “la pampa”, y su correlativo emergente mitopoético, es la que nos reenvía filosóficamente a un horizonte axiológico de *liberación*. Y ello es también una tesis central del pensamiento de Carlos Astrada que pretendemos restituir al presente. En este sentido diremos que esas metáforas telúricas y alegorías “pampeanas” nos abren horizontes semánticos de posibilidades, que tal vez sean algo más que posibilidades semánticas.

Si pensamos en esa semántica fundamental o espacio originario de significación allende el contenido de sentido inmanente a un canon

de textos o a un archivo de época, la prosecución de sus efectuaciones hermenéuticas trascendentes se abre a ulteriores virtualidades y posibilidades de sentido en cada fragmento de contexto vivido del acontecer histórico. Mas diremos que, así como no hay territorio sin significado ni significado sin tradición textual, y ello en condición de a priori histórico-antropológico, el “espacio semántico-discursivo” fundamental de “la pampa”, puede *llenarse en su extensión* finita -dicho así simbólicamente en vistas de revertir positivamente la imagen sarmientina de su ominosa carga negativa-, ahora como horizonte de comprensión de un colectivo humano concreto que persevera en su ser y que se destina a sí mismo a la realización de la libertad en mayoría de edad.⁷

Pero más todavía, diremos que ese espacio semántico fundante, “llenado” con imágenes de lo originario, o más precisamente, con imágenes figurativas rectoras que así componen *fundaciones simbólicas de sentido* o *simbólicas fundamentales*, puede acaecer como horizonte de posibilidades de una comunidad histórica en situación *natura naturans* respecto de su voluntad de autorrealización práctico-política en la historia. Y es cuando ese espacio de sentido que se sirve de una hermenéutica pragmática de la *pampa*, y aún del “vacío” y del “poblar-se”, precisamente ha de “llenarse” y “poblar-se” con los contenidos de sentido transmitido que instituyan un horizonte de significaciones para la liberación y la autonomía de nuestros pueblos. Y eso es lo que cabe *llenar* retóricamente en los *espacios simbólicos* de una prosecución de la tradición concebida con intención crítica y axiológica para habilitar *horizontes de posibilidades*. Si es que ese horizonte de sentido ilumina un posible *espacio de liberación*.

Por ello es que hablamos de la apertura hermenéutica de un “espacio” de sentido superpuesto al espacio geográfico, y de los tropos discursivos que lo han poblado en la tradición del ensayo, sobre la base de asumir otras objetivaciones simbólicas, y con ellas nuevos *espacios proyectantes significativos de la praxis comunitaria*. Así se operaría discursivamente en la *voz del texto* el pasaje que llevaría de la referencia óptica de “la pampa” en tanto *natura naturata* fáctica, al plano

⁷ Para un abordaje de este aspecto puede verse Leocata, Francisco. “El tema de la libertad en Carlos Astrada”. “Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)” (T. II.). En Biagini, Hugo E. y Roig, Arturo Andrés. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos, 2006.



ontológico y regulativo en que la tierra argentina se nos *abre* humanizadamente como una objetivación simbólica *natura naturans* de las condiciones emergentes del ser americano, simbolizado por Astrada en el mitologema gauchesco. Entonces no sería una pura fabulación imaginaria la sentencia astradiana de que la pampa representa la “estructura existencial del hombre argentino”. Y acaso podríamos descubrirnos, un día, leyendo *El Mito Gaucho*, de nuevo, entre el murmullo de la multitud.

Una experiencia histórica de una inserción en el mundo: *Viajes* de Domingo Faustino Sarmiento

Martín Mocellini

Decía Voltaire (1741-1828) que “la escritura es la pintura de la voz” y esto lo experimentaremos al leer por vez primera, o releer en otros casos, parcial o totalmente, *Viajes*. La Universidad de Ciencia Empresariales y Sociales ha publicado, hace pocos años, el informe final de una investigación nacional intitulada *Visión de Argentina 2015*. En dicho informe intervinieron destacados participantes, que evaluaron la evolución de diferentes variables con una proyección al año 2015: educación, justicia, salud, economía, seguridad etc. Y en las conclusiones del análisis estadístico de las respuestas dice, respecto a un campo en particular, “una poco significativa disminución de respuestas en el campo de Relaciones Exteriores, que indicaría que los problemas internos son prioritarios...”.

Ustedes se preguntarán: ¿cuál es la relación entre una conclusión de esta investigación y un libro de Sarmiento? La siguiente: la inserción en el mundo hace a los problemas internos, determina la perspectiva y el tono de los problemas, muestra también las oportunidades con que cuenta una sociedad para conformarse y desarrollarse en el amplio sentido de estos términos. Y esto sigue vigente para toda

sociedad y hay que recordarlo en cada aniversario especial como este bicentenario. Por lo que aporta de riqueza en esta temática, que no profundizaré aún, es que quiero rescatar este texto, *Viajes en Europa, África y América* de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1880) por sobre otros. Es un texto anticipatorio que se estudia en muchas universidades europeas y americanas. Se publicó en 1849 y es el apasionado relato a sus amigos, hecho por medio de cartas, de toda la riqueza y problematicidad de las sociedades de Europa, África y América que conoció. Y, luego de la viva pintura que transmite, se anticipan en este texto futuras políticas de estado que se plasmarán en algunos estados americanos. Reitero: se estudia en universidades extranjeras y en ellas aprecian, además de la frescura y viveza de las descripciones que hallan, su carácter anticipatorio de acontecimientos como ser la toma de la Comuna de París (1848), la guerra de Secesión en Estados Unidos (1861-1865) o la constante rebelión musulmana hacia lo occidental desde el arte hasta la política. Doy un breve contexto del origen de este viaje: en Argentina gobernaba Rosas (1793-1877) con su poder sin frenos y para Sarmiento era su segundo exilio en Chile (en el primero había sido maestro de escuela y minero, lo que deterioró gravemente su salud y obligó su regreso). Ya trabajaba como periodista de renombre, y como colaborador importante de Andrés Bello (1781-1865) y Manuel Montt (1809-1880) en el ámbito educativo. Además era flamante autor de *Facundo*, “el libro más poderoso escrito hasta ese momento en América” según Roy Bartholomew y que demostraba “una teoría de la civilización o filosofía de la historia” según expresa José S. Campobassi, que en *Viajes* también la encontraremos enriquecida por las experiencias que iba sumando. Pero al gobierno de Chile le causaba infinitos problemas internacionales con Rosas, por lo que su amigo Manuel Montt, por entonces ministro (y futuro presidente), presupuesta y le encarga que elabore un informe al gobierno chileno sobre el estado de la educación en el mundo. Así parte a la tarea encomendada muñado, además de recomendaciones, del libro de su autoría cual carta de presentación. El viaje es apasionante. Dura de 1845 a 1848. Y presenta su informe al gobierno chileno y además publica *Viajes*. Y vamos ya mismo al texto para deleitarnos, tratar de verificar sus teorías y su propuesta de inserción, aunque no podremos cubrir toda su travesía vital ni su travesía intelectual.

Embarcado parte de Valparaíso y un viento adverso los lleva a las islas de Más-a-Fuera, las de Robinson Crusoe, y ahí se detienen por-

que el viento amainará totalmente. Sarmiento y otros optan hacer una expedición y desembarcar en esa isla volcánica y, ¡oh sorpresa para todos!, hallan cuatro moradores solitarios cual Robinson y Viernes. Ahí meditará Sarmiento: “¿Quién es aquel que burlado en sus esperanzas, resentido por la ajena injusticia, labrado de pasiones o forjándose planes quiméricos de ventura, no ha suspirado una vez en su vida por una isla como la de Robinson, donde pasar ignorado de todos, quieto y tranquilo, el resto de sus días? Esta isla afortunada está allí, en la de Más-a-Fuera, aunque no es prudente asegurar

que en ella se halle la felicidad apetecida. ¡Sueño vano!... Se nos secaría una parte del alma como un costado a los parálíticos, sino tuviéramos sobre quienes ejercitar la envidia, los celos, la ambición, la codicia y tanta otra pasión eminentemente social, que con apariencia de egoísta, ha puesto Dios en nuestros corazones, cual otros tantos vientos que inflasen las velas de la existencia para surcar estos mares llamados sociedad, pueblo, estado. ¡Santa pasión de envidia! Bien lo sabían los griegos que le levantaron altares.” Retoman navegación, circunvalan Cabo de Hornos y llegan a una Montevideo sitiada (a Buenos Aires no podían ingresar unitarios y menos Sarmiento) que reflejaba la división argentina. Ahí, Sarmiento, cosmopolita y combativo, halla y critica el odio al inmigrante: “Porque cortó una vez la cadena que la tenía atada, tiende hoy la América a errar sola por sus soledades, huyendo del trato de otros pueblos del mundo, a quienes no quiere parecersele. No es otra cosa el *americanismo*, palabra engañosa que hiciera al oírla, levantarse la sombra de Américo Vespucio para ahogar entre sus manos al hijo espurio que quiere atribuirse a su nombre. El *americanismo* es la reproducción de la vieja tradición castellana, la inmovilidad y el orgullo del árabe”. Luego en Brasil, a continuación de describirlo bellamente pero al vivir un poco la realidad de este país, mostrará otra nueva faceta además de la combativa que ya manifestó en Montevideo: su concepción desconfiada y restrictiva. Escribe: “La república se ha mostrado en el Brasil embozada en el poncho y armada del lazo, equipaje semibárbaro, que no abona, sin duda, sus principios. Yo no comprendo la república sino como la última expresión de la inteligencia humana, y me desconfío de ella cuando sale del interior de los bosques, de la provincias lejanas de la capital, del rancho del negro, o del espíritu de insubordinación de algún caudillo de jinetes”. Y esta faceta es común a su generación y se plasmó en los sistemas políticos iberoamericanos, y nos llevó siglos hacerle una corrección.

Pero luego llega a Francia, donde la primera frase de esta carta dirigida a Carlos Tejedor nos da cuenta del ideario que hipnotizaba a su generación: “Avisé usted a los míos, mi buen amigo, que he tocado tierra en Europa, que abrazado, más bien dijera, esta Francia de nuestros sueños.” Y recuerden esta cita, porque ya veremos como termina este sueño... Pero Sarmiento ya trabó contacto y amistad con la última corriente intelectual de Francia, es decir, el socialismo utópico y los falansterios de Charles Fourier (1772-1837): su último secretario y que guardó sus últimos recuerdos, Mr. Tandonnet, fue interlocutor de Sarmiento durante los meses de navegación a Francia y luego será su guía. A él le responderá críticamente: “Pero yo hubiera querido que Fourier, y esto es lo que objeto a sus discípulos, hubiese basado su sistema en el progreso natural de la conciencia humana, en los antecedentes históricos, y en los hechos cumplidos. Las sociedades modernas tienden a la igualdad; no hay ya castas privilegiadas y ociosas; la educación que completa al hombre se da oficialmente a todos sin distinción; la industria crea necesidades y la ciencia abre nuevos caminos de satisfacerlas; hay ya pueblos en que todos los hombres tienen derecho a gobernar por el sufragio universal; las tradiciones se debilitan, y un momento ha de llegar en que esas masas que hoy se sublevarán por pan, pidan a los parlamentos que discuten las horas que deben trabajar, una parte de las utilidades que su sudor da a los capitalistas”. Retomemos su llegada a Francia. Hacen ambos navegación fluvial en el Sena desde el puerto del Havre a París, y ocasiona que Sarmiento medite bellamente sobre la Edad Media y su arte. Ya en París vemos un Sarmiento infatigable. Rescato el hecho de ser convocado tanto por el gobierno francés (Mackau y el historiador Guizot) como por la oposición (el también gran historiador y futuro presidente de la Tercera República Adolfo Thiers) como autoridad de asuntos sudamericanos. Y presenció en la Cámara, luego, el fuerte debate de la política exterior de Luis Felipe de Orleans. De igual valor es su entrevista con San Martín, sus peripecias para publicar en París (“en París no hay otro título para el mundo inteligente que ser autor o rey” dirá sufriendamente) y, finalmente sus reflexiones parisinas sobre, y las cito, “los placeres públicos, y la influencia que ejercen sobre las costumbres de la nación. Aquí donde la inteligencia humana ha llegado a sus últimos desenvolvimientos, donde todas las opiniones, todos los sistemas, las ciencias como las creencias, las artes como la imaginación, marchan en líneas paralelas, sin atajarse las unas a las otras como sucede en otras naciones, sin descollar un ramo por la excesiva de-

presión de otros aun más importantes; aquí donde el hombre marcha en la verdad como el error sin tutela, sin trabas, la naturaleza humana se muestra a mi juicio en toda su verdad, y puede creerse que es realmente tal como ella se presenta, y que ha de presentarse así toda vez que se la deje seguir sus inclinaciones naturales”. Esto, vale la pena adelantarlo, lo hallará potenciado en los Estados Unidos. Visita luego España, donde Sarmiento descarga sus fortísimas críticas y lo hace corresponder a Roma y sus costumbres: así trata las corridas de toros como heredad del circo romano, la lámpara romana vigente en ese tiempo, lo mismo la capa que viene de la tradición romana etc. Pese a su dura crítica, filósofos y humanistas españoles, como Miguel de Unamuno (1864-1936) lo apreciaban como el más grande de los iberoamericanos. Quizás fue por las interesantes y bellísimas páginas de este gaucho que viaja a Mallorca y luego, opta, leo textual, “aconsejado por el fastidio, yo hice contratar mi pasaje para Argel, en un ‘laut’ (...) El ‘laut’ es sin duda la embarcación romana, las velas están acusando su origen...” Y su apasionante próximo destino: África musulmana. Temeraria navegación, temerario destino que él acrecentará. Dice: “No sé que sentimiento mezclado de pavor y admiración me causa la vista de este pueblo árabe, sobre cuyo cerebro granítico no han podido hacer mella cuarenta siglos; el mismo hoy que cuando Jacob separaba sus tiendas y su rebaños para formar una nación aparte; pueblo anterior a los tiempos históricos, y que no obstante los grandes acontecimientos en que se ha mezclado, las naciones poderosas que ha destruido, las civilizaciones que ha acarreado de un lugar a otro, conserva hoy el vestido talar de los patriarcas, la organización primitiva de la tribu, la vida nómada de la tienda y el espíritu eminentemente religioso que ha debido caracterizar las primeras sociedades humanas, cuyos abuelos habían presenciado el diluvio o sido testigo de alguna grande manifestación de Dios sobre la tierra a un despoblada. Porque para comprender los acontecimientos actuales de África no basta, a mi juicio, abrir el Corán, que no daría sino una imperfecta idea del carácter, creencias y preocupaciones árabes”. Luego dirá: “Los árabes están en este momento esperando un Mesías cortado por el padrón de Mahoma, que debe rescatarlos de la servidumbre francesa, el terrible *Mule-Saa* o el *hombre del momento* que todas las profecías tienen anunciado; de manera que el más leve susurro que agita las yerbas secas del desierto, el rumor lejano de pisadas de caballos, basta para alarmar el espíritu inquieto, crédulo e irreflexivo del árabe y precipitarlo en la rebelión.” Y Sarmiento penetra en el desierto por una

diffa (banquete) que gestionaron para él en un aduar en el Orán. Este viaje proveerá, quizás, su apologética más brillante. Voy a obviar la comparación que hace del gaucho, que él demuestra ser durante las horas de travesía que galopó su caballo y también en la *diffa* en el aduar, y el árabe. Sí quiero finalizar citando su emoción de “Americano de las faldas remotas de los Andes, iba a ver aquellas tribus árabes, herederas de las costumbres patriarcales de las primeras edades del mundo, a ser el huésped de la antigua hospitalidad, a contemplar de cerca los detalles domésticos de la vida nómada” (14). Y una cita al hallar ruinas en su regreso de la *diffa*, mostrándolo en su voz más conocida: “... andando más adelante hacia la villa de Sig, que en un costado construyen los franceses, el viajero tropieza con las excavaciones recientes de donde los colonos sacan a discreción piedra labrada de una grande ciudad romana, que la barbarie a muerto y sepultado, haciendo olvidar el nombre con que fue conocida en sus tiempos de prosperidad. ¡Extraño destino de las cosas humanas! ¿Cómo ha podido suceder que la ciudad que cual reina dominaba aquella llanura haya desaparecido del todo, resistiendo más bien la naturaleza de los olivares, que no pudieron los fuertes muros, los palacios y la inmensa población que encerraban? Encuéntrase en medio de sus escombros monedas romanas de las que conservo algunas; instrumentos de cobre y de hierro, varias inscripciones; pero nada que revele hasta hoy el nombre de la desdichada ciudad anónima, cuyas piedras viene a poner nuevamente la civilización, para resucitar el antiguo esplendor de estas comarcas. (...) Al contemplar, apoyado sobre un fragmento de columna, estas humildes ruinas que nada dicen a los sentidos, he experimentado la congoja tan inimitablemente expresada por Volney al ver las magníficas columnatas de Palmira. Estas llanuras también estaban cubiertas de una población activa, ilustrada y rica; ¡y ahora nada! ... Ni el sitio de las ciudades, ni el pueblo inmenso de labradores que habitaba sus deliciosas campiñas. ¡Pero adonde, Dios mío, se han ido tantos millones de hombres!...” He aquí la voz fiel del iberoamericano más polémico que estableció la dicotomía excluyente *Civilización o barbarie*.

La Generación del 80 y el positivismo temprano

La construcción de un proyecto de Nación entre 1853 y 1880

Rosa Falcone

Introducción

Con el propósito de abordar la historia del pensamiento resulta provechoso el método histórico de las generaciones, difundido en español por Ortega y Gasset.¹ El concepto explica que los procesos de transformación del pensamiento se producen debido a que un grupo generacional reacciona contra el predominio de una generación anterior. En un aspecto, el cambio generacional se asocia simplemente a la perspectiva cronológica, por ejemplo, a la producción literaria que se corresponde con una década. Estas versiones hablan de cambios producidos cada treinta años y otros lo reducen a quince. Fuera de este matiz cronológico, en todos los casos se piensa en un cambio brusco del clima intelectual, de manera tal, que una generación identificada unánimemente con determinados ideales produce un cambio en las estructuras que serán reemplazados por otros generando una nueva ideología. Un ejemplo lo encontramos representado en la *Generación del 37* o *Generación de Mayo*, que reacciona contra la generación neoclásica y cuyo ideario común es el romanticismo y puede ubicarse un líder generacional en Esteban Echeverría.

¹ El concepto de Generación aplicado a la historia ha sido estudiado entre otros por otros Carpintero, H. (2005). "La psicología iberoamericana. Una perspectiva según el método histórico de las generaciones", *Revista de Historia de la Psicología*, 26, 1, pp. 41-56.

La *Generación del 37*, imbricada con los ideales de libertad, democracia y progreso tuvo decisiva importancia en la organización nacional. Los mismos ideales fueron retomados por la *Generación del ochenta*, cuyo rasgo distintivo fue un proyecto de país sobre las bases de un estado moderno. Esta generación agrupa a hombres que creen devotamente en el progreso con un profundo sentimiento de nacionalidad, que no es más que el legado transmitido por los hombres de 1810 y 1853. Más allá de los rasgos propios de la *Generación del 80* es innegable la extraordinaria influencia recibida por la *Generación del 37*.

En este marco, resulta interesante la línea de trabajo seguida por notables pensadores de la historia nacional en nuestro medio (Biagini, Teran, Santomauro, etc.),² quienes postulan, además del “positivismo temprano”, una “tercera y última generación positivista” individualizada por hombres nacidos entre 1855 y 1890. Desde nuestro aporte situamos en este artículo a los filósofos argentinos Coriolano Alberini (1886-1960) y Alejandro Korn (1860-1936), que aún con sus diferencias pertenecen al pensamiento de la llamada *Generación del 80*.

La *generación del 80*, representada en la producción filosófica de A. Korn y Alberini, retoma la discusión de conceptos como nación, raza o patria -propias de las ideas de Echeverría y Alberdi- en el contexto de una filosofía pragmática alejada de propuestas absolutistas y universalistas. La *Generación del 80*, al igual que la del 37, quedarían comprendidas en un abanico de preocupaciones que van desde su formación romántica y su inclinación hacia valores espirituales, pero por sobre todo profundamente consustanciada con los principios mismos de la nacionalidad.

² Seguimos la línea de trabajo de algunos historiadores de nuestro medio. Esta postura se ha divulgado en breves, aunque muy interesantes artículos publicados en revistas de circulación más o menos reciente: Biagini, H. (comp.). (1985), *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires: Edit. de Belgrano; Santomauro, Héctor N. (1981), “Los positivistas argentinos” (octubre de 1981, pp. 8-18). *Revista Todo es Historia*, XV, 173, Emilio Perina (ed.) y Félix Luna (dir.), Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma, Buenos Aires; Suárez, María V. (1981), “Coriolano Alberini y la historia en la filosofía en la Argentina” (octubre de 1981, pp. 46-52), en *Revista Todo es Historia* XV, 173. atúan la herencia intelectual de la postura nacionalista de A. Korn (1860-1936) primero, y Coriolano Alberini (1886-1960) después, en las posiciones ideológicas de Alberdi y Justo, que es la misma de Sarmiento y Mitre. Los historiadores aludidos señalan que el centro polémico de la producción filosófica de Korn y Alberini es el intento por retomar el espíritu iluminista de Alberdi. Ambos pensadores sostienen que los hombres de Mayo no eran filósofos, pero nos dieron una forma de resolver problemas concretos de la cultura argentina y nos brindaron la posibilidad de construir una filosofía propia.

En efecto, al aplicar el concepto de generación torna evidente el parentesco. La vigencia de los valores nacionales y la consolidación del Ideal Republicano de la Nación sintetizan el ideario compartido entre la *Generación del 37* y la del 80. A pesar de la distancia que media entre ellas tienen en común la recuperación del fundamento espiritualista y la búsqueda de una filosofía con acento argentino.

Generación del 37. Importancia de la obra de Juan Bautista Alberdi

La *Generación del 37*, fue una agrupación de jóvenes escritores provenientes de los sectores instruidos de la sociedad, quienes en 1837 inauguraron en la librería de Marcos Sastre el “Salón Literario”. Estaban influenciados por el movimiento del romanticismo europeo el cual, entre algunas de sus manifestaciones ponían énfasis en las virtudes de los sectores populares. Entre tantos de sus integrantes se encontraban Juan María Gutiérrez (1809-1878), Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y Esteban Echeverría (1805-1851). Los ideales que sustentaban en sus reuniones, a la vez que se presentaban como los más idóneos para concretarlas eran los de la libertad, democracia y progreso. Estos ideales eran los de la Revolución de Mayo y si bien en un momento creyeron que podían llegar a concretarlos con la ayuda de Rosas, la crisis política producida en 1838 y el cierre abrupto del Salón Literario los hicieron pasarse a la oposición. Algunos de ellos debieron exiliarse, pero aún así seguían soñando con darle al pueblo un suspiro de libertad.³

Esteban Echeverría, a su vuelta de París, es quién introdujo el pensamiento romántico en Buenos Aires. Con él se comienza a ver una filosofía relacionada con la propia historia nacional. La corriente romántica aplicada a lo político es lo que permite fundar los primeros principios republicanos asentados en la libre organización de los pueblos y el derecho a vivir con el máximo de libertades públicas (Varela Domínguez, 1950). De manera tal, que el pensamiento romántico de Echeverría se proyecta en Argentina con acentos nuevos: libertad,

³ Así como puede hallarse también en Sarmiento y el propio Alberdi. Sarmiento decía: “*hay que asir los hilos ocultos de la propia historia, hay que penetrar en el hondo sentido filosófico del hecho histórico y hay que dar al pueblo la filosofía de su propia historia (...). Es preciso que el pueblo quede en libertad de elección y selección*” (Varela Domínguez de Grioldi, Delfina (1950), *Filosofía Argentina: Vico en los escritos de Sarmiento. Pasión y defensa de la libertad*, Buenos Aires: Arte Gráficos, p. 291).

progreso, educación popular y con él se retorna al ideal democrático de Mayo.

En este marco de ideas la figura de Juan B. Alberdi, formado en la corriente de la Revolución Francesa en el momento en que declina en Francia, fue el teórico expositor de este movimiento. Alberdi, discreto cultor de la metafísica espiritualista de su época, perteneció a la gran generación romántica organizadora del país y contribuye en la búsqueda del progreso de su patria.

Alberdi como uno de los grandes teóricos nacionales se convierte en el referente obligado de Korn y Alberini, entre otros pensadores de la *Generación del 80* (José Ingenieros). Retoman las *Bases para la organización de la Argentina*. Esta obra constitucional de Alberdi que tiene gran importancia al producirse la caída de Rosas, en 1852, y contiene el programa de una técnica del “progreso argentino”, que deberá concretarse en una Constitución. Recordamos el sugestivo título muy poco conocido en su integridad “*Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*”.

Dos son los trabajos de Alberdi retomados por Korn y Alberini: las *Bases...* y *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* (1837). El positivismo autóctono de este modo se había adelantado al positivismo del ochenta. Los hombres de la emigración tenían en sus principios los fundamentos necesarios que habría que retomar. Solía decir Korn que cuando nuestro positivismo de los 80 se hace fuerte el verdadero ya era viejo. Nos propone retomar las *Bases alberdianas* y nutrirse de las primeras fuentes. En uno de los párrafos de este documento, Alberdi afirma que la filosofía es la expresión de la espiritualidad de una Nación. Esta frase tiene el mérito de advertir acerca del error de asimilar a las nuestras instituciones surgidas de otras realidades. Este error no sólo es consecuencia de la ausencia de una filosofía propia, sino que es signo de la ausencia de toda emancipación y de toda libertad.

Otro de los escritos que cobra relevancia para los hombres de la *Generación del ochenta* es el *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, de 1837, donde aborda cuestiones referidas a la filosofía. En uno de los fragmentos de ese escrito, Alberdi dice que la filosofía es la expresión de la espiritualidad de una Nación: “La filosofía pues, que es el uso libre de la razón formada, es el principio de toda nacionalidad,

como de toda individualidad” (Alberdi, 1837). Querer copiar instituciones surgidas en los marcos de otras realidades es -según Alberdi- consecuencia de la ausencia de la propia filosofía: “No hay verdadera emancipación mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño, bajo la autoridad de las formas exóticas. Y como la filosofía es la negación de toda otra autoridad que la de la razón, la filosofía es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social. Es preciso pues conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad”. Según éstas palabras, filosofía y nacionalidad van juntas, hay que elaborar una filosofía para la Argentina que sea la expresión racional de la vivencias, costumbres, lengua e ideas de ésta tierra. Sólo esa lúcida elaboración permitirá conquistar una nacionalidad auténtica y una identidad nacional.⁴

Alberdi no fue el único que expresó éste conjunto de ideas, ni tampoco eran ideas tan originales o construcciones completamente personales, sino que eran comunes dentro del grupo de los emigrados y que se difundieron después de la caída de Rosas. Los jóvenes de la Asociación de Mayo, dispersados por la dictadura, se refugiaron en distintos países de la América del Sur y cuando volvieron al país venían con una visión clara de lo que había que hacer. Alberdi, más que el creador de éstas ideas, fue su más destacado expositor “los demás emigrados, Sarmiento, Mitre, Vicente Fidel López, Juan María Gutiérrez, Florencio Varela participaban (también) de la misma posición ideológica” (Korn, 1926, p.145), aunque, es cierto que fue Alberdi el que les dio su fundamento y expresión filosófica.

La filosofía nacionalista de la Generación del 80 y el legado de Alberdi

Korn afirma, en contra del positivismo médico del 80, -conformado por un conjunto de hombres universitarios en su mayoría imbuidos de la indiferencia hacia la metafísica y fascinados por una filosofía pensada como la síntesis de las ciencias naturales-, la intención de construir una filosofía nacional con rasgos particulares, auténticos y originales.

⁴ Por ello Alberdi afirma: “Depuremos nuestro espíritu de todo color postizo, de todo traje prestado, de toda parodia de todo servilismo. Gobernémonos, pensemos, escribamos y procedamos en todo, no a imitación de pueblo ninguno de la tierra, sea cual fuere su rango, sino exclusivamente como lo exige la combinación de las leyes generales del espíritu humano, con las individualidades de nuestra condición nacional”. De *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, Alberdi, J.B. 1837.

Con un ejemplo distinto del obrar de los positivistas del 80, propone retornar a la filosofía anterior. Para Korn, Alberdi se había adelantado “(...) el positivismo argentino ya era un hecho cuando ellos juzgaron necesario apoyarlo con el ejemplo europeo. Quisieron dejarlo de base filosófica y lo vistieron con traje postizo” (Korn, 1927, p. 283).

Alberdi había sintetizado su posición en las *Bases...*, obra que, si bien había logrado interpretar adecuadamente la realidad del pensamiento de nuestro pueblo, muy pocos se animaron a retomar. La visión crítica de Korn resalta la importancia de esos primeros estudios filosóficos y propone nutrirse de esas fuentes. Conservando su espíritu ideológico, Korn inicia la empresa crítica de escribir su ensayo titulado *Nuevas Bases* (1925), renueva las ideas de Alberdi adaptadas a un ambiente modificado. Se propone escribir este trascendente artículo retomando las palabras que el prócer argentino había pronunciado en 1842: “una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan por el momento. (...). La filosofía se localiza por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento”. Alberdi habilita con ésta frase la construcción de una nueva filosofía adaptada a las nuevas circunstancias y buscando soluciones a los problemas que interesan al destino nacional.

Korn propone renovar las *Bases alberdianas* rescatando la idea de una Filosofía Nacional y de conciencia nacional. Dirá que se necesita una filosofía estrechamente vinculada a las necesidades vivas de nuestro medio, a nuestros problemas variables, políticos y pedagógicos y lo suficientemente alejada de planteos especulativos y metafísicos. La solución nacional está en un proceso que fusione “el pasado irreversible con las exigencias imperativas del presente (...) Justicia social-cultura nacional: no es cuestión de incorporar dos frases más al verbalismo corriente. Para alojarlas como ideas directoras en la conciencia nacional es menester renovar los conceptos básicos, es decir las *Bases* de Alberdi” (Korn, 1927, pp. 291-292).⁵

⁵ Pucciarelli, en el mismo sentido que nosotros, dice: “El esfuerzo por entender el presente, que después de todo es el fruto de un largo y oscuro proceso de sedimentación histórica, condujo a Korn a estudiar el pasado, no en la actitud del cronista atento al registro de los hechos acaecidos, sino en la postura del filósofo que indaga la razón del proceso” (Pucciarelli, E. 1962, pp. 56-57).

La europeización implícita en las *Bases* de Alberdi, más los ochenta años de distancia que separa esta obra, que acompañó a la hora de la organización constitucional del país, habían tornado precarios algunos principios perdiendo la unanimidad que habían conquistado. Korn pretende adaptarla al momento presente, “Sería incurrir en error suponer que Alberdi dijo la última palabra (...). Lo que él nos enseñó, la doctrina que nos dieron los hombres de la emigración, ha producido sus frutos; pero no está agotada (...) (Korn, A., 1926, p.148).⁶

En un artículo publicado en el año 1841 -poco conocido por no haber quedado comprendido en la edición oficial de las *Obras completas*⁷ de Alberdi, Korn encuentra las verdades fundamentales que a pesar de los años transcurridos se deben conservar de su pensamiento. En éste artículo, escrito en Montevideo, sitúa Korn el germen de un “positivismo en acción” más viejo, que el profesado por la *Generación del 80* e inspirado en los principios rectores de Mayo de 1810. Ante la pregunta de cuáles son los problemas que América está llamada a resolver, la respuesta es: “son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre en el suelo americano (...)” (ob. cit., p. 147). Es decir, que suponiendo que los *hombres de Mayo* al asimilar las ideas de la Revolución Francesa, actuaron tratando de desalojar las ideas de la época colonial, teológicas más que filosóficas, nos hallamos en presencia de una filosofía republicana que fundada en el espíritu de la Revolución Francesa se encarna en la Revolución de Mayo de 1810.

Conclusiones. Filosofía argentina, ¿ruptura o continuidad?

Las cuestiones tratadas sucintamente dan el marco para la comprensión de los intereses e ideales que movieron a la *Generación del 80*

⁶ Este afán de la cultura nacional sin esperar los designios europeos se halla plasmado también en un breve artículo de Korn titulado “Una posición argentina” (1926). Allí retoma la idea de desarrollar una obra nacional tomando la producción filosófica propia, que comprenda a filósofos abocados a resolver problemas concretos “la abstracción pura, la metafísica en sí, o echará raíces en América. Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestra necesidad” (Korn, 1926, p. 147).

⁷ Se trata de un artículo que Alberdi publicara en Montevideo poco después de haber tenido que emigrar. No figura en las *Obras completas* y está integrado bajo el título de *Obras póstumas*. Korn recomienda la lectura de este artículo a “todos aquellos que se interesen por los antecedentes de nuestro movimiento ideológico” porque dice “verdades fundamentales que, a pesar de los años transcurridos, debemos admitir nosotros” (Korn, A., 1926, p. 146).

hacia el logro de un proyecto de país, que involucra un ideal de Nación y un proyecto de hombre para el futuro. El proceso de la nacionalidad fue un largo camino iniciado por la *Generación del 37* y que acompañó el proceso de consolidación del estado nacional durante la década del ochenta. Recordamos que entre los años 1837 y 1880 ocurren hechos importantes en el país, tales como la caída de Rosas (1852) y la elaboración de una Constitución Nacional (1853) fruto de largos años de lucha y experiencias históricas. Los hombres de la “reorganización” con Urquiza, Alberdi, Sarmiento, etc. se lanzan a construir las bases de una república moderna. El legado que recibe la *Generación del 80*, además de consolidar el proceso iniciado en 1853, es extremar sus acciones en la búsqueda de los fundamentos de la República, a través de la elaboración de una filosofía que fuera a la vez aplicada a lo político y a lo social.

El iluminismo francés, tuvo una importante influencia durante la época de la emancipación política argentina en pensadores como Belgrano, Moreno y Rivadavia (período que se extiende hasta 1830). A partir de ese momento y como producto de la efervescencia federal se abre un nuevo “pensamiento constitucional” con las ideas románticas de E. Echeverría y con figuras relevantes como Alberdi, Sarmiento y Mitre. Notemos que las distintas épocas de emancipación en Europa con la Revolución Francesa y en Argentina sucesivamente con la Revolución de Mayo (1810), el Proceso de Organización Nacional (1853) y la Consolidación del Estado Nacional (1880) tienen un rasgo común: van acompañadas de las reflexiones, a la manera de “ideas vividas” más que pensadas, sobre una filosofía política con proyección sociológica.

Para nuestros pensadores, C. Alberini y A. Korn, los desarrollos de una filosofía nacional basada en los principios del romanticismo, a través de la reivindicación de la figura de Echeverría, han posibilitado el desarrollo de una “filosofía de acción”, que recibe un importante compromiso social e intelectual y que sentarán las bases de una línea teórica que perdurará en el tiempo. La toma de posición respecto de las influencias europeas alentó una tarea cultural de sentido y acentos nacionales al seguir el espíritu de la *Generación del 37*, formando un carácter propio y un peculiar destino nacional.

Bibliografía

Alberini, C. (1911, p. 471 y ss.). “La genialidad de Sarmiento y el nacionalismo histórico”, *Revista Argentina de Ciencias Políticas, II*, Buenos Aires.

Alberini, C. (1911, mayo-abril, p. 20, 129, 217 y ss.). “El arianismo histórico y la economía social”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (monografía), XV, Buenos Aires.

Alberini, C. (1925, 8 de agosto). “La esencia del nacionalismo argentino”, *Semanario El Social*, Buenos Aires.

Alberini, C. (1934). “La metafísica de Alberdi”. En *Archivos de la Universidad de Buenos Aires, IX*, T. IX, junio-setiembre, Buenos Aires.

Alberini, C. (1943, p. 7-25). “La idea de progreso en la filosofía argentina”, *Revista Cuyo*, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino, 2, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1966 (conferencia pronunciada en la inauguración de los cursos en la Universidad de Cuyo en 1943).

Alberdi, Juan B. (1837). Fragmento preliminar al estudio del Derecho.

Alberdi, Juan B. (1945, pp.75-195). “*Bases y puntos de partida...*”, Colección Panamericana, 2, Buenos Aires: W.M. Jackson.

Biagini, Hugo Edgardo (1985). *Panorama filosófico argentino*, Eudeba, Buenos Aires, prólogo de Arturo Andres Roig.

Farré, Luis. “Alejandro Korn y la generación del 80”. En Torchia Estrada, Juan Carlos, “El joven Korn”.

Korn, A. (1925). “Nuevas Bases”. En *Obras completas* (1940, Vol. III), “Influencias filosóficas en la evolución nacional”, 1ª Parte, Claridad, pp. 281-294.

Korn, A. (1926). “Una posición argentina” En *Obras completas* (1939, Vol. II), “Filósofos y sistemas. Notas biográficas y cartas”, pp. 137-151.

Pucciarelli, E. (1962). “Influencias extranjeras y vocación de originalidad en el pensamiento argentino”, *Davar*, Revista literaria, 95, oct-nov., dic., Buenos Aires: Sociedad Hebraica Argentina.



Pro, D. (1973). “Estudio preliminar”. En *Escritos de Ética* (T. I), Colección de Historia de la Filosofía Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, pp. 29-40.

Romero, Francisco (1960). “Alejandro Korn y la idea de una filosofía argentina”, *Estudios sobre Alejandro Korn*, Universidad de La Plata, pp. 171-213.

Soler, Ricaurte (1968). *El positivismo argentino*, Buenos Aires: Paidós.

Varela Domínguez de Grioldi, D. (1950). *Filosofía argentina: Vico en los escritos de Sarmiento. Pasión y Defensa de la libertad*, Buenos Aires: Arte Gráficos.

El discurso ilustrado republicano-revolucionario y la visión continental en las proclamas y artículos de Bernardo Monteagudo

Laura Navarro

Doctorado en Leyes en la Universidad de Chuquisaca en 1808, Bernardo Monteagudo inicia un largo itinerario, que no discutiremos aquí si fue llevado por su apasionado patriotismo, su enorme ambición personal o su pragmatismo. Pero diremos que quizá la circunstancia de hallarse en un momento histórico ligado a la emancipación de los países americanos, lo llevaría a cumplir un histórico y controvertido rol, en un gran período de agitación revolucionaria, que tuvo como principal acontecimiento en el Sur, la Revolución de Mayo de 1810.

Las ideas que sustentaron Monteagudo como el resto de los hombres de la emancipación, según José Luis Romero¹ en su Prólogo a *Pensamiento político de la emancipación*, si bien respondían a modelos institucionales provenientes de Europa, estas ideas volcadas en una realidad americana singular y contradictoria compuesta de elementos

¹ En *Pensamiento político de la emancipación*, Biblioteca Ayacucho, digital.

irracionales dieron como resultado transmutaciones apenas perceptibles que hicieron que las mismas palabras empezaron a significar otras cosas. Según este autor, las ideas fijaron la forma de la realidad americana pero el contenido lo dio esta misma realidad. Esta permanente contradicción se vio reflejada en las guerras civiles, las contiendas entre grupos de poder y la anarquía constitutiva de este período. La realidad latinoamericana se mostró así como alteridad irreductible a los modelos institucionales externos que propugnaba el pensamiento político basado en los ideales republicanos en los escritos de los hombres de la emancipación.

Para Saúl Taborda esto fue incluso más radical: “aun cuando desde 1810 han tenido en sus manos elementos genuinamente propios para elaborar instituciones americanas por el contenido y la realidad, los pueblos americanos solo han sabido intoxicarse con leyes extrañas, casi todas extraídas de los archivos de Europa”.² Para Taborda todavía el ideal de emancipación no se ha concretado, la verdadera emancipación se realizará cuando se esté en verdaderas condiciones de crear una cultura auténticamente americana. Emancipación cultural que inaugure instituciones afines con la idiosincracia americana.

Es por ello que en una primera etapa podemos interpretar en Monteagudo la expresión de un patriotismo como virtud republicana y posteriormente sus ideales virarán hacia los de la monarquía hasta llegar a una original formulación de la idea de una Confederación Hispanoamericana, idea que fue un importante aporte al pensamiento latinoamericano. La misma realidad de América impuso a la expresión de su cambiante pensamiento filosófico político, un sesgo pragmático.

Luego de su encarcelamiento y condena a muerte por los realistas, Monteagudo consigue fugarse con la ayuda de los revolucionarios y es a partir de 1811 ubicado en Buenos Aires donde se convertiría en cronista de afilada y polémica pluma en la *Gaceta de Buenos Aires*, donde irrumpía en su discurso la Diosa Razón de los ideales ilustrados, que imbuida de gran optimismo, iluminaría a estas oscuras lejanas latitudes de América del Sur. Y la visión republicana que a través de su potente prosa instaría a la emancipación, a la libertad, a la igualdad, y la constitución de una nueva Nación.

² Taborda, Saúl. *Reflexiones sobre el ideal político de América Latina*, Buenos Aires: Grupo Editor Universitario, www.cecies.org, p. 58.

Y esto gracias a la influencia que en la formación del joven revolucionario, tuvieron las lecturas de los autores de la tradición y de los otros, los proscritos en el ámbito académico de entonces, como J.J. Rousseau, que con su ideario, dieron forma y contenido a la Revolución Francesa.

Además, es importante destacar el pensamiento de Locke, cuya concepción iluminista de la idea de hombre como forjador de su propio destino y como ser moral y autónomo -para Luis Juan Guerrero-, inspirada primariamente en el filósofo empirista influyó de manera fundamental en el pensamiento latinoamericano: “Locke siente la necesidad de combatir los principios de autoridad religiosa y política, en ellos se fundaban los poderes constituidos de la época, para colocar en su lugar los derechos del individuo, de cada individuo y de todos por igual”.³ Según Guerrero la doctrina de Locke destinada a liberar al hombre de todo predominio feudal, se vio reflejada en las ideas de Belgrano y en la defensa continua de los derechos naturales del hombre tanto por Mariano Moreno y Monteagudo. La idea de hombre capaz de gobernarse a sí mismo iluminó el pensamiento emancipador.

En esta etapa de gran riqueza en ideas y notorio debate político concentraremos nuestra lectura, en los años de sus editoriales en el periódico *La Gaceta*, en los de su propia publicación *Mártir o Libre*, luego en sus proclamas en la Sociedad Patriótica fundada por él mismo, entre 1811 y 1813.

Por entonces, su frenético discurso radicalmente jacobino y republicano instaba a la acción emancipadora de la esclavitud del español a la juventud revolucionaria, que leía las arengas camufladas con el mejor estilo de su erudita prosa bajo la forma de sus columnas en la *Gaceta* donde:

“(…) Nosotros combatimos por nuestra libertad, combatimos por nuestra cara posteridad, y combatimos por nuestra existencia natural y civil: todo el que sea capaz de sentir, lo será capaz de sacrificarse por tan grandes intereses; para salvarnos no se necesita más que un momento de energía, un instante de intrepidez. Corramos a la gloria, y proscribamos de nuestra

³ Guerrero, Luis Juan. *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo*, Buenos Aires: Docencia, 1981, p. 36.

lista nacional al cobarde que huya del peligro o al ingrato que prefiera la esclavitud. Si alguno abandona la patria en estos conflictos, precipitémosle de la roca tarpeyana cargándolo de eternas execraciones”.⁴

Al hombre libre por naturaleza, capaz de autogobernarse y dominar a la naturaleza por medio de la razón⁵ en la concepción de “Mundo”⁶ que predominó en el pensamiento latinoamericano, Guerrero le agrega la idea de “Nación”, constituida “por la teoría rouseauniana del contrato social, que nos trae una superación de las otras dos tesis” (...) “el hombre ya no en función individual, sino social” como forjador de “una nueva ordenación ética y jurídica”.⁷ El “ser natural” da paso al “ser político” y el individuo que aliena sus libertades naturales en la voluntad general. Entonces, el hombre natural cede paso al ciudadano de la nación.

Por ello estos párrafos dejan entrever los ecos republicanos de J.J. Rousseau: la libertad natural que corresponde a la condición del hombre en estado salvaje, el “buen salvaje”, según su pensamiento. Que luego, al vivir en sociedad, se corrompe y conoce la desigualdad y el peligro de perder tanto sus bienes como su libertad. A través del contrato social se llega a la sociedad políticamente organizada, y por medio de la voluntad general expresada mediante la Ley. Paradójicamente el individuo, ahora ciudadano, se debe obediencia a sí mismo, a las leyes que él mismo se dicta y así obtiene la libertad civil (paralelismo con Kant). Y con la figura del contrato social que deja atrás privilegios y autoridades, el ginebrino llega a concepción de nación donde es posible la libertad, la igualdad y la soberanía del pueblo.

Ideal de república que se encarnó en la Revolución Francesa como modelo de formación del Estado nacional liberal y también como modelo de construcción de ciudadanía. Proyecto de república que en su época, Monteagudo soñaba desde lejos para estas Provincias y es

⁴ Gaceta de Buenos Aires (enero 17 de 1811). En O'Donnell, Mario 'Pacho' (recopilador), *Monteagudo. La pasión revolucionaria*, Apéndice, España: Planeta, 1999, p. 148.

⁵ Fisiocracia o gobierno de la naturaleza.

⁶ Mundo todavía en los ideales ilustrados no es mundo circundante que en las ideas del romanticismo pasará a un primer plano, lugar del paisaje en toda la literatura posterior.

⁷ Guerrero, Luis Juan. *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo*, Buenos Aires: Docencia, 1981, 40.

por eso que, luego de la ruptura del pacto colonial en 1810, era menester, entonces, renovar ese primer pacto primitivo y olvidado:

(...) “La América hasta el siglo XV vivía, es verdad, bajo un pacto expreso social cuyas bases había sentado y conservaba por su libre voluntad: la ocupación de sus límites por las armas europeas rompió ese vínculo sagrado y desde entonces los pueblos no tenían voluntad propia o por decirlo mejor, no podían obrar según ella”. (...) “hasta que por obra de las circunstancias más que de un plan meditado de ideas, hemos quedado en disposición de renovar el pacto social, dictando a nuestro arbitrio las condiciones que sean conformes a nuestra existencia y prosperidad (...)”.⁸

Sin embargo, esta concepción de nación que en Monteagudo surge por un acto de la voluntad, no se plantea ningún devenir histórico, surge de una realidad estática en una concepción iluminista ahistórica. Según el ya citado autor Guerrero, esta concepción difiere de la visión intelectual e histórica de Alberdi, donde la meta es la conciencia nacional a la que se conquista por la razón, la cual lleva a la emancipación nacional.⁹

Pueden rastrearse antecedentes del espíritu revolucionario en el cual la resistencia indígena ya alimentaba el imaginario independentista, por lo tanto, el derecho legítimo de los americanos a obtener su independencia, en un original documento que cita el biógrafo de Monteagudo, Mariano de Vedia y Mitre, escrito por el joven estudiante en su paso por la Universidad de San Francisco Xavier, *Diálogo de Atahualpa y Fernando VII*, el Inca Atahualpa contesta a Fernando VII, donde Atahualpa: (...) “Atahualpa es la voz de América que se yergue contra el conquistador español discutiéndole la legitimidad de la conquista y sosteniendo la iniquidad del despojo de su poder, de sus riquezas, y de sus tierras”.¹⁰

Atahualpa como el alter ego del joven Monteagudo azuzaba el fuego de rebelión e independencia, en un texto audaz, panfletario, de circulación anónima, y propaganda revolucionaria, dialoga con Fernando VII:

⁸ *Ibíd.*, Apéndice, Observaciones didácticas en *La Gaceta*, 1812, p. 151.

⁹ En Hegel el proceso dialéctico está guiado por su objetivo primordial que es la libertad.

¹⁰ de Vedia y Mitre, Mariano. *La vida de Monteagudo* (T. I), Buenos Aires: Kraft, 1950, p. 57.

“El miserable Atahualpa, el infeliz soberano del imperio del Perú a tu lado está, pues que de injusta e inicua la conquista, habéis notado de España por Bonaparte, ni te sientas ni te admires que de usurpada y furtiva igualmente yo gradúe la dominación que ha tenido en América el Español”.¹¹

El remedio para el absolutismo español, que sometía los pueblos de América por entonces, era la república, que limitaba la concentración de poder y aspiraba a la construcción de las naciones libres de la mano de la soberanía popular, ideal democrático y el convencimiento de que eran los ciudadanos ilustrados los que guiarían rescatando de la ignorancia al pueblo americano de la dominación del tirano, convicciones que entonces predicaba Monteagudo en sus proclamas de la Sociedad Patriótica.

Para Monteagudo todo pueblo tenía derecho a fijar sus destinos, incluso por la fuerza física siempre y cuando lo que le otorgaba la convicción para alcanzar su independencia, para conocer su dignidad, fuese el mismo convencimiento de quienes estaban destinados a dirigir sus opiniones.

Una elite ilustrada a través de logias y sociedades patrióticas, según el lema “*sapere aude*” tenía la misión de educar a la sociedad para que piense por sí misma, conducirla hacia el progreso y liberarla del despotismo que degrada al pueblo sometiéndolo a la ignorancia para dominarlo.

“(…) al hombre ilustrado toca y sus luces son la medida de sus esfuerzos con que debe contribuir. (...) respetar la esclavitud como un deber natural, no conocer otra voluntad que la de un déspota” (...) “ha sido la causa que ha perpetuado el sistema colonial hasta nuestros días” (...) “los pueblos ya no juzgaban de sí mismos si no por las ideas que les inspiraba el opresor” (...) “la sociedad patriótica contraerá todos sus esfuerzos a este objeto”.¹²

¹¹ Citado por Mariano de Vedia y Mitre, *La vida de Monteagudo* (T. I), Buenos Aires: Kraft, 1950, p. 57.

¹² Oración inaugural de la Sociedad Patriótica (13 de enero de 1812). En O'Donnell, Mario 'Pacho' (recopilador): *Monteagudo. La pasión revolucionaria*, Apéndice, España: Planeta, 1999, p. 159.

El saber filosófico de la ilustración que entronizaba a la razón, universalizaba el principio según el cual:

“La soberanía reside solo en el pueblo y la autoridad en las leyes: ella debe sostener que la voluntad general es la única fuente de donde emana la sanción de esta y el poder de los magistrados”.¹³

Comienza a dibujarse el proyecto de Monteagudo de la emancipación de toda la América:

“cuando la América trate de meditar (...) lo que debe ser en un tiempo en que trata ya de recobrar sus derechos naturales, entonces deducirá por consecuencia de esas verdades, que siendo la soberanía el primer derecho de los pueblos, su primera obligación es sostenerla”.¹⁴

En 1822 instalado en Lima, luego de la declaración de la independencia del Perú por el general San Martín, Monteagudo funda la Sociedad Patriótica de Lima, importante organismo en el que difunde su más importante proyecto relacionado con la constitución de una federación hispanoamericana. El documento fundamental que expresa su ideas es un ensayo “Sobre la necesidad de una Federación General entre los Estados Hispanoamericanos y plan de su organización” de 1824,¹⁵ donde Monteagudo afirma que luego del surgimiento de los Estados Nacionales en América; si bien en Ayacucho, “ha terminado la guerra continental”, pese al poder que detentan las repúblicas del nuevo mundo “la venganza vive en el corazón de los españoles. El odio que nos profesan aún no ha sido vencido”,¹⁶ la amenaza principal es el rumor que los vencidos recurran a la Santa Alianza para hacer valer sus derechos de soberanía que ellos consideran usurpados y reunir fuerzas análogas para dicho fin. Otro factor que amenazaba a la nueva nación americana es el Imperio del Brasil, con el trono de Pedro I, el cual podría auxiliar a la Santa Alianza en su empresa de reconquista. Por ello, Monteagudo plantea la consolidación de una

¹³ *Ibíd.* p.160.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ En Herrero, Fabián. *Bernardo Monteagudo. Revolución, independencia, confederacionismo*. Grupo Editor Universitario.

Federación de Estados americanos y la asamblea hispanoamericana” sin atribuir autoridad coercitiva “(...) los diez primeros años contados de nuestra Independencia, la dirección en grande de la política interior y exterior de la confederación debe estar a cargo de la asamblea de sus plenipotenciarios”,¹⁷ Asamblea que Monteagudo compara en ventajas con el Congreso de Viena.

Monteagudo murió en 1824 en circunstancias aún no esclarecidas, pero este ideal de una confederación americana fue uno de los tópicos de muchos pensadores y figuras de la Independencia de la época y todavía hoy sigue siendo un tema actual relacionado con la integración de los países hispanoamericanos. La vida de Monteagudo reflejó en su pensamiento las grandes contradicciones del proceso emancipador, el choque continuo de los moldes republicanos, su pensamiento ilustrado y la caótica realidad americana que desbordaba toda conceptualización y exigía una extrema originalidad, que a cada paso tornaba cambiante su discurso y lo hacía contradictorio y complejo. Monteagudo fue la expresión de un verdadero pensamiento filosófico de raigambre Latinoamericana y un espíritu revolucionario.

Bibliografía

de Vedia y Mitre, Mariano. *La vida de Monteagudo*, Buenos Aires: Kraft, 1950.

Guerrero, Luis Juan. *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo*, Buenos Aires: Docencia, 1981.

Herrero, Fabián. *Bernardo Monteagudo, Revolución, independencia, confederacionismo*, Grupo Editor Universitario.

Monteagudo, Bernardo. *Escritos políticos*, La cultura argentina, Buenos Aires, 1918.

O'Donnell, Mario 'Pacho'. *Monteagudo. La pasión revolucionaria*, Apéndice. Planeta, España, 1999.

¹⁶ *Ibid.* p. 140.

¹⁷ *Ibid.* p. 144.



200 Años de
Pensamiento Latinoamericano

Romero, José Luis y Romero, Luis Alberto (compilación, notas y cronología). *Pensamiento político de la emancipación*, Prólogo de Romero, José Luis. Biblioteca Ayacucho digital.

Taborda, Saúl. *Reflexiones sobre el ideal político de América Latina*, Grupo Editor Universitario, www.cecies.org

Re-pensando lo “nacional” desde la Teoría Crítica

Agustín Tillet

Introducción

En estas Jornadas sobre “200 Años de Pensamiento Latinoamericano” quisiera realizar algunas reflexiones ancladas en dos ejes centrales, que tienen que ver directamente con las temáticas que aquí nos reúnen.

En primer lugar, dado que lo que nos llama a la reflexión son los “200 años” de la oleada revolucionaria latinoamericana, el primero de los ejes a pensar será el del denominado “Bicentenario” y lo que esa fecha implica tanto a nivel nacional como internacional.

En segundo lugar, quisiera concentrarme en la denominada hace ya largo tiempo “cuestión nacional”, y en distintas problemáticas que de ella surgen, principalmente la tan difundida concepción posmoderna de la desaparición de los Estados nación, así como también la relación entre nación y “Bicentenario”.

Para dar cuenta de estos dos ejes, me gustaría centrar las reflexiones y problemáticas desde la óptica de un pensador en particular (aunque como se verá, no solo desde él), “argentino”, en el sentido de que su pensamiento se *sitúa* (como diría Sartre) en una cierta posición epistemológica dentro de lo que denominamos, a grandes rasgos, la “geopolítica del conocimiento”. Hacemos referencia al sociólogo y crítico cultural Eduardo Grüner, quien ha venido realizando aportes

realmente interesantes en sus distintas obras para abordar estas problemáticas.

La cuestión del “Bicentenario”

En primer lugar, me gustaría comenzar la reflexión con el eje puesto sobre el título mismo de estas Jornadas: “200 Años de Pensamiento Latinoamericano”. Es un nombre que realmente lleva a la reflexión y al debate, debido a que en primera instancia nos mueve a preguntarnos por “una fecha” en particular, situada dos siglos atrás en relación a este presente desde el cual escribimos, y que por lo tanto lleva implícita tanto una visión propia de la Historia, como la consagración de “una fecha” como lo que es, es decir, el significado ya anclado de esa “fecha”. Por otra parte, nos podríamos preguntar acerca del “pensamiento” al que se hace referencia en el título, acerca de lo que hay dentro de ese “nombre”, la(s) unidad(es) o diversidad(es) que engloba; es decir, qué diferentes sistemas de ideas podrían encontrarse dentro de ese epíteto o bien, cuál sería su “fecha de nacimiento”, su “acto fundacional” concebido, como se dice, 200 años atrás; y finalmente, nos podríamos cuestionar acerca de la idea misma de América latina como un todo, como una totalidad. Pues bien, aquí, nos centraremos en los festejos y celebraciones del “Bicentenario” latinoamericano, para decir que, teniendo en cuenta a América latina y el Caribe como un todo, *no hay* tal Bicentenario. El hecho de que en 2010, a 200 años de la Revolución de Mayo, se celebre el Bicentenario de la “independencia de Latinoamérica”, nos conduce inevitablemente a preguntarnos acerca de la lucha político-ideológica que se esconde detrás de toda fecha patria, efeméride, o como se la quiera llamar, que como todo símbolo, esconde su realidad “dialógica”, para decirlo de modo bajtiniano. Ahora bien, ¿por qué decimos que *no hay* tal celebración? Pues bien, porque la primera y más radical de las revoluciones de “Latinoamérica” no es de 1810, sino de 1804: la revolución haitiana llevada adelante por los propios esclavos, es decir, por la clase explotada por excelencia. Entonces, nos preguntamos, citando a Grüner:

“¿Por qué no se festejó, entonces, el ‘Bicentenario’ en 2004? (...) ¿Es un sugestivo olvido de esa ‘revolución de esclavos’ que nuestras burguesías ‘nacionales’ quisieron no recordar? ¿Es la incomodidad actual de ese ‘recuerdo’, ya que muchos gobiernos

‘latinoamericanos’ -incluido el argentino- están complicados en la ocupación ‘pacificadora’ de ese pobre país?”¹

Se puede entender este “olvido” como una operación político-ideológica en contra de lo que de hecho significó tal revolución: la puesta en práctica de “el primer gran ‘discurso’ de lo que podríamos llamar una *contra-modernidad* a escala global, y es por ello que estuvo sometida a una consecuente (*re*)negación ideológica por parte del pensamiento dominante”.²

Lo central de este planteamiento es considerar a esta (*re*)negación y al “olvido” de la revolución haitiana como un síntoma del modo de operar que han tenido los sistemas de pensamiento de la modernidad europea por sobre las otras partes del sistema-mundo capitalista, y así “descubrir”, poner de relieve, la operación ideológica que se oculta tras la construcción de ese “documento de civilización” que pretende ser la modernidad europea, poniendo sobre la mesa los “documentos de barbarie” que ella misma produce y sin los cuales, parecería que no sería tal.

De manera que, como tal, como síntoma, este caso nos muestra, por un lado, la operación que se esconde tras la celebración de un “Bicentenario” continental, que “olvida” de ese modo a su primera revolución, que no por casualidad, es la más radical de las revoluciones continentales, en donde -como dijimos anteriormente- fue la clase explotada por excelencia, los esclavos de origen africano, bajo la dirección de líderes de esa misma clase como Toussaint Louverture, los que tomaron el poder y fundaron una nueva nación. Por otro lado, nos sirve el ejemplo como una denuncia del intento de conformar una historia lineal en la cual una totalidad sin fisuras se va construyendo, es decir, en donde nos hay ni resquebrajamientos ni grietas a tener en cuenta (como lo fue dicha revolución y lo son hoy aquellos que luchan a diario por ser vistos y escuchados) en fin, una denuncia de un claro ejercicio de fetichización, en donde se nos quiere hacer ver el “producto” ya realizado, olvidando el modo y las relaciones de producción a través de las cuales se llevó a cabo.

¹ Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires: Edhasa, 2010, p. 21.

² *Ibíd.*, p. 29.

La “cuestión nacional”

Bajo esta rúbrica se han dado infinidad de debates a lo largo de los años, y no solo en el ámbito de la filosofía o de las ciencias sociales, sino que ha sido objeto de análisis por parte de ensayistas, periodistas y demás especialistas. Como decíamos anteriormente en la introducción a este trabajo, bajo el mandato de las concepciones posmodernas dentro de las ciencias sociales, la cuestión del Estado nacional ha pasado a la “historia”, ha sido “textualizada”, transformada en simulacro y empujada por la hipótesis de cuño japonesa que le hacía decir a Hegel que el liberalismo de la década del 90 era el mismísimo fin de la historia. A estas consideraciones habría que sumarles el efecto ideológico que ejerce el significante de “globalización”, para nosotros una “falsa totalización” (a la manera de Adorno), según la cual los Estados nación han perdido el peso que alguna vez tuvieron en su momento de máxima expansión. Solo viendo esta “parte” de la ecuación es realmente difícil encontrar una perspectiva adecuada al problema de lo nacional, de modo que aquí se considerará que “mientras que por un lado se observa que la globalización implica la pérdida de poder del Estado, por otro se observa que (...) otros amplían su poder en complicidad con las corporaciones y con la fuerza del mercado”.³ Por otra parte, consideramos que es la propia globalización, o mejor dicho, “la *mundialización* capitalista la que ha puesto en las primeras planas la cuestión nacional. Muchos de los principales conflictos que tiene que resolver la “globalización” son los que la propia “globalización” (se) ha creado, generando en viejas y nuevas “periferias” vocaciones de construcción nacional que hace un par de décadas hubieran sido improbables”.⁴

Entonces, ante este panorama, me gustaría poner de manifiesto una posición, en la cual se sostiene “que la idea de una *diseminación* puramente textual o discursiva de la nación -como categoría y realidad- corre el peligro de disolver demasiado sumariamente el conflicto (bien material, incluso bien *clasista*) que está en su base, sometiendo a las sociedades dominadas por la mundialización del

³ Mignolo, W. (2001). “Introducción”. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 9.

⁴ Grüner, E. (2005). “Los restos del pasado y la memoria del futuro. La ‘ontología nacional’ en la inexistencia de la globalización”. En *La cosa política o el acecho de lo real: entre la filosofía y el psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 239.

capital a la ideología de una *globalización* inofensivamente “multiculturalista” o “híbrida”.⁵

Por lo tanto, se trata de devolverle la materialidad y lo conflictividad que les es inherente a la realidad y a la política, porque -si no- corremos el gran riesgo de dejar que las discusiones serias y los problemas que realmente importan queden a merced de las clases dominantes, que sí tienen un gran interés en que permanezca la concepción posmoderna de la realidad. Es decir que “el poder y la dominación *existen*, y se disolverán en los intersticios textuales solo porque nos autoconvencemos de que la globalización y el multiculturalismo actuales promueven “flujos” virtuales intelectualmente estimulantes. Y el poder está *interesado* en que ese autoconvencimiento sea eficaz: la “identidad” es *para ellos*: para nosotros queda la diseminación rizomática, o algo por el estilo”.⁶

Esto trae aparejada la cuestión de qué se pone en juego a la hora de definir lo que es y lo que no es parte de la nación, o, para decirlo gramscianamente, cómo hacemos para construir hegemonía bajo el significante de nación, ya que efectivamente ese significante es el que puede reunir (y de hecho lo hace) a gran cantidad de población, que han de ser definidas (o no) como parte de la nación, es decir, esta cuestión incluye la más complicada referencia a la problemática política de construcción del poder, y es este aspecto el que nos interesa debatir aquí, debido a que muchas veces las problemáticas en torno de la definición de lo nacional han sido evadidas o dejadas de lado por los distintos actores del arco político.

En cuanto a esto, consideramos lo siguiente:

“la reconstrucción o, incluso, la refundación de una idea de lo nacional que vuelva a tejer lazos sociales y simbólicos solidarios en unas comunidades desgarradas por la barbarie neoliberal puede resultar un arma estratégica para resistir esa ‘falsa totalidad’ de la imagen de una globalización abstracta, armónica y desconflictuada. Desde ya: el objetivo último es el de atravesar esa idea para marchar hacia la universalidad

⁵ *Ibíd.*, pp. 183-184.

⁶ *Ibíd.* 184.

concreta de una civilización igualitaria, afirmando al mismo tiempo el derecho a la autodeterminación local en el marco de una sociedad ‘multinacional’, ‘multicultural’, sí, pero sin ‘privilegios especiales’ de hecho y de derecho, como los que actualmente detentan algunas naciones, que son las que controlan la lógica de la supuesta globalización. Ese horizonte no se nos ocurre que pueda sino seguir llevando el viejo nombre de socialismo”.⁷

Al referirse a “socialismo” se está pensando efectivamente en un nivel latinoamericano, que consideramos como el único modo posible de realización de un proyecto como ese.

Consideramos que dentro de ese “sentimiento nacional” que moviliza a varias personas tiene que haber un *momento de verdad*, a la manera de Adorno, es decir, *algo más* “que el mero poder de transmisión ideológica de las clases dominantes. Después de todo, ese sentimiento de *pertenencia* a una “tierra” concreta, físicamente reconocible, esa *identificación* psicológica con los que comparten unas mismas pautas culturales genéricas, esa necesidad de construcción de una *genealogía* que explique “imaginariamente” mi lugar en el universo social, ese *efecto de reconocimiento* -todo lo “especular” que se quiera, como lo ha señalado el psicoanálisis- de mi propio cuerpo como *semejante* a los otros cuerpos con los que estoy obligado a cohabitar, todas esas cosas son tan antiguas como la civilización misma, y muy *anteriores* a la “sobreimpresión” jurídico-política que sobre ellas haya realizado el Estado nación característicamente burgués. Todas esas cosas, sin duda alguna, están *informadas* por las hegemonías ideológicas, pero no pueden *reducirse* a ellas: es sobre ese “fondo común”, sobre ese *escenario* “etnohistórico” que, en la modernidad, se plantea tanto la cuestión nacional como la cuestión social, haciendo que -en determinadas circunstancias- ambas cuestiones se articulen de manera muy compleja.”⁸

Ese “fondo común” del cual hablamos es exactamente el terreno en el cual se disputan las luchas político-culturales por la hegemonía socio-política, es decir, es el lugar donde se pone en juego la construcción

⁷ Ibíd. 186.

⁸ Ibíd., pp.193-194.

de lo nacional, mismo que no creemos que pueda ser reducido a mera ideología, en el sentido ya clásico que le diera Marx en “La ideología alemana”, es decir, como mera “falsa consciencia”. Lo que sí consideramos pertinente es la denuncia de “las *enajenaciones* propias de lo que más modernamente ha sido llamado el nacionalismo burgués, por medio del cual son las propias clases dominantes ‘nacionales’ las que se apropian” de ese “sentimiento nacional” y esas *experiencias* a las que hacíamos referencia más arriba, “con el gesto patrimonialista de quien, pretendiendo representar a la totalidad, hace usufructo de ella para sus intereses particulares”.⁹

Para finalizar con estas breves reflexiones nos gustaría volver un momento a algunas de las cuestiones a las que hacíamos referencia en la Introducción.

Dijimos que nos interesaba rescatar el pensamiento de Grüner, más allá de lo rica que nos parece su teoría, por el hecho de ser un pensador *situado* en la periferia de la modernidad, es decir un pensador que, como todos, piensa *en situación*: y es esa situación, la de latinoamericanos, la que nos parece relevante tener aquí presente, ya que es esa posición, esa “*particularidad* de sociedades explotadas la que nos pone en condiciones tanto mejores para acceder a la *universalidad crítica* de los conceptos, por contraposición a una “civilización” que alucina haber sido *siempre* universal, “renegando” de la “parte” que le falta para explicar su constitución como (falsa) totalidad”.¹⁰

Por último, con esto no queremos hacer olvidar que el mismo concepto de nación ha servido (y de hecho lo sigue haciendo) infinidad de veces para producir alianzas de clases antagónicas y subsumir la construcción de ese “socialismo” al cual se hacía referencia anteriormente, y es por eso mismo que realizamos esa breve reflexión acerca del campo fértil de disputa por el poder que suele ser lo que es englobado bajo ese significante. Por lo que consideramos que “renunciar, por mero prurito filosófico, a un imaginario (re)fundador de una ‘identidad’ que permita adquirir una *posición* en el conflicto,

⁹ *Ibíd.*, p. 198.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 237.

equivale a hacer del campo de batalla un campo orégano para el otro; *lo* político, en efecto, no tiene lado de afuera: o lo hacemos nosotros, o nos aguantamos el que hace el adversario”.¹¹

¹¹ *Ibíd.*, p. 241.



Globalización e identidad nacional

María Teresa Calatroni

Introducción

Quisiera ante todo celebrar el tema propuesto por el Comité Organizador de estas Jornadas y a UCES, por dar cabida en sus claustros a una discusión que tiene como protagonista a nuestro país y a todos aquellos que contribuyeron con su pensamiento y su enseñanza a forjar una filosofía latinoamericana.

Los argentinos conmemoramos este año el Bicentenario de la Revolución de Mayo y el establecimiento del Primer Gobierno Patrio. Acontecimiento importante e inquietante a la vez que nos debiera convocar no solo a celebrar y a festejar, sino también a preguntar y cuestionar. A formularnos como país, esas preguntas esenciales que son necesarias y provechosas: quiénes somos, qué queremos, qué conmemoramos, qué celebramos.

Conmemorar es “memorizar con”, es el “*nosotros*”, la comunidad que rememora y recuerda su historia, porque la historia es el intento colectivo de construir una memoria común, un sentimiento de comunidad nacional, de tradición y de responsabilidad personal y colectiva. Es pensar el presente sin refugiarse solo en el pasado, para poder proyectarse al futuro. Pensar esencial que, como sostiene Camus en *El mito de Sísifo*, significa ver de nuevo el país que fuimos, que somos pero, sobre todo, el que queremos ser. Y tomar conciencia de lo que nos es propio y común, no es otra cosa que meditar acerca de nuestra identidad.

No es fácil tratar de reclamar lo propio, lo individual, lo que singulariza, en el nuevo contexto mundial de la globalización. Por eso este trabajo se propondrá analizar en primer lugar el encuadre global, para luego tratar el tema de la identidad y establecer la posibilidad de una convergencia entre dos principios aparentemente antinómicos: ¿es posible conciliar lo propio, lo singular, frente a lo universal y único, el pasado con el presente y el futuro?

El trabajo termina analizando las relaciones entre pobreza, exclusión e identidad y reflexionando acerca del papel que les cabe a los intelectuales y a la filosofía en la construcción de la realidad política y social latinoamericana.

El mundo globalizado

La globalización es un hecho prisionero de una doble verdad: o se la idealiza ensalzando sus ventajas o se la demoniza rechazando todos sus posibles aportes. Lo cierto es que la globalización es un proceso irreversible, que abarca no solo a todas las naciones del mundo sino también todos los aspectos de la vida del hombre y, por eso, es analizada desde la filosofía, la antropología y la psicología.

La globalización cobra forma a través de un fenómeno tecnológico previo que se dio en llamar “la abolición de las distancias”. La revolución producida por las técnicas de comunicación terminó aboliendo no solo la distancia espacial, sino también la temporal. Esta supresión implicó, en ambos casos, el vaciamiento de todo contenido concreto.

Se despoja al espacio de cualidades, accidentes, rasgos peculiares, distancias; y al tiempo, de las tres dimensiones del flujo de la conciencia: pasado, presente y futuro. Se vive en una sola dimensión temporal: el presente, sin un antes ni un después en un permanente ahora. Espacio y tiempo dejan de ser modos de percibir la diversidad del mundo, que es reemplazado por el reino de lo homogéneo.

Este milagro hizo posible un don solo reservado hasta ahora a los dioses: el ser humano puede estar al mismo tiempo en todas partes y tener un diálogo abierto con sus interlocutores en direcciones infinitas. Es omnipresente. Desde esta perspectiva podemos pensar

esta condición privilegiada de dos maneras: que el ser humano se instala en el mundo porque es su patria verdadera o que, por el contrario, es un ser sin patria en el mundo. La *“apatridad”*, como la denomina Heidegger, la falta de *“arraigo que amenaza al hombre actual en lo más íntimo, es producto de la época en que nos ha tocado nacer”*.

Esta antinomia resume la grandeza y la miseria de la globalización. El ser que está en todas partes y hace del planeta su morada ¿pertenece a alguna parte que sienta como su hogar, como su tierra propia? ¿Esta globalización es acaso el comienzo de un arraigo inédito y bienhechor o, por el contrario, la forma más desoladora del desarraigo y la pérdida de la memoria y la identidad? ¿Necesitaremos vivir esta experiencia del desarraigo para acceder a una genuina inserción planetaria, o es el comienzo de una orfandad irremediable?

Aun barajando estas conjeturas, es imposible desconocer las conquistas de la globalización, la notable aproximación entre pueblos, individuos e instituciones, el acceso simple a datos y conocimientos que resultaban difíciles y onerosos. Sin embargo, hay que advertir que el milagro de la comunicación y de la ubicuidad simultánea no es sinónimo de inmediatez vivencial. La uniformidad global, manejada por intereses económicos y políticos, por empresas multinacionales con más poder e influencia que los Estados nacionales y por el nomadismo aéreo del “capitalismo electrónico”, no significa universalismo. La abolición de las distancias no implica cercanía verdadera.

Pese a ello, la globalización es -al menos por ahora- un hecho irreversible: ya estamos instalados en ella y es el horizonte de nuestro tiempo. Por eso, los cuestionamientos deben venir desde adentro, cuestionamientos éticos, filosóficos, políticos y económicos, no desde un exterior meramente ideológico, idealizado o demonizado o desde el modo pasatista y nostálgico de una realidad anterior. Se tiene cada vez más certeza acerca de que el mundo ya no será cómo fue, pero también crece la incertidumbre acerca de cómo será.

Esta incertidumbre plantea numerosas y múltiples facetas, una de ellas la que nos hemos propuesto como tema de reflexión, la de la identidad nacional, es decir pensar un nuevo modo de preservarla en el ámbito de la globalización.

Globalización e identidad

El tema de la identidad nacional fue largamente discutido en el ámbito filosófico y sociológico en la década del 70. Sin embargo, las circunstancias externas e internas del país y del mundo eran diferentes. Por eso, el tema debiera cobrar hoy un sitio relevante en el plano filosófico y político para pensar un modelo de país abierto y plural.

Afirmar la comarca, la región, la nación en suma, no debe llevar al cierre, a la exclusión, la xenofobia, la discriminación o el resentimiento. Un país que progresa se abre necesariamente al mundo, pero también importa no perderse en él, preservando un núcleo comunitario, un “nosotros” que no puede ni debe perderse, amenazado por un globalismo sospechoso, disfrazado de universalismo cultural.

¿Qué es en esencia la identidad? Etimológicamente “ídem” significa lo mismo, lo que permanece en diferentes tiempos y situaciones. Ricardo Maliandi la analiza desde el punto de vista sincrónico como “la suma de caracteres que distingue a algo de toda otra cosa” y desde el punto de vista diacrónico como el “autorreconocimiento de mi pasado, en la memoria, en la tradición”.

Tanto en los individuos como en los pueblos, la identidad es el reconocimiento de un núcleo constitutivo de elementos que permanecen y se comparten y que permiten reconocerse frente a los cambios. No hay cambio sin permanencia y la permanencia se percibe a través de los cambios. Aquello que, como diría Heidegger, es “*en cada caso mío*”. Pero ser “*es un llegar a ser mis posibilidades*” y ello solo es posible “*en el mundo*” y “*con el otro*”. La mirada del otro, del tu, es necesaria, porque es en relación con el otro y con el mundo donde descubrimos y construimos nuestra identidad.

El yo, la identidad se va realizando y consolidando a través de un sistema de relaciones que me obligan a diferenciarme, a definirme, a cambiar y adaptarme al mundo y al otro, “*yo y mi circunstancia*”, como sostenía Ortega. La identidad es pues complementaria de la diferencia, porque la identidad de cada uno depende de la identidad de los demás.

Defender la identidad no es mantener a ultranza el pasado y cerrarse al mundo, como tampoco, en relación con el mundo, dejar de lado

aquello que es “*en cada caso mío*”, refugiándose en “*la impropiedad*”, en lo indeterminado, en el “*das man,*” que es todos y es nadie. Es perder la cara propia y, como sostiene Musil en *El hombre sin cualidades*, convertirse en hombres y grupos cuya identidad viene solo del exterior, pero que no se singularizan ni se definen.

Hay tres elementos fundamentales que conforman la identidad: la conciencia, la memoria y la cultura, especialmente la lengua, que dan por resultado la pertenencia, la inclusión, la integración en un “nosotros” colectivo, que engloba tanto al “yo y al tú” como al “ello”, a lo lejano, a lo distinto.

La pérdida de la conciencia, de este yo “*que es en cada caso mío*” y de mis posibilidades, conduce al hombre a través de las presiones de las circunstancias y de los poderes de turno mediáticos, económicos y políticos, a ser simplemente la materia para el proyecto y las ambiciones de otro. El hombre y los pueblos que carecen de conciencia, pierden su identidad y el mercado mundial y el paradigma que hoy sostiene la globalización constituyen una amenaza constante y permanente contra ella.

Se globaliza el deseo, el mercado y el producto, pero no las posibilidades de acceso a él, se globaliza el quiero, pero no el puedo.

La conciencia supone reconocer valores fundamentales, libertad, justicia y equidad y ser capaz de luchar por ellos. Y esta conciencia es memoria, memoria individual y colectiva de errores y de aciertos, que implica necesariamente una responsabilidad colectiva. No asumirla, dejar hacer y refugiarse en el “yo no lo hice”, “no fui yo el responsable” o “no sabía”, es *mala fe*, como sostiene Sartre.

Conciencia y memoria nos remiten a un estilo, a un modo de vida y de pensar, a una cosmovisión simbólica y significativa que constituye la cultura y que se refleja en la lengua, por eso Octavio Paz sostenía que la patria es la lengua. Todo hombre pertenece a una cultura, pero toda cultura es, se construye y se distingue en su relación con otras. El multiculturalismo es la base del intercambio entre culturas y entre grupos, experiencia vasta y creadora que podría haberse extendido a escala planetaria. Lamentablemente el paradigma sobre el que se apoya hoy la globalización, no ha conducido ni a la tolerancia, ni al

respeto mutuo a partir del reconocimiento de lo que une y diferencia, sino a la homogenización, a una masificación dirigida, controlada por el mercado y la sociedad de consumo.

La globalización que debiera significar integración, complementariedad, un nuevo modo de pensar la parte dentro del todo, una manera distinta de preservar las identidades nacionales en un marco mundial, se ha transformado en un imperialismo global que maneja la ética del “darwinismo social”. El poder real es el económico y quienes gobiernan los países son las finanzas internacionales, por eso los Estados nación han perdido fuerza y relevancia. En este contexto, no tiene sentido hablar de democracia, menos aún de los viejos valores de la Revolución Francesa por los que lucharon los hombres de Mayo: libertad, igualdad y fraternidad.

En este contexto del mundo globalizado quisiera distinguir dos planos en el análisis de la identidad que es incompatible con la exclusión. Por un lado, a nivel mundial donde gran parte de la población es objeto de un genocidio por el hambre, las enfermedades y la miseria y donde no solo hay desigualdad en la distribución de la riqueza y de los desarrollos tecnológicos, sino también de las necesidades básicas. Un mundo que se escandaliza por el sufrimiento y los padecimientos de los toros en las corridas, como sucedió hace poco en Barcelona -y no es malo- pero que permanece insensible ante la desigualdad, el sufrimiento y la exclusión de los seres humanos.

Por otro, el tema de la pertenencia, no ya al mundo en general, sino concretamente a la sociedad argentina y latinoamericana, donde la pobreza conduce necesariamente a la exclusión y a la pérdida de identidad nacional.

Identidad nacional, pobreza y exclusión

Si he tratado de señalar algunos aspectos conflictivos en las relaciones entre la globalización tal como está planteada y las identidades culturales y sociales a nivel planetario, quisiera hacer ahora especial referencia a la idea de una identidad nacional argentina.

Identidad significa pertenencia, el reconocimiento de ser parte de un grupo, de un “nosotros” colectivo que comparte una cosmovisión significativa y simbólica común, que se expresa y verbaliza a través del idioma.

Sin embargo, no hay pertenencia ni integración en la medida que hay exclusión. El excluido pertenece solo al mundo de los excluidos, es el “*ello*” lejano y distante que no se reconoce, ni es reconocido en un “*nosotros*”. Está fuera del sistema y del proyecto y, por eso, su universo significativo y simbólico es completamente diferente. Y cuando me refiero a la exclusión, no me refiero solamente a la pobreza, aunque la pobreza conduce necesariamente a la exclusión en la sociedad de consumo.

La pobreza es una categoría económica, pero no solo se es pobre por los indicadores económicos que la miden. Se es pobre porque se carece de posibilidades y se carece de posibilidades porque se es pobre. He aquí el “círculo vicioso de la pobreza” que condena a vastos sectores de la población a la exclusión, son los que quedan fuera o más allá del “*nosotros*”, a los que se visualiza como “*ellos*”, más aún, como posibles agresores frente a posiciones de privilegio que se reclaman como propias. El “*nosotros*” los excluye y, por ende, es imposible e injusto hablar de una identidad nacional cuando gran parte de la población argentina no pertenece, queda excluida, no ya de los beneficios de la globalización y de los adelantos científico-tecnológicos sino de la posibilidad de la posibilidad.

La falta de vivienda, de agua potable, de atención sanitaria, de una escolarización de calidad que ayude a nivelar diferencias, la precarización del empleo y el trabajo en negro, la falta de acceso al crédito, las pésimas condiciones del transporte público, cierran un circuito que se perpetúa en el tiempo y que aumenta las distancias entre los que tienen algo y los que no tienen, ni tendrán la posibilidad de tener nada. Circuito injusto que genera violencia, porque el mercado y los medios de comunicación masivos ofrecen todo aquello que es deseable, pero imposible de obtener. Circuito que los excluye de un “*nosotros*” y que solo los reúne en ciertos acontecimientos masivos y puntuales -el fútbol, por ejemplo- que se esfuman tan pronto el hecho desaparece.

Por eso, no hay ni puede haber identidad nacional frente a la exclusión que genera y mantiene la pobreza. Ante esta situación cabe preguntarse qué papel puede desempeñar el intelectual y muy particularmente la filosofía.

El papel de la filosofía y los intelectuales

Creo que la conmemoración del Bicentenario es una invitación y un compromiso, no solo a pensarnos como país dentro de un contexto mundial, sino también a un meditar colectivo sobre el país que somos y que queremos ser, un país que integre, que excluya definitivamente la exclusión, en suma más justo, más libre y más auténtico.

En esta tarea, tanto la filosofía como los intelectuales tienen mucho que aportar. Por un lado, la exigencia de pensar en el país, desde el país y para el país, sin rehuir el compromiso honrado y la verdad. Si bien somos creadores de cultura, somos también producto de ella. Somos los privilegiados a los que la sociedad les brindó la posibilidad que a otros les ha negado. De allí emana nuestro compromiso personal, decir la verdad y denunciar la injusticia, pero también el compromiso colectivo e institucional que nuestras investigaciones y aportes sirvan a la comunidad toda y no meramente al brillo o a logros personales.

No siempre es fácil ni cómodo decir la verdad, denunciar la mentira y la injusticia. La complacencia con el poder o los poderes de turno, los beneficios económicos, políticos o los lauros académicos, no pueden ni deben alejarnos de cumplir con nuestras responsabilidades específicas frente a la sociedad. La función social que nos corresponde a los intelectuales, precisamente porque lo somos y por el lugar que ocupamos, es innegable e inalienable y, por ende, el compromiso político con la libertad, la justicia y la democracia. No nos engañemos, una democracia con exclusión no es democracia.

También la filosofía y, sobre todo, la ética tienen mucho para aportar. Revisar y cambiar el paradigma neoliberal sobre el que se apoya esta globalización en el que el bienestar de algunos es a costa de la miseria de otros y que ha hecho suya la doctrina del darwinismo social condenando a vastas regiones del planeta a la exclusión, a la pobreza y a la falta de oportunidades. Se invierte en rescatar bancos, pero no personas.

Hay que volver a repensar lo público no como opuesto a lo privado, sino como dos ámbitos cuyos fines y funciones son diferentes, aunque



complementarias. Lo público no pertenece solo a los gobernantes, lo público es lo que nos reúne a todos porque es de todos. Por eso, la vieja etimología de la palabra “*república*” como “*res pública*” debería convocarnos a pensar en aquello que nos diferencia, pero también en lo que nos une. Tomar conciencia de nuestra pertenencia, no como simple pobladores o habitantes, sino como ciudadanos y como tal reclamar derechos, pero también cumplir deberes, ya que no hacerlo es eludir nuestra responsabilidad personal y colectiva.

Solo así podremos definir nuestra posición en el mundo y en la historia, nuestra identidad argentina y latinoamericana, y volver a recordar la vieja máxima kantiana “El hombre es siempre fin, nunca medio”.

Una sociedad mundial y nacional más justa, más libre y más humana es posible. No debemos ni podemos rehuir el desafío al que nos convocaba Ortega, “¡Argentinos, a las cosas!”.

La estética fenomenológica de Luis Juan Guerrero

Luciano Lutereau

Semblanza de un filósofo actual

Sería vano el proyecto de intentar una aproximación a la filosofía de Luis Juan Guerrero (1899-1957) que no trazase un contrapunto con determinadas situaciones histórico-políticas de nuestro país. Un año antes de su muerte, con ocasión de la llamada “Revolución Libertadora”, Guerrero se veía obligado a renunciar a su cargo de profesor titular de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, así como a la dirección del Instituto de Estética en la misma Facultad. Como suele ocurrir con muchos otros filósofos argentinos, no podría separarse su itinerario intelectual de la historia social y política de nuestro país, y así, por ejemplo, podría recordarse que Guerrero fue secretario del Primer Congreso Nacional de Filosofía (cuya conferencia de cierre estuvo a cargo de Juan Domingo Perón). Las comunicaciones de Guerrero en el mencionado Congreso, tituladas “Escenas de la vida estética” y “Torso de la vida estética actual”, acaban de ser reeditadas¹ en una publicación destinada, en uno de sus propósitos, a la recuperación de documentos.

Sin embargo, no habría que entrever en dicha reedición un gesto aislado. En el año 2008, se ha vuelto a publicar el primer volumen de la *Estética Operatoria*, obra capital del pensamiento de Guerrero, y

¹ Cf. *El río sin orillas. Revista de Filosofía, cultura y política* (2007).

numerosas publicaciones han vuelto a poner en vigencia el nombre de su autor.² No obstante, no es mi propósito en este trabajo recoger el conjunto de referencias que evalúan distintos modos de recuperación del legado de Guerrero en el año del Bicentenario de la Patria. Consciente del valor de estas apreciaciones, dedicaré la presente exposición a circunscribir un aspecto que, podría considerarse, no ha sido suficientemente estudiado en las revisiones contemporáneas: la inserción del pensamiento de Guerrero, en su obra fundamental,³ en el marco de una orientación específica, la tradición fenomenológica.

De camino a la estética

En 1923, Guerrero viaja a Alemania a estudiar Filosofía en las Universidades de Marburgo, Heidelberg y Berlín. Se doctora en 1925 en Zurich. Regresa al país en 1928 y, en 1929, obtiene la titularidad de la Cátedra de Estética de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de La Plata. En 1945 toma el cargo de profesor titular de Estética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Entre una fecha y otra, además de clases de Estética, dicta cursos sobre diversas materias, principalmente Ética y Psicología.

Antes de su viaje a Europa, apenas había realizado unos pocos cursos como alumno de la Carrera de Filosofía. Militante anarquista y editor, el viaje a Alemania representó un acontecimiento capital en la formación de su biografía intelectual. En una carta a C. Astrada, fechada en Marburgo en 1927, Guerrero decía lo siguiente:

“Pero así como otros podrán contar a sus nietos que pelearon en las trincheras desde el primero hasta el último instante, así también yo podré -con los ojos llenos de lágrimas- contar a mi tataranieta (que será por aquel entonces profesor de Crítica neoheideggeriana en la Universidad de Tierra del Fuego) que he asistido -lleno de unción, de reverencia, de devoción- al

² Se destaca, en este punto, el estudio preliminar de R. Ibarluucía, titulado “El filósofo ignorado”.

³ No podría dejar de mencionar la autoría, por parte de L.J. Guerrero, de otras obras igualmente célebres, entre ellas, su manual de *Psicología*, libro de texto para los cursos superiores del bachillerato que, desde 1939 hasta 1959, conoció dieciséis ediciones.

nacimiento y desarrollo de la más brillante constelación del firmamento filosófico contemporáneo”.⁴

Guerrero se refiere, evidentemente, a M. Heidegger, a cuyos cursos venía asistiendo desde 1924. Sin embargo, esta referencia a la importancia de la tradición fenomenológica, a partir de uno de sus principales exponentes, no es unilateral. En su tesis de doctorado -titulada *La génesis de una doctrina general de los valores en la filosofía contemporánea*, y de la que cabe destacar que fue la primera tesis de un argentino que se publicó en Alemania- Guerrero ya había comenzado a tomar conocimiento y estudiado las filosofías de F. Brentano y E. Husserl. Podría terminar de demostrarse este interés por la fenomenología, a partir de una referencia posterior, cuando hacia 1936 -fecha en que Guerrero asumió la dirección del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires-, a cargo de la Sección “Publicaciones del Instituto de Filosofía”, se anticipó la aparición de un libro capital de la obra husserliana, *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, cuya traducción, junto con el prólogo y las notas, estaría a cargo de Guerrero. Este libro nunca fue publicado.

En el Congreso Nacional de Filosofía de 1949, Guerrero presentó dos ponencias. En una de ellas titulada, “Torso de la vida estética actual”, Guerrero explicitaba su punto de aproximación al campo de la estética de acuerdo con “su punto de arranque en la orientación metodológica -antes que especulativa- de Husserl y Heidegger”.⁵ En su otro trabajo presentado en el Congreso, “Escenas de la vida estética actual”, y que formó parte de la primera sesión plenaria, Guerrero afirmaba lo siguiente:

“Creemos seguir así, en el orden de la filosofía, la modalidad más fecunda de nuestro tiempo: *un planteamiento de problemas* y no la fundamentación de una doctrina, en el diálogo amistoso que busca *la penetración en el Ser* a través de sus variadas perspectivas, en vez de quedarse en el monólogo

⁴ Guerrero, L.J. Carta a Carlos Astrada. Citada en David, G. *Carlos Astrada: La filosofía argentina*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2004, p. 49-50.

⁵ Guerrero, L.J. “Torso de la vida estética actual” (T. III). En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Córdoba, Buenos Aires 1950, pp. 1466-1474.

cerrado de un análisis de hechos locales o el comentario de teorías pretéritas”.⁶

Por un lado, puede encontrarse en esta referencia, nuevamente, la referencia a Heidegger y al interés descriptivo fenomenológico, orientado a través del hilo conductor de la pregunta por las distintas declinaciones de un aspecto temático. Sin embargo, por otro lado, puede también encontrarse anticipada en esta indicación el decurso programático que años más tarde habría de decantar en la obra capital de Guerrero -*Estética operatoria*- a partir de la distinción de cinco situaciones -el taller, la fiesta, el encantamiento, el exorcismo, la composición- que serían el fundamento de la estructura de la actividad y la experiencia estética.

Las estructuras de la obra de arte⁷

Estética operatoria en sus tres dimensiones, obra magnánima, que comenzó su publicación en vida del autor (1956) y terminó de aparecer póstumamente (en 1967 el tercer Tomo gracias a la colaboración de una de las discípulas de Guerrero, Ofelia Ravaschino de Vázquez) es la obra más importante de estética de nuestro país.⁸ Debe su nombre -operatoria- a que su fundamento es la experiencia efectiva del arte y las operaciones que requiere. Este operar tiene una orientación tridimensional: a) “revelación y acogimiento” de la obra de arte, esto es, fenomenología de la contemplación estética; b) “creación y ejecución”, en la que se realiza la descripción del arte como producto técnico (siendo que el tópico de la distinción entre la obra de arte y otros tipos de objetos, como útil o la cosa natural, es un tema clásico en la estética fenomenológica); “promoción y requerimiento” de la obra, en el tercer y último volumen, donde se explicita el llamado de la obra, o bien lo que podría denominarse del correlato subjetivo de la aparición del objeto estético.

De acuerdo con la propuesta *operatoria* de Guerrero, la Estética como disciplina filosófica tiene su punto de partida en la obra como fenómeno

⁶ Guerrero, L.J. “Escenas de la vida estética” (T. I). En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, ob. cit.

⁷ El título de un curso de Estética de 1951 de Guerrero llevaba la misma denominación que este apartado.

⁸ Cf. Albizú, E. “La estética como *prima philosophia*. El significado filosófico de la estética operatoria de Luis Juan Guerrero”. En *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires XXXI*. Buenos Aires, 1997, pp. 555-573.

irreductible y autónomo, siendo que en el acogimiento de la misma no debe olvidarse la participación de aquel que la recibe.⁹ El espectador es siempre aquel que recibe el llamado de la obra. O bien, aquel que sucumbe ante “la cumplida entonación de una [su] presencia”.¹⁰ La presencia de la obra nombra el modo particular en que esta se instala en el mundo de los objetos, destacándose entre ellos, imponiéndose al revelar una “estructura normativa”.¹¹ Esta estructura es la que bien pudiera ser llamada su *condición expresiva* en cuanto “frente a la obra de arte el hombre accede a un mundo transfigurado por significaciones hasta entonces perdidas en lo cotidiano. El contemplador no recibe pasivamente el llamado sino que cumple con él en la medida en que es obligado a superar su actitud natural y mundana”,¹² dado que en la experiencia estética el objeto no se da conforme a una actitud práctica, sino como abriendo a un mundo que es puesto de manifiesto en su forma de presentarse.

Tres referencias fenomenológicas son cruciales en la composición de la *Estética operatoria*: M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, M. Dufrenne. Respecto de estos autores, cabe destacar que Guerrero es contemporáneo de los mismos, y recibe su influencia, exponiéndola en nuestro país, simultáneamente a su contexto de producción. Como último propósito de este trabajo de homenaje a nuestro autor, esbozaré brevemente las influencias que de cada uno de estos epígonos de la tradición fenomenológica se presienten en la teoría estética más notable de nuestro país:

A. Guerrero presenta el horizonte teórico del pensamiento dufrenniano con los términos siguientes: “En nuestro tiempo se ha querido superar el psicologismo subjetivista de las anteriores doctrinas vivenciales y el formalismo trascendental kantiano; todo ello a favor de una subjetividad trascendental de ricos contenidos existenciales. Representante característico de esta posición es M. Dufrenne

⁹ M. Teodoro Ramírez ha expresado que “una de las mejores formulaciones de la dialéctica entre ‘obra’ y ‘receptor’ fue expuesta por el filósofo argentino Luis Juan Guerrero”. Teodoro Ramírez, M. “La autocreación”. En Herrera Guido, Rosario (coord.). *Hacia una nueva ética*, México: Siglo XXI, 2006, p. 128.

¹⁰ Guerrero, J.L. *Estética operatoria* (T. I). Buenos Aires: Losada, 1956, p. 139.

¹¹ Russo de Fussari, M.Y. “Las ideas estéticas en la obra de Luis Juan Guerrero”, *Revista Cuyo*, T. VII, pp. 45-82, Mendoza, 1971, p. 54.

¹² *Ibíd.*

en su obra fundamental y sus ensayos más recientes”.¹³ Se destaca, en este punto, la importancia de precisar la concepción dufrenniana de lo trascendental, a través de su noción de *a priori*, en su diferencia con el kantismo, que lo lleva a una forma de psicología (con el cual Dufrenne identificaba la fenomenología), que no es reduccionista ni subjetivista. En sintonía con este proyecto, y alejándose de la propuesta husserliana, a la que considera excesivamente “teorizante”, Guerrero concibe un trayecto cercano entre la reflexión filosófica y la psicología, sin por ello recaer en una forma de subjetivismo.

- B. Ya hemos mencionado anteriormente, la importancia que tuvo el pensamiento de Heidegger para la filosofía de Guerrero. Podrían destacarse distintos tópicos, como igualmente valiosos, para dar cuenta de su caracterización: la dimensión estética del temple de ánimo, la injerencia de la diferencia ontológica, etc. En este punto, nos detendremos solo en un aspecto: la distinción entre sentido y significado en la obra de arte consiste en que el sentido es una totalidad con-vivida, mientras que el significado es un contexto referencial elaborado por la comprensión humana. Para dar cuenta de esta diferencia, entre otras, Guerrero acusa recibo de la elaboración heideggeriana a propósito de lo que Heidegger llama “remisiones” (*Verweisungen*) y la “significatividad” (*Bedeutsamkeit*).
- C. Respecto de la influencia de la fenomenología merleau-pontyana, cabe destacar la importancia atribuida al carácter corporal de la experiencia estética, esto es, que los significados de una obra de arte se encuentran encarnados para una sensibilidad corporal. Antes que una experiencia intelectual, la presentación del objeto estético es una aparición perceptiva, que invita a la ficción, aunque no por eso alejándose del único mundo que existe: el mundo sensible.

Obra monumental, la *Estética* de L.J. Guerrero, podría ampliar indefinidamente sus referencias: respecto de la tradición fenomenológica, la concepción sartreana de la imaginación, la afectividad en la filosofía de M. Scheler, etc. En el contexto más amplio de la filosofía del arte, las inclusiones de autores como A. Malraux, M. Blanchot, etc. En relación con la historia y teoría del arte, las referencias a E. Panofsky, H.

¹³ Guerrero, L.J. *Estética operatoria*, ob. cit., p. 236.



Wölfflin, etc. Libro asombrosamente erudito, uno de los más actuales en su tiempo -y aún vigente en el nuestro- podría ser calificado de “inmortal”, no solo porque la muerte de su autor no impidió que terminara de publicarse (y, en esa medida, pudo sobrevivir a la muerte), sino porque las reediciones recientes, en este Bicentenario, han podido demostrarnos que, a pesar de los años, su autor ha continuado entre nosotros, inmortalizado por una obra que echa luz sobre el fundamento de una vida de filósofo.

Ideologías desde un margen

Una mirada crítica del pensamiento latinoamericano

Juan Bautista Libano

Nos convoca en esta oportunidad la propuesta de repensar los últimos doscientos años de filosofía latinoamericana. Hay interrogantes bastante curiosos ya en la consigna misma, que considero no pueden obviarse, aun siendo que, tal vez por cuestiones de tiempo, no podemos tratarlos con profundidad. El principal cuestionamiento es acerca de si “Latinoamérica” realmente existe.¹ Creo que este no puede dejar de ser el punto de partida.

Hay que mencionar, entonces, algunos de los sentidos que se asigna a lo “latinoamericano”, si queremos luego precisar aquello que podría ser considerado como una “filosofía latinoamericana”. Así, vale señalar que, en el intento de aclarar lo que designa el término, podemos tropezar tanto con definiciones que ponen el acento en la unidad geográfica, como con algunas que resaltan cuestiones histórico-culturales que serían comunes a esa unidad y le darían sentido.²

¹ Tanto grupos hispanistas, indigenistas como antirracistas niegan el término “Latinoamérica” o “América latina”, ya sea por dar prioridad a la influencia española -los primeros- o por considerar que se trata de un término eurocentrista impuesto por los colonizadores -los dos últimos-.

² El término América latina o Latinoamérica tiene varios usos y connotaciones divergentes. Entre ellos puede mencionarse el uso que restringe la denominación a los países de habla española y portuguesa, excluyendo a las regiones de habla francesa; la definición según la cual a los países de habla española y portuguesa se le añaden los territorios de lengua francesa de América; y el sentido literal del término América latina que designa a todo país y territorio de América donde alguna de las lenguas romances sea lengua oficial.

Estamos de este modo frente a un primer problema: las imprecisas definiciones complican un concepto claro de lo que realmente significa “América latina”. La atribución de “latinidad” no es completa ni correcta, tal vez sea un dato equívoco poco sintetizador como para fundar una identidad regional. La complejidad de las raíces europeas o las cruces de razas nos impide conducirnos a una transmisión racial y cultural.

Esto inevitablemente repercute en nuestra pretensión de análisis de los doscientos años de la filosofía latinoamericana, complicando cualquier intento de desarrollar de una forma general ideologías propias de la región.

Sin embargo, quisiera introducir otro concepto fundamental para aclarar la cuestión a tratar. Se trata de la noción de “Tercer Mundo”, noción que atraviesa cualquier diagnóstico de lo “latinoamericano”. Será, entonces, esta significación el punto de partida para seguir reflexionando y nos permitirá avanzar en la búsqueda de aquellas raíces comunes que constituyen características propias e immanentes del pensamiento latinoamericano.

Vale aclarar que tampoco hay acuerdo acerca de la existencia de un “Tercer Mundo”.³ No obstante, a los fines de este trabajo, interpretaré este concepto como una realidad de algunos países pobres,⁴ donde -entre otras cosas- predomina el hambre, la explotación, donde el poder se encuentra en manos de minorías oligárquicas y la escasa tecnología con la que cuentan es la trasferida por el norte. En las regiones donde se dan estas características tal vez no se encontrarán coincidencias o similitudes culturales ni políticas tan claras como su situación marginal en relación al poder mundial.

Esta dimensión político-económica permite el rastreo de un dato tan general y ambiguo como fundamental: el subdesarrollo. Entendiendo y asumiendo esta realidad podemos comprender el origen probable

³ El economista francés Alfred Sauvy en 1952 acuñó el término “Tercer Mundo” para designar a los países que no pertenecían a ninguno de los dos bloques que estaban enfrentados en la Guerra Fría. Actualmente el término se utiliza de manera poco precisa para referirse a los países periféricos subdesarrollados o “en vías de desarrollo”.

⁴ En general, la expresión “Tercer Mundo” está orientada a describir situaciones de gran atraso económico-social, como el analfabetismo, el hambre, las carencias hospitalarias y de salud pública, las viviendas y servicios sanitarios precarios, una escasa expectativa de vida, etc.

de las denominaciones tan genéricas como imprecisas para la región. El término “Latinoamérica” aparece así intuido en las numeras tensiones históricas.⁵

Pero la cuestión acerca del “Tercer Mundo”, así como la de una región “latinoamericana”, no puede comprenderse cabalmente si no se le agrega también una perspectiva histórica- filosófica que haga hincapié en las características fundamentales de las ideologías que constituyeron el conjunto de justificaciones por medio de las cuales los mecanismos y dispositivos del poder quedaron encubiertos tras una superficie de racionalización.

Al observar la realidad latinoamericana, nos encontramos con que es muy distinta de la de aquellos países que pretende imitar. Las sociedades que cuentan con prácticamente toda su población incorporada al sistema de producción industrial no presentan los problemas que tiene América latina. Sin embargo, deslumbrados por la modernidad de los países centrales, realizamos operaciones complejas y forzamos nuestras instituciones en el fervoroso deseo de abandonar la propia identidad, en la voluntad de ser como el otro.

Cuando Latinoamérica se desvinculó del poder español no logró, o no quiso, hacerlo del poder mundial, que desde las nuevas manos de Inglaterra, impuso una nueva ideología, la ideología de la modernidad europea, que no hacía más que sostener las mismas líneas de marginación y explotación de los países latinoamericano.⁶

Tal vez haya sido una fatalidad que las luchas por la independencia no hayan coincidido con el florecimiento de un nuevo sistema de pensamiento

⁵ Entre las numerosas tensiones en las cuales el término “*América latina*” cobra relevancia recordemos la invasión francesa de México por el Imperio Francés de Napoleón III que, motivado por incluir a Francia entre los países con influencia en América, apoya el término para excluir a los anglosajones. Es evidente que los norteamericanos estadounidenses se apropiaron, entre otras cosas, de la denominación de “América” a secas. El ganador se quedó con el nombre, el perdedor tiene que añadirle al nombre sus propias características raciales para pertenecer a él; es americano, pero latino.

⁶ España mantenía su estructura feudal. Retrasó su industrialización manteniendo un elevadísimo porcentaje de clases privilegiadas como lastre improductivo y consumista. La imposición de ideas medievales y monárquicas de origen divino bajo la corona española no constituyó un buen modelo de administración local. España fue deteriorando gradualmente su posición hegemónica hasta que finalmente Gran Bretaña la desplazó por completo, deslumbrando a los intelectuales criollos con su alto grado de evolución en la historia de la modernidad.

local, capaz de producir instituciones originales, propias, preocupadas por los problemas locales. La búsqueda de modelos ágiles de progreso, como los de Francia, Inglaterra o Estados Unidos, determinaron la organización de flamantes repúblicas que copiaron ciega y rápidamente las ideologías dominantes.

El saber central fue exportado a América latina y las minorías gobernantes lo adoptaron gustosos. Este saber cumplió una doble función: justificó nuestra dependencia al poder mundial y justificó, a su vez, la hegemonía de las elites criollas en el poder.

El presupuesto teórico era el evolucionismo unilateral. Las sociedades latinoamericanas eran entidades autárquicas que estaban viviendo, con signos de atraso, los mismos procesos evolutivos experimentados por las sociedades avanzadas. La solución práctica justificaba una ideología represiva y racista, éramos inferiores, atrasados, necesitamos una tutela paternalista de los “avanzados” en lo internacional y de los iluminados “avanzados” en lo interno.

La ideología reinante era la concepción evolutiva de la historia universal. Hegel había explicado que la historia es un proceso inmanente, que avanza de negación en negación, y que de cada negación surge una nueva instancia que, a su vez, se niega a sí misma para pasar a la otra. La ecuación básica para avanzar en la historia era: “modernización - occidentalización - nacionalización - industrialización”, y debía ser lograda a través de un proceso por etapas, por el cual atraviesan necesariamente todas las naciones.⁷

La conciencia continental latinoamericana vivió signada de modo constante por complejos de inferioridad, en relación con los modelos sociales europeos, en general, y anglosajones, en particular. Hasta el día de hoy, todo conocimiento, servicio o producto proveniente de los países centrales es reconocido como de calidad superior. En lo que hace al conocimiento, se asigna al centro un rol de vanguardia, de modelo que marca el futuro en el avance lineal del progreso.

⁷ Podría sospecharse que las teorías de la modernización parecen ser, entonces, exclusivamente para las naciones que aún no son modernas y que según esta ley universal tienen que resolver cómo acoplarse y alcanzar a las sociedades ya modernas.

No solo América latina se dedica a no producir industria autónoma, sino que no produce un pensamiento autónomo. El Pensamiento Latinoamericano comienza su despegue como reflejo del pensamiento europeo. Para ser culto, en el siglo XIX, había que leer los textos de los teóricos europeos. Los hombres de pueblo, autóctonos, no eran cultos, eran ignorantes.⁸ En cambio, la clase culta siempre leyó los libros europeos y con esos libros intentó comprender nuestro país.

Si nos ponemos a pensar con detenimiento nos damos cuenta de que todos los marcos teóricos y, en general, todas las ideologías que dominaron y dominan nuestras sociedades son importadas de los países centrales. Mencionemos por ejemplo a los teóricos de la Revolución de Mayo que adherían a ideologías contractualistas⁹ y liberales de la Revolución Francesa, o en personajes célebres como Esteban Echeverría, a quien se le atribuye haber introducido el romanticismo en América. Los ejemplos son numerosos, y pueden mencionarse ideologías antagónicas, que oscilan entre grupos conservadores nacionalistas y posturas revolucionarias de izquierda.

Muchas de nuestras figuras intelectuales fueron más lejos, concibiendo el futuro y su proyecto de nación basado directamente en el racismo y la xenofobia. Casi todos nuestros países contaron con intelectuales y próceres fieles al credo selectivo, y muchos de ellos tuvieron poder político o influencia teórica en la conformación constitucional y legal de nuestros países. Recordemos nosotros los argentinos personajes como Alberdi o Sarmiento, fervorosos partidarios de una modernización por copia de los sistemas europeos y norteamericanos, de los que eran declarados apologistas.

Los países de América latina han vivido sin dejar de sentir jamás la mirada del Otro, del más fuerte. De aquí que los dirigentes de nuestros países americanos se obstinen en verse presentables ante la mirada del otro. El “otro” es el imperio de turno. Durante largas décadas todo se hizo en la Argentina para lograr la confianza británica. Recordemos

⁸ Así se descalificó la lucha de los caudillos federales llamados “bárbaros” por la historia oficial: Facundo Quiroga, Ángel Vicente Peñaloza, Francisco Ramírez, Felipe Varela, Ricardo López Jordán, entre otros.

⁹ Los ideales de la Revolución Francesa de 1789 tuvieron una gran repercusión entre los jóvenes de la burguesía criolla. Motivados por las ideas liberales que impulsaban las libertades políticas y económicas, leían entusiasmados a Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot y Adam Smith, entre otros.

personajes como Rivadavia por ejemplo,¹⁰ o hechos claves concretados por nuestros gobiernos de turno, como el Pacto Roca-Runciman.¹¹

La historia fue justa con los países industrializados, permitió el cambio de turno del imperio que podía dominarnos. Cuando Europa quedó mal herida por la guerra, los países de América latina fueron entrando al Fondo Monetario Internacional pasando entonces a admirar y depender del modelo de vida norteamericano. Vale mencionar que nuestro país entró orgulloso al FMI con un pomposo discurso que ofreció el Ministro de Hacienda Eugenio Blanco, gracias a que una dictadura apoyada por los norteamericanos derrocara un presidente elegido democráticamente. Giramos así nuestra órbita británica a la norteamericana, pagando unas consecuencias muy caras.¹²

La mirada de los que viven, y que son mejores que nosotros, siempre estuvo presente. Lamentablemente los grandes modelos importados nunca se ajustaron a nuestra realidad social.

¹⁰ Recordemos que fue recompensado con el empréstito Baring Brothers por ser fiel a los intereses extranjeros. También vale mencionar el “*tratado deshonroso*” del ministro Manuel García que gestionaba la paz con el Brasil, al reconocer la soberanía del Imperio sobre la Banda Oriental y comprometer a pagar a Brasil una indemnización en metálico y aceptar desarmar la isla Martín García, pone en evidencia la clara intención de gobernar para los intereses ingleses.

¹¹ El 1º de mayo de 1933 se firmó el tratado Roca-Runciman, por el cual Inglaterra se comprometía a continuar comprando carnes argentinas en tanto y en cuanto su precio fuera menor que el de los demás proveedores mundiales. Como contrapartida, Argentina aceptó la liberación de impuestos para productos ingleses, al mismo tiempo que tomó el compromiso de no habilitar frigoríficos de capitales nacionales. Paralelamente se creó el Banco Central de la República Argentina con competencias para emitir billetes y regular las tasas de interés bajo la conducción de un directorio con fuerte composición de funcionarios del Imperio Británico. No obstante todas estas concesiones, se le adjudicó además a Inglaterra el monopolio de los transportes de Buenos Aires.

¹² Algunas críticas son: el saneamiento del presupuesto público a expensas del gasto social (el FMI apunta que el Estado no debe otorgar subsidios o asumir gastos de grupos que pueden pagar por sus prestaciones, en la práctica esto ha resultado en la disminución de servicios sociales a los sectores que no están en condiciones de pagarlos); la generación de superávit fiscal primario suficiente para cubrir los compromisos de deuda externa; la eliminación de subsidios, tanto en la actividad productiva como en los servicios sociales, junto con la reducción de los aranceles, la restructuración del sistema impositivo (con el fin de incrementar la recaudación fiscal, ha impulsado generalmente la implantación de impuestos regresivos de fácil percepción -como el Impuesto al Valor Agregado-); eliminación de barreras cambiarias (el FMI en este punto es partidario de la libre flotación de las divisas y de un mercado abierto); la implementación de una estructura de libre mercado en prácticamente todos los sectores de bienes y servicios, sin intervención del Estado, que solo debe asumir un rol regulador cuando se requiera; el concepto de *servicios*, en la interpretación del FMI, se extiende hasta comprender áreas que tradicionalmente se interpretan como estructuras de aseguramiento de derechos fundamentales, como la educación, la salud o la previsión social; las políticas de flexibilidad laboral, entendido como la desregulación del mercado de trabajo; etc.

La resistencia a este poder también venía de la mano de otras ideologías importadas. Los marxistas, por ejemplo, aplicaron la dialéctica hegeliana a la lucha del proletariado: la burguesía enterró al feudalismo, pero -al hacerlo- otorgó surgimiento al proletariado, el proletariado tiene como destino enterrar a la burguesía e implantar una sociedad sin clases, sin explotadores ni explotados, una sociedad socialista. Ese era para los revolucionarios el sentido de la historia.

Pero la dialéctica histórica también implica la certeza del progreso. La historia, entre contradicciones que garantizan el progreso, avanza. La historia tiene una temporalidad lineal y homogénea, es irreversible. Así lo entendía el “Che” Guevara cuando afirmaba que la revolución era inevitable en su gran obra *Guerra de guerrillas*. Así también lo creyeron los movimientos armados de los años 70.

Pero, como sabemos, la derrota de las guerrillas latinoamericanas fue estrepitosa y sanguinaria. Escribe Eric Hobsbawm:

“en toda América latina grupos de jóvenes entusiastas se lanzaron a unas luchas de guerrillas condenadas de antemano al fracaso, bajo la bandera de Fidel, Trotsky o de Mao (...) Resultaron ser un error espectacular”.¹³

Los años que siguieron fueron el período más negro de la historia de América. La tortura, los escuadrones de la muerte, las bandas de secuestro y los asesinatos en coches sin identificar que “desaparecían” a la gente.

La pregunta que queda picando es: ¿Tiene hoy algún sentido la historia? La voluntad revolucionaria era la primera certeza del combatiente. Ellos sabían por qué o para qué luchaban. El filósofo argentino José Pablo Feinmann afirma que estamos en medio de una historia desbocada, donde no hay sentido, donde no hay racionalidad, no hay dialéctica ni lógica de los hechos.

Sin embargo, aun en el caso en que no podamos contestar la pregunta por el sentido de nuestra historia, no hay por qué perder la conciencia crítica. No debemos olvidar que la misión del poder es impedir el

¹³ Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*, Buenos Aires: Crítica Grijalbo-Mondadori, 1995, p. 439.



surgimiento del sujeto crítico. Señalé anteriormente que la ideología latinoamericana solo podía comprenderse desde el conjunto de mecanismos que operaron para ubicarnos al margen del poder mundial. Por eso, tenemos que estar atentos a los intentos represivos, que pretendan sofocar, perseguir, impedir una reflexión sobre nuestra situación real. En general, para reprimir lo que se quiere reprimir se intenta lograr que el ser humano no piense, o piense lo que se debe pensar, lea lo que se debe leer, diga lo que se debe decir y haga lo que se debe hacer.

Lo más trágico sería que nos creamos libres, ignorando que ni una sola idea es nuestra, que todas le han llegado desde afuera y que el poder piense por nosotros, otra vez.



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES
FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Rodríguez Peña 1085 (C1020ADU)
Tel.: 4813-1319/3451 - 4815-8028/7361
www.uces.edu.ar