



UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN ESTUDIOS FILOSÓFICOS

EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LA ACTUALIDAD

COORDINADORES:

Juan Diego Ortiz Acosta
Dinora Hernández López
José Luis González Rojo



CUCSH
Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades



- Academia de Filosofía Latinoamericana
- **Cuerpo Académico:** “Epistemología y Axiología”
- **Cuerpo Académico:** “Cibernética, Erótica, Teología y Filosofía”

EL PAPEL
DE LA FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA
EN LA ACTUALIDAD

EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LA ACTUALIDAD

COORDINADORES:

Juan Diego Ortiz Acosta
Dinora Hernández López
José Luis González Rojo

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
2016

Primera edición, 2016

D.R. © UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

*Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades*

Editorial CUCSH-udeg

Juan Manuel 130, Zona centro

44100, Guadalajara, Jalisco, México

Consulte nuestro catálogo en: <http://publicaciones.cucsh.udg.mx/>

ISBN: 978-607-742-556-4

Queda prohibida la reproducción total o parcial de este material, por cualquier medio, sin el previo y expreso consentimiento por escrito del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, de la Universidad de Guadalajara

Editado en México

Made in Mexico

Impreso y hecho en México



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltase <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Printed and made in Mexico



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
EPISTEMOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN	15
Luis Villoro y la filosofía latinoamericana.....	17
<i>Mario Teodoro Ramírez Cobián</i>	
Autenticidad y originalidad, dos aportes de Leopoldo Zea al pensamiento latinoamericano	31
<i>Ana Cecilia Valencia Aguirre</i>	
Sobre la importancia de reconstruir la ‘Historia de la Filosofía’ mexicana: período novo-hispano; o de la Filosofía Árábica en la Nueva España	41
<i>Eduardo Quintana Salazar</i>	
Una lectura de ‘Las Batallas en el desierto’ desde la pedagógica de Dussel	53
<i>Ricardo Antonio González Águila</i>	
Reflexiones en torno a la visión pedagógica difundida en Latinoamérica	59
<i>Adrián Meneses Duarte</i>	
La Totalidad: Postmodernidad, Levinas y Dussel, un diálogo disruptivo	71
<i>Paulo Eugenio Peña Hurtado</i>	



Problemas epistemológicos en la investigación sobre manejo de conflictos interpersonales en México.....	79
<i>Alejandro César Antonio Luna Bernal</i>	
La segunda lengua (español) en los indígenas, como mediador entre la educación y el conocimiento.....	89
<i>Ana Matías Rendón</i>	
Entre Filosofía Educativa y Epistemología: hacia una pedagogía del encuentro.....	99
<i>Ricardo Romo Torres</i>	
La actualidad de la hermenéutica analógica en filosofía latinoamericana.....	111
<i>Carlos Axel Flores Valdovinos</i>	
 POLÍTICA Y VIOLENCIA	 123
Estado de excepción: violencia y gobierno en América Latina	125
<i>Emmanuel Jaime Martínez Ibáñez</i>	
Contra el fatalismo político: de Paulo Freiré a Ignacio Martín-Baró.....	133
<i>Carlos Alberto Bustamante Penilla</i>	
Liberación y violencia. Una crítica a Enrique Dussel.....	143
<i>Daniel López Jiménez</i>	
Ayotzi ¿vive? Vidas dignas de luto	157
<i>Andrea Martín Muñoz de Cote</i>	
Génesis de la democracia cristiana y su influencia ideológica en la derecha popular de México: el caso de la Unión Nacional Sinarquista	165
<i>Fabián Acosta Rico</i>	
 ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA.....	 177
La mano libre de José Clemente Orozco.....	179
<i>Aldo Carbajal Rodríguez</i>	
La estética de Antonio Caso y el positivismo en México.....	187
<i>José Luis González Rojo</i>	
El reconocimiento en las relaciones interculturales. Preámbulos éticopolíticos para su debate.....	199
<i>Dinora Hernández López</i>	



El delirio de Colón.....	209
<i>Arturo Chavolla</i>	
La filosofía en Latinoamérica a través de una historia compartida	215
<i>Paloma Sierra Ruiz</i>	
Republicanismo Novo-hispano: bases para un republicanismo multicultural	223
<i>José Delfino Soto Buenaventura</i>	
 INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA Y GLOBALIZACIÓN	 233
Integración y modelos de desarrollo en América Latina: desafíos desde el borde de la modernidad.....	235
<i>Jesús Janacua Benites</i>	
La otredad en tiempos de hiperconsumo	241
<i>Alejandra Villegas Valles</i>	
Globalización ¿una particularidad generalizada? El caso latinoamericano	251
<i>Ricardo Iván Valenzuela Mendizábal</i>	
 APÉNDICE: RESEÑAS DE LIBROS	 263
A 90 años del nacimiento de Villoro. Comentarios a un libro y un homenaje	265
<i>Cuauhtémoc Mayorga Madrigal</i>	
Comentarios en torno a El feminismo es un humanismo	269
<i>Dinora Hernández López</i>	
Una perspectiva desde la lectura de El feminismo es un humanismo.....	273
<i>Ana Cecilia Valencia Aguirre</i>	
 LOS AUTORES.....	 277



PRESENTACIÓN

Hacer filosofía es una actividad propia de todo ser humano; sin importar el lugar y el tiempo, podemos confirmar la sentencia aristotélica: «Todos los hombres por naturaleza desean saber» (Metafísica, Libro I). Esto se debe a dos condiciones fundamentales del ser humano: su capacidad intelectual y volitiva que lo hace buscar entender; y su curiosidad siempre presente, por la que la realidad le parece asombrosa. En distintas formas, este deseo natural de saber trasciende los límites de la singularidad del individuo cuando éste, con una pregunta en la mente, inquiere por la esencia y unidad de lo finito y múltiple que le rodea. Por ello, como diría Rubert de Ventós, quien hace filosofía busca no sólo atender, sino también entender; y eso es común a quien sea que «ame» indagar en lo aparente buscando lo en sí; trasponer lo finito y casual para encontrar lo absoluto y necesario. Así, el quehacer filosófico es universal, pero la filosofía es más particular, localizada y contextualizada; las respuestas logradas tienen tiempo e historia.

Quien filosofa, formula tales respuestas para entender la situación en la que se encuentra, tratando de unificar lo múltiple en un mismo todo comprensible al ser humano. En este sentido, Juan Bautista Alberdi, en su obra *Ideas para un curso de filosofía contemporánea* señalaba el carácter universal del pensamiento filosófico, en tanto método de indagación, pero, a un tiempo, el carácter localizado y contextual de sus soluciones; en tanto cada país, época y filósofo encuentra respuestas singulares a las grandes inquietudes derivadas de su actividad reflexiva. En otras palabras, hacer filosofía es vocación humana; la filosofía es una respuesta concreta a problemas que se plantea el filósofo; y esto es extensivo a cada uno de los continentes y épocas, incluyendo, por supuesto, América y el devenir de sus ideas.



«Abya Yala», es un continente plural, diverso y dinámico. Plural y diverso porque a lo largo de su historia, mucho antes de la llegada de los europeos modernos a estas tierras, una gran cantidad de pueblos con formas de vida y cosmovisiones distintas entre sí, ya lo habitaban. El proceso doloroso de la conquista y colonización sólo vino a ampliar la diversidad de ideas, culturas, filosofías, y hacer nacer inquietudes novedosas y retadoras para el pensamiento filosófico; las independencias de las colonias, a su vez, generaron nuevas formas de pensamiento producto, en gran medida, de las clases sociales emergentes, así como de los relieves problemáticos de otras economías y políticas.

El continente americano es dinámico, y su misma historia nos lo prueba, pues las etapas históricas por las que ha pasado no son iguales para todos los países, regiones y pueblos que lo integran; ni las historias de las naciones originarias se perdieron del todo, ni las posturas ideológicas, políticas y filosóficas han dejado de estar en tensión; todo esto constituye un mosaico multicolor que cambia de figura constantemente, así como una imagen del mundo americano compleja, de horizontes temporales y temáticos que se intercalan y sobreponen en distintos niveles.

Ahora en el mundo globalizado, América toda se abre a un abanico enorme de posibilidades de realización, enfrentando nuevos problemas y lidiando aún con alguno de sus «viejos dolores». Tales dolores son los de parto de un continente cada vez más consciente de la pluralidad de sus realidades. No hay, pues, una esencia y una identidad latinoamericana; hay identidades e historias que se realizan en su presente desde su pasado, y caminan a un futuro aún por definir; y quizás la manera de intercalar la memoria con un proyecto de logro de mayor justicia que escape, a su vez, a todo cierre dogmático y totalizante, sea uno de los mayores retos por asumir para las heterogéneas sociedades latinoamericanas.

Este libro reúne sólo una parte de las muchas miradas intelectuales que tratan de entender algunas de esas realidades propias del continente latinoamericano. Es fruto de los trabajos presentados en «II Coloquio de filosofía Latinoamericana: El papel de la filosofía latinoamericana en la actualidad», que tuvo lugar el mes de abril del 2015 en la Universidad de Guadalajara. De entre los muchos temas, problemas y aspectos que conforman este mosaico de modos de ser latinoamericanos, los participantes en él, nos presentan sus reflexiones, actualizando así esa vocación universal de hacer filosofía sobre realidades latinoamericanas; con ello, los autores de estos trabajos nos dan su respuesta concreta sobre varios asuntos. Epistemología y filosofía de la educación; política y violencia; estética y filosofía de la cultura; integración latinoamericana y globalización; son los ejes temáticos que sirvieron de



gozne para el encuentro dialógico de estudiosos (profesores y estudiantes de varias instituciones de educación superior) en asuntos latinoamericanos.

En los artículos presentados en este volumen el lector podrá conocer perspectivas frescas e innovadoras de asuntos tratados por filósofos ya reconocidos en el medio intelectual; cuestionamientos nuevos sobre temas ya añejos; cavilaciones que nos ofrecen otros puntos de vista acerca de los problemas sociales que aquejan a muchas regiones de este continente, como la violencia, la opresión, la injusticia, o las crisis económicas. También se analizan las ideas de filósofos latinoamericanos, tanto ya clásicos, como Leopoldo Zea, Antonio Caso y Paulo Freire, como contemporáneos, tal es el caso, entre otros, de Enrique Dussel, Luis Villoro y Mauricio Beuchot; algunos de estos planteamientos en diálogo con autores como Giorgio Agamben, Karl Otto-Apel y Judith Butler. Todas estas iniciativas teóricas son punto de partida para nuevas tesis que buscan una respuesta a los problemas que el pensamiento latinoamericano ha estudiado con tanto interés.

El texto contiene, además, un conjunto de reseñas, una sobre el libro *Luis Villoro, pensamiento y vida. Homenaje a sus noventa años*, obra colectiva; y dos acerca del trabajo «El feminismo es un humanismo» de Rubí de María Gomez Fuentes. Resúmenes que fueron producto de las presentaciones que tuvieron lugar en el marco del Coloquio.

Esto es sólo una muestra de lo rico del pensamiento filosófico de este continente; y que sin duda nos ayuda a vislumbrar al menos, lo interminable de la labor inquisitiva de quienes ven el mundo con una mirada distinta. Agradecemos a los participantes y a todos lo que hicieron posible el «II Coloquio de Filosofía Latinoamericana», pues sus respuestas son el germen y caldo de cultivo para nuevas posibilidades de reflexión.

Dinora Hernández López y José Luis González Rojo
Guadalajara, Jalisco, 20 de noviembre de 2015



EPISTEMOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN



LUIS VILLORO Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Mario Teodoro Ramírez

En este ensayo nos ocupamos de analizar la posición de Luis Villoro sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Exponemos los argumentos que él presentaba en contra de la idea de hacer una filosofía «propia» y observamos que, sin embargo, esto no implicaba que él estuviera en contra de que el filósofo latinoamericano asumiera un compromiso con su realidad histórico-concreta, sólo que este compromiso debiera hacerse cuidando la autonomía y racionalidad del pensamiento filosófico.

Quizá ningún filósofo latinoamericano, de los últimos tiempos, ha visto concretar sus ideas en la vida político-social y cultural latinoamericana como el pensador mexicano Luis Villoro. Cabe recordar que el 9 de febrero de 2009 fue promulgada por el presidente Evo Morales la nueva constitución de Bolivia, misma que establece en su artículo 1º. que este país

se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

Se podría mencionar también las reformas constitucionales que en este mismo tenor se han llevado a cabo en diversos países latinoamericanos, incluida la insuficiente reforma mexicana, producto de la rebelión indígena neozapatista de 1994. Resuenan en estos cambios constitucionales ideas que Luis Villoro había presentado en el periodo



comprendido entre 1989 y 1996 y que quedaron plasmadas en su libro *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998). Aunque no es ni con mucho la única referencia de aquellos cambios, pues la lucha por el reconocimiento de los derechos culturales y socio-políticos de las comunidades indígenas tiene una historia de siglos y con muchos antecedentes y orientaciones desde diversas disciplinas y corrientes del pensamiento, es cierto que el planteamiento de Villoro resultó ser uno de los más sistemáticos y consistentes para la conceptualización y fundación de un «Estado plural» que reconoce constitucionalmente la autonomía y los valores de los pueblos indígenas (Zeballos Ibáñez, 2011).

Por lo anteriormente referido, queda claro que Luis Villoro ha sido y sigue siendo una de las grandes figuras del pensamiento latinoamericano y un estandarte intelectual de las luchas por la emancipación y liberación de nuestros países, particularmente, de sus pueblos indígenas. Esta situación quizá pueda resultar sorprendente o extraña para algunos, sobre todo si se tiene en cuenta que Villoro fue considerado en algunos momentos como un filósofo vinculado a las corrientes filosóficas de aparente sesgo norteamericano (particularmente por su interés por la filosofía analítica) y reticente o claramente opuesto a las pautas y orientaciones del latinoamericanismo filosófico; es decir, al proyecto de diversos pensadores de construir una filosofía propia o específica de Latinoamérica, que llamaremos por comodidad concepción sustantiva. En este ensayo vamos a tratar de aclarar esta aparente contradicción o desfase. Primero, recordando el contexto y el carácter general del pensamiento villoriano en cuanto defensor de la razón crítica (más formal que sustantiva) y luego precisando en qué consiste su idea de lo que debe entenderse por una filosofía, o más precisamente, un filosofar latinoamericano; es decir, qué debe ser y cómo debe ser la filosofía que se haga en nuestros países. Como conclusión ofrecemos una observación sobre la situación actual de estas discusiones en el contexto del pensamiento filosófico reciente.

Entre lo propio y lo ajeno, entre lo particular y lo universal. La crítica de Villoro al latinoamericanismo filosófico

Villoro nace en 1922 y fallece en 2014, a la edad de 91 años. Inicia su actividad académica en la filosofía hacia fines de la década de 1940, por lo que su carrera intelectual cubre casi setenta años (Ramírez, 2010, 2011 y 2014). Dentro de esa larga trayectoria ubicamos un momento relacionado con nuestro tema. En 1988 participa en un coloquio sobre «Cultura, identidad e integración latinoamericana» organizado por el gobierno



mexicano y coordinado por el renombrado poeta y ensayista Octavio Paz; Villoro presenta la ponencia «La idea de la unidad iberoamericana», un tema que si bien había estado lateralmente presente en sus estudios histórico-políticos sobre la realidad mexicana, no había sido objeto de un planteamiento directo. Villoro sostiene ahí que la unidad iberoamericana no es un concepto descriptivo ni un proyecto político sino una imagen conceptual que expresa anhelos y sueños colectivos, más propiamente la utopía de una comunidad unificada en sus realidades profundas y capaz de hacer frente a peligros externos. «La idea de la unidad iberoamericana –plantea Villoro– expresaría el anhelo de una comunidad más amplia que nos trascienda, realizadora a la vez de autenticidad y concordia» (Villoro, 1988: 54). Según Villoro, esta idea, este sueño, no responde «a una ideología específica ni forma parte de una corriente política determinada» (*Ibíd.*). Por ende, no se le puede reducir a un programa de acción muy preciso en el que perdería su sentido profundo y el carácter de la unidad como unión en la rica diversidad de las culturas latinoamericanas. Villoro plantea así que es necesario buscar un punto de mediación entre la realidad histórica existente y la utopía de la unidad latinoamericana plena. Esta utopía no debe ser considerada como una mera representación irrealista, sino fungir como una ideal regulativo para orientar las acciones concretas y las transformaciones necesarias que apunten hacia la situación deseada. La unidad latinoamericana no es, claramente, un hecho, una realidad, pero «quizás ahora por primera vez –expresa el filósofo mexicano– la historia nos plantee el reto de empezar a construir una empresa política a partir de la substancia de que están hechos los sueños» (*Ibíd.*: 56).

Este mismo espíritu a la vez prudente y abierto, lo tiene Villoro respecto a la pregunta de la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Un año antes, en 1987, había publicado el ensayo titulado «Sobre el problema de la filosofía latinoamericana» (incluido en Villoro, 1995), en el cual entabla directamente un diálogo polémico con una de las figuras señeras del latinoamericanismo, su compatriota y condiscípulo Leopoldo Zea. Frente a la propuesta de éste (secundada por muchos otros) de construir una filosofía latinoamericana; es decir, una filosofía «propia», capaz de atender nuestras circunstancias peculiares, Villoro considera que es necesario antes que nada analizar conceptualmente, de forma rigurosa y precisa, tal planteamiento, esto es, el de la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Si bien es cierto, y Villoro es el primero en reconocerlo, que la filosofía hecha en nuestros países adolece de fallas fundamentales y ha funcionado muchas veces como un mero mecanismo de reforzamiento ideológico de la colonización, es importante, como sea, tener en mente que la exigencia de universalidad es un rasgo del pensamiento filosófico al que no podemos renunciar a



costa de desistir del sentido esencial de la filosofía. Villoro busca así una vía de solución de la tensión entre particularidad y universalidad, entre lo propio y lo ajeno, más allá de una filosofía abstracta y colonizadora que ignora cualquier cuestión sobre el contexto real de las sociedades latinoamericanas, pero más allá también de la mera reducción de la filosofía a la afirmación de algo «propio» o bien a su confusión con otras disciplinas o, lo peor, a su conversión en una mera ideología. Villoro encuentra esa vía en el análisis crítico y preciso del concepto de *autenticidad*, bajo la asunción de que lo que debemos proponernos es la construcción de una filosofía auténtica, que sería, al fin, una *auténtica filosofía*.

El filósofo mexicano propone entender por «pensamiento auténtico» aquel que cumple dos requisitos precisos: es un pensamiento autónomo y es un pensamiento congruente con la vida y circunstancias del pensador. Sólo el cumplimiento de ambas condiciones permite construir y alcanzar la autenticidad en el pensamiento. Cabe aclarar que Villoro utiliza el concepto de autenticidad en un sentido muy preciso. «Auténtico» califica no un ser en relación a su supuesta esencia o sustancia, sino un proceso, el de la relación de los actos de pensamiento, por un lado, con la conciencia pensante, y por otro, con las condiciones de vida del sujeto pensante. En este sentido, nuestro filósofo se distancia claramente de cualquier forma de ideología nacionalista o particularista. La comunidad a la que pertenecemos, la nación en que nacimos o el pueblo donde vivimos, no son esencias metafísicas preclaras, sustancias permanentes, inamovibles e incuestionables que valieran de por sí, por el mero hecho de ser «nuestras» (Villoro, 1974). Nos atrevemos a remarcar que Villoro tampoco defiende en un sentido fuerte y como un fin en sí mismo la idea de *identidad* (nacional, cultural o étnica). Desde sus tiempos juveniles definió como categorías centrales de su interrogación filosófica más bien las de diferencia, otredad o alteridad.

¿Qué significa entonces autonomía como primer rasgo de la autenticidad del pensamiento? Se puede formular de manera simple: es «pensar por sí mismo», es encontrar en el propio ejercicio de su pensamiento las razones que sustentan y dan validez a las creencias que sostenemos. Esta definición puede parecer una mera profesión de fe racionalista si olvidamos un punto clave de la definición de Villoro: el pensamiento, la «razón» es un acto de la persona concreta, un compromiso personal, existencial, no es un despliegue abstracto y pretendidamente neutro de ideas autonomizadas, un mero juego conceptual; no se trata, como dice nuestro filósofo, de «el frío malabarismo de los conceptos o la falsa seriedad académica» (Villoro, 1995: 102). Así lo estipula ya desde su temprano ensayo sobre la vocación filosófica (Villoro, 1962). Ahora bien, para Villoro la exigencia primera de autonomía conlleva ya el



segundo sentido de autenticidad: la congruencia o consistencia del pensamiento con la realidad del pensador. Alguien que es capaz de pensar por sí mismo no puede pensar sino «desde sí mismo», desde su realidad concreta: sin negarla y a la vez sin reducirse a como ella se presenta en un momento dado. El pensamiento auténtico en tanto que pensamiento autónomo es necesariamente crítico, disruptivo con el orden de cosas dado. Posee en sí mismo la posibilidad de ser transformador, revolucionario incluso.

La filosofía tiene así dos alternativas o dos opciones: puede convertirse en un pensamiento meramente ideológico, que se contenta con reproducir creencias injustificadas e incuestionadas, lo que, finalmente, sirve al mantenimiento de un orden social de dominación; o bien la filosofía puede advenir en cuanto pensamiento crítico un medio para la liberación. A diferencia de la llamada «filosofía de la liberación», Villoro no da por supuesto filosóficamente aquello que se debe demostrar y sustentar en razones precisas y consistentes; presuponer o predefinir a la «liberación» como la tarea o función de la filosofía implica asumir una noción preestablecida de tal concepto, lo que significa, por ende, volver superfluo al pensamiento filosófico, o bien subordinarlo a una instancia previa (opiniones, intereses, grupos políticos, ideologías, etc.). «La justificación de la liberación queda fuera de la filosofía», dice Villoro citando al filósofo peruano Francisco Miró Quesada (Villoro, 1995: 109). Es por esto que la alternativa entre afirmar lo «propio» o defender lo «ajeno» está mal planteada. Pues tanto puede ser ideológica una afirmación de lo propio (una que sea acrítica ante la función negativa y enajenante que pueden tener ciertos modos de lo propio) como una afirmación de lo ajeno (el alienante academicismo del pensamiento abstracto y desarraigado). A la vez, tan emancipadora puede ser la reapropiación crítica de la tradición propia como la adaptación crítica y contextualizada de ideas y concepciones venidas de otros lados. Es el modo de nuestra relación con lo propio o lo ajeno, indistintamente, lo que es relevante para el filósofo mexicano.

Villoro planteó la necesidad de un ejercicio racional e intelectualmente profesional del pensamiento filosófico. Abogó por el rigor teórico, la claridad conceptual, la argumentación seria y la capacidad de creatividad intelectual. Esto no significaba para él, como se quiso interpretar de forma reductiva y quizá mal intencionada (incluso por el propio Zea), sostener que la filosofía es una ciencia (o una «técnica») o que la «filosofía analítica» era la única y correcta forma de hacer filosofía. Asumir el compromiso racional de la filosofía es un acto de todo filósofo, en todas las épocas, en todos los lugares y en todas las posiciones. Cito a Villoro: «filosofía rigurosa es reflexión que aspira a ser clara, precisa y radical. En ese sentido toda filosofía rigurosa es liberadora; pero su labor liberadora no consiste en prédicas de acción o adoctrinamientos



políticos, sino en poner en cuestión los sistemas de creencias recibidas y las convenciones aceptadas que tomamos como propias» (*Ibíd.*: 116).

Un concepto normativo de cultura

Villoro extiende el enfoque presentado en la discusión con Zea a la reflexión sobre el problema que estaría, según él, de fondo: el de la consistencia de la cultura desde un punto de vista axiológico y no solamente empírico y social. Como sabemos, desde la década de 1970 empieza a emerger en distintas partes del mundo la problematización teórico-filosófica sobre la diversidad y la diferencia culturales. Un hito en este proceso fue la participación del filósofo Charles Taylor en la discusión a principios de los 90 sobre el multiculturalismo para el caso canadiense, enfocado por él desde el punto de vista de la tradición del idealismo filosófico y la hermenéutica. Dos ideas básicas defiende Taylor: que el reconocimiento intersubjetivo o interpersonal es una condición necesaria de la existencia humana, y que la identidad personal sólo es tal en el contexto de un mundo socio-cultural concreto (Taylor 1993). A partir de la intervención del filósofo canadiense el tema del multiculturalismo adquiere clara legitimidad teórica para muchos pensadores que desde tiempo atrás querían rebasar la alternativa clásica entre positivismo y marxismo –ambas posturas coincidentes en su mutuo desinterés por la importancia de los factores culturales y los mundos culturales en los procesos sociopolíticos.

En México, además de la renovación en la discusión filosófica, debemos considerar los cambios teóricos que desde principios de la década de 1970 se empezaron a producir en los estudios antropológicos. Resulta relevante la aparición en 1987 del libro *México profundo. Una civilización negada*, de Guillermo Bonfil Batalla (1987), quien llamó la atención sobre el uso ideológico que se había hecho en nuestro país de la noción de mestizaje y como había implicado una negación o desconocimiento de la dimensión indígena y de las vivientes culturas indígenas mexicanas. Villoro se había ocupado desde su juventud de la problemática indígena (en su reconocido libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de 1950) y los nuevos parámetros antropológicos y hermenéuticos de aquel momento le motivaron seguramente a retomar el asunto, después de haberse dedicado durante varios años a otros temas de filosofía básica. No obstante, hay que señalar que a lo largo de sus diversas indagaciones filosóficas (fenomenológicas, epistemológico-analíticas, ético-políticas, etcétera.), Villoro ha mantenido un interés y una valoración por el tema de la *comunidad* y ha sostenido, al



igual que Charles Taylor, una idea si no sobre la prioridad de la comunidad sobre el individuo sí sobre la interdependencia y solidaridad entre ambos términos. No hay individuo sin comunidad aunque tampoco hay comunidad sin individuo. Esta fórmula expresa bien el talante ético-humanista y a la vez crítico-racional de la actitud de Villoro. En su temprano ensayo de 1948, «Soledad y comunión» (Villoro, 2008), se encuentran trazadas las líneas básicas de esta argumentación, que nuestro filósofo mantendrá hasta el final de su vida. Su postura debe ser reconocida como un planteamiento original y propio, que no se puede reducir ni identificar con ninguna de las posiciones normalmente en pugna en torno a estas cuestiones: ni es un comunitarista en el sentido de las concepciones de raigambre socialista o nacionalista, ni es un individualista en el sentido de las posturas abstractamente universalistas del liberalismo común (Villoro, 2007).

Lo anterior resulta evidente en la discusión que entabla Villoro con el filósofo Ernesto Garzón Valdés en el texto «Sobre relativismo cultural y universalismo ético» (Villoro, 1998) donde precisa la legitimidad de las luchas culturalistas en los marcos de una perspectiva que no contradice las exigencias racionales y universales del pensamiento filosófico y ético. Según nuestro filósofo, tanto el relativista como el universalista suponen una idea falsa de las culturas, de la cultura como tal: que se trata de una realidad cerrada en su particularidad, ya para afirmar esta particularidad, como hace el relativista, o ya negarla y cuestionarla, como hace el universalista. Contra ambos, Villoro sostiene que las culturas son realidades dinámicas y abiertas, que en toda cultura existe ciertamente una moralidad común establecida que puede contradecir valores universales, pero también existe en todas ellas, como parte de su propia constitución, la posibilidad de una visión crítica y renovadora. A la vez, los valores universales no son accesibles ni practicables fuera del contexto de una cultura determinada. En otras palabras, no hay acceso no culturalmente condicionado a unos valores universales, lo cual no niega que haya valores universales. Sólo significa que no hay ninguna cultura que pueda considerarse el correlato de esos valores; es decir, que pueda concebirse como LA cultura universal (que es la falacia del eurocentrismo y del occidentalismo en general). Los valores universales son transculturales, trascienden a las culturas particulares y, a la vez, cualquier cultura puede acceder a ellos (Ramírez, 2005).

Villoro propone así un concepto formal de la cultura que puede servir a la vez como base para el establecimiento de principios normativos para la relación entre las culturas. Dice nuestro filósofo:



Toda cultura comprende creencias acerca de lo que puede considerarse como razones que justifiquen las creencias, respecto de las reglas que deben normar la conducta para alcanzar el bien común y acerca de los valores últimos que pueden otorgar sentido a la vida (Villoro, 1998: 145).

Esto independientemente de los contenidos específicos que adquieren razones, reglas y valores en cada cultura. Tales componentes pueden ser diversos pero toda cultura los posee en una cierta forma si es que es o se llama una cultura. En un texto anterior, «Aproximaciones a una ética de la cultura», de 1993 (Villoro, 1998), nuestro filósofo establecía cuatro funciones que toda cultura debe cumplir y que a la vez se convierten en cuatro principios para regir la relaciones interculturales. Estos son: 1) el principio de *autonomía*; es decir, la capacidad de toda cultura de normarse a sí misma, con lo cual se cumple la función de ordenar coherentemente las creencias, ideas y concepciones que se dan en esa cultura; 2) el principio de *autenticidad*; es decir, el que las creencias, ideas y valores que operan en una comunidad cultural deben ser consistentes con la vida, necesidades y posibilidades reales de tal comunidad; 3) el principio de *finalidad*, esto es, el que toda cultura debe tener la capacidad para dar sentido a la vida de los miembros que la integran; para desempeñar la función de humanización o espiritualidad que toda cultura debe cumplir; 4) el principio de *eficacia*, que se refiere a la posibilidad de toda cultura de contar con los medios para que sus miembros puedan satisfacer sus necesidades materiales y de sobrevivencia.

Bajo las consideraciones anteriores cabe recordar el análisis y la resolución que Villoro nos propone acerca de dos tema ampliamente discutidos en la teoría cultural que son el relativo al concepto de «identidad» y el relativo al de «derechos colectivos» (y los concomitantes al derecho de las comunidades indígenas a la autonomía). Como buen pensador crítico (incluso analítico y vinculado al pensamiento liberal), el filósofo mexicano cuestiona las posturas metafísicas y sustancialistas acerca de la identidad comunitaria, como cuando se habla de identidad de un pueblo, identidad cultural o identidad nacional. Su tesis –un verdadero aporte filosófico a la discusión– es que la identidad no es un hecho o una realidad objetiva o sustantiva, esto es, no es algo dado o existente de suyo. La identidad es la imagen o *representación* que una comunidad se hace de sí misma: esta representación incluye elementos de la realidad peculiar de ese pueblo, pero sobre todo expresa los valores e ideales que él se plantea o propone. *La identidad es una instancia imaginaria de lo social*, aunque tiene tanta verdad e importancia como si fuera un hecho dado. El punto para Villoro es que no podemos hablar y defender la identidad como si se tratara de un «haber» conquistado y acabado,



de una definición definitiva. En verdad, es para los otros, para los extranjeros o los dominadores que la identidad aparece como algo fijo y terminado. Para cualquier miembro de una comunidad viva, su identidad es vivida como un horizonte de sentido, abierto a diversas interpretaciones y actualizaciones. De esta manera, afirma Villoro (1998: 150):

lo que destruye la identidad de un pueblo no es, entonces, el cambio en sus formas de vida o de pensamiento, sino la negación de su capacidad para proyectar y realizar una imagen ideal de sí mismo, en que el pasado se integre con la realidad actual. Es supresión de la posibilidad de fraguar por nosotros mismos la imagen en la que podamos reconocernos lo que destruye nuestra identidad, no la pérdida de una haber heredado.

Esto significa que el derecho a la identidad es el derecho a crear la propia identidad, esto es, el derecho a proyectar, a inventar, a soñar...

Quepa recordar que esta noción crítica de la identidad ha recibido de alguna manera la influencia del pensamiento de Emilio Uranga, brillante filósofo y compañero de Villoro en el grupo *Hiperion*, que existió alrededor de 1950. Con bases en la filosofía heideggeriana, Uranga enderezó un crítica al sustancialismo metafísico y propuso una filosofía ontológica de la accidentalidad o la contingencia del existente humano (Uranga, 1990), en la que, naturalmente, una valoración de las posibilidades creadoras e inventivas de la imaginación cultural estaba de alguna forma implícita.

El valor universal del pensamiento indígena

De todo lo anteriormente expuesto deriva Villoro su concepción de los derechos indígenas y su valoración en general de las culturas indígenas. En contra de quienes rechazan, desde el pensamiento liberal, la idea de derechos colectivos, con el argumento de que estos derechos no tienen un sujeto (un sujeto del derecho) y, por ende, no pueden considerarse derechos humanos o pueden incluso contraponerse a estos, nuestro filósofo argumenta que en realidad el derecho de pertenencia a una comunidad cultural, es decir, la necesidad humana de ser parte de una comunidad, es un derecho humano básico: no hay existente humano sin el sentido y los valores que en su concreción le otorga la comunidad a la que pertenece. No hay individuo humano, en cuanto a ser libre y autónomo, sin el reconocimiento del otro. Por ende, los derechos comunitarios



no son contradictorios con los derechos humanos básicos, por lo cual se puede afirmar también que el sujeto de los derechos colectivos son los individuos mismos en cuanto integrantes de una comunidad y, por ende, que los derechos colectivos —el derecho a la autonomía, por ejemplo, o el derecho a la cultura y a la lengua propias— son un derecho humano básico (Villoro, 1998). No obstante, Villoro se cuida de señalar que la «pertenencia» a una comunidad no puede ser obligatoria o coactiva, por ende, debe basarse en la libre elección del individuo.

A partir de su acercamiento cada vez más mayor a las posturas del neozapatismo, como asesor del EZLN, y de su amistad con el subcomandante Marcos (ahora Galeano), Villoro llega a sostener desde el punto de vista de su interés por la ética y la filosofía política la tesis de que el modelo de democracia —y, en general, de concepción político-social y humana— lo constituyen las formas de la democracia en las comunidades indígenas. A lo largo de su vida intelectual Villoro fue siempre renuente a suscribir alguna de las diversas opciones del pensamiento político e ideológico: el liberalismo, el socialismo, el nacionalismo, la democracia representativa, etcétera. Fue crítico de todas ellas y, al fin, ninguna respondía a sus expectativas desde el punto de vista filosófico y ético-político, y también, desde el punto de vista de sujeto político comprometido en nuestro país con la causa indígena. Así, nuestro filósofo se decanta, particularmente en los últimos años de su vida, por la forma de la democracia indígena, participativa, directa, arraigada a prácticas vitales concretas y a experiencias socio-culturales específicas de la cultura indígena —particularmente, en lo que tiene que ver con sus concepciones ecológico-naturalistas y su sentido holístico de lo sagrado. Pero, sobre todo, lo que Villoro valora es la idea de una comunidad ético-política, de una forma de vida social donde el poder está subsumido al valor, y donde la vida comunitaria deja gran espacio a las formas espontáneas, afectivas, vitales e interpersonales de interacción, más allá de toda forma de enajenación en estructuras institucionales duras y órdenes jurídico-formales. En la libre y concreta integración comunitaria indígena Villoro encuentra por fin la realización del ideal, de alguna manera anarquista, de una vida humana solidaria, igualitaria, justa y creativa. Precisamente, de una sociedad más allá del Estado, o sin Estado. El ideal comunista de Marx cumplido no a través de una lucha revolucionaria rígidamente organizada y mediante la priorización del orden económico, sino a través de un compromiso ético humano profundo, auténtico y verdadero.

Independientemente de lo mucho que pueda haber de idealización de la comunidad indígena por parte de Villoro, importa señalar no obstante el sentido y valor de su enfoque filosófico. Como hemos tratado de insistir en esta intervención, la postura de



nuestro filósofo, su respuesta a la pregunta por la posibilidad de un filosofar latinoamericano, consiste en la siguiente: como filósofos debemos ocuparnos de nuestra realidad concreta, de nuestra circunstancia histórico-cultural, pero no para quedarnos en la afirmación ideológica o simplista de su particularidad o peculiaridad sino para proyectar desde esa particularidad, mediante todos los instrumentos que la tradición filosófica nos ofrece (tal como hizo el propio Villoro), el sentido y el alcance universal de nuestras problemáticas y de las opciones que podemos construir desde ellas. Esto queda de manifiesto en la manera como Villoro incorpora a su reflexión sobre la «comunidad» de su libro *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (Villoro, 1997) los aportes de las culturas indígenas americanas. Se trata, pues, en su perspectiva, de llevar a cabo un ejercicio de *universalización*, de llevar al plano universal los valores y aportes de nuestras culturas, esto es, de mostrar cómo estos cumplen los requisitos de validez general para todos los sujetos humanos y todas las culturas sobre el planeta. Pues a fin de cuentas la lucha ético-política en contra de la injusticia, que es la razón última de la lucha a favor de las comunidades indígenas, es una lucha humana universal, ahora y siempre, aquí y en todas partes.

Observación final

Como conclusión, solamente quisiéramos señalar que el nuevo o reformulado universalismo al que apunta Villoro, que podemos llamar una vía negativa a lo universal, y, en general, la pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana, deberá llevarnos, si queremos ir, al fondo del problema que se plantea, más allá de la alternativa entre una perspectiva racional de corte epistemológico (como la de Villoro) y un particularismo ideológico, como el latinoamericanista, a una nueva concepción *ontológica*. Es hora de que el pensamiento latinoamericano, el pensamiento mexicano, se ocupe de un tema del que poco se ha ocupado, o acaso con algunos atisbos, esto es, el de la Ontología; es decir, el de la formulación de una concepción básica sobre la realidad, sobre la existencia, en la que toda reflexión epistemológica, ética o política pueda fundarse con coherencia y contundencia, más allá de las posturas meramente particularistas, formalistas o relativistas.

Como heredero de la tradición crítico-reflexiva de la filosofía moderna, heredero y continuador de figuras como Descartes, Maquiavelo, Rousseau, Kant, Marx, Husserl, Russell, Wittgenstein, Villoro se apartó tanto de las líneas irracionalistas de la filosofía como de cualquier forma de pensamiento metafísico de corte intelectualista. Su única



aproximación a las perspectivas ontológicas se dio a través de su acercamiento en su juventud al filósofo existencialista Gabriel Marcel (Villoro, 1962), y a lo largo de su vida, pero siempre de forma más bien lateral, a ciertas ideas del pensamiento oriental y teológico (*Ídem*). No obstante, el filósofo mexicano se mantuvo fiel a los supuestos filosóficos básicos de la modernidad; es decir, a la ponderación ante todo de una razón crítico-escéptica que desconfía de la posibilidad de un discurso teórico-racional sobre cuestiones ontológicas o metafísicas últimas y que deja de forma prudente los temas de la fe y lo sagrado en el fuero íntimo del filósofo.

No obstante, parece que el vaivén entre razón crítica y compromisos ideológico-políticos sustantivos no se supera ni resuelve. La razón crítica no puede ofrecer a la exigencia latinoamericanista otra respuesta que la de un cuidado en los procedimientos intelectuales. El latinoamericanismo no renuncia por su parte a su deseo de un proyecto ideológico-político, al requerimiento de que la filosofía puede responder con algo más que aclaraciones conceptuales y metodológicas a las ingentes demandas del mundo latinoamericano y del mundo subalterno en general. Consideramos que la alternativa ante esta persistente discordancia estaría precisamente por el lado del establecimiento de una filosofía con pretensiones seriamente esenciales y universales, esto es, una reconstrucción filosófica de gran caladura que pudiera no dar una respuesta simplemente escéptica al latinoamericanismo y que a la vez pueda superar sus yerros y atolladeros teóricos. Una filosofía, que recupera su interés por lo absoluto, posrelativista y pos-posmoderna, en los términos en que los últimos años está planteando lo que se conoce como Nuevo Realismo, una postura que está lanzando retos verdaderamente revolucionarios a la filosofía de nuestros días (Ferraris, 2013). ¿Podríamos desde las radicales y novedosas tesis del nuevo realismo delinear una salida al tradicional conflicto filosófico latinoamericano entre críticos y sustantivos, entre analíticos y comprometidos? Esta sería una tarea teórica y reflexiva a desarrollar en el futuro.

Un tema resulta particularmente significativo en esta posibilidad que señalamos. Como sabemos, tradicionalmente cierto latinoamericanismo ha confluído con un interés de carácter religioso, referido ya al cristianismo popular, a una Iglesia comprometida con los oprimidos, o bien, al interés por recuperar y valorar las concepciones religiosas precolombinas y que mantienen vivos algunos de sus aspectos en las comunidades indígenas actuales. Es claro, por ejemplo, el vínculo de la filosofía de la liberación con la teología de la liberación, y el interés de muchos pensadores latinoamericanos por la visión religiosa indígena. Estas relaciones, abierta o discretamente mantenidas, han producido discusiones teóricas fuertes y ha sido uno de los motivos del rechazo por



cierto sector de la intelectualidad de nuestros países del pensamiento latinoamericanista, al que acusa de ideológico, confesional o mesiánico. No obstante, tal rechazo no produce ningún cambio en nuestra situación. Creemos que es necesario plantear filosóficamente de forma directa, clara y racional la cuestión teológico-religiosa¹. Es aquí donde el nuevo realismo puede ser útil, particularmente la propuesta de «realismo especulativo» que está haciendo el filósofo francés Quentin Meillassoux (2015).

De acuerdo con su planteamiento de una ontología de la contingencia absoluta de la existencia del universo se puede afirmar racionalmente que Dios no existe, pero por el mismo principio no se puede negar la posibilidad de su existencia en un futuro (un Dios virtual, dice Meillassoux); es decir, dado que tampoco las leyes de la naturaleza se pueden considerar absolutas, no hay manera de negar racionalmente que ellas puedan cambiar y abrir la posibilidad en un momento futuro del surgimiento de una divinidad capaz de garantizar la resurrección de los cuerpos y la inmortalidad humana, y, sobre todo, lo que es de interés ético fundamental, la posibilidad de una justicia absoluta, para todos, vivos y muertos. La exigencia ético-utópica de la religión de un reino de justicia podría ser alcanzada en este mundo o más bien en un nuevo mundo, que no sería un ultramundo, sino un nuevo modo de ser (una nueva etapa) de este mismo mundo. Pero este alcance debería darse a través de un ejercicio racional radical y de ninguna manera mediante la renuncia, mayor o menor, a las posibilidades de la razón. De esta manera podría pensarse nuevamente una concepción sustantiva acerca de los compromisos ontológicos y ético-políticos de la filosofía en general y, claro, de la filosofía latinoamericana en particular, urgida ciertamente de ellos.

En una colaboración próxima quisiéramos ocuparnos de desarrollar esta observación acerca de la necesidad de construir una filosofía ontológica reflexiva y racional (especulativa) como fundamento para la conformación de una filosofía latinoamericana adecuada, que integre plenamente los lineamientos y el espíritu filosófico de Villoro pero que pueda responder también a los retos y proyectos del latinoamericanismo filosófico y, en fin, a los de las mismas sociedades latinoamericanas.

¹ Tal y como incluso el propio Villoro lo intentó, tímidamente, dado el laicismo, a veces anticlericalismo, dominante en la academia mexicana del siglo xx. Sobre los intentos villorianos de pensar el tema teológico-religioso desde una perspectiva estrictamente filosófico-racional, pero no escéptico-atea, ver: Villoro, 2008.



Bibliografía

- Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo. Una civilización negada*. México: CNCA.
- Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja negra editora.
- Ramírez, M. T. (2005). *Filosofía culturalista*. Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán.
- _____. (2010). *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: UNAM.
- _____. (2011). *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Siglo XXI.
- _____. (Coordinador) (2014). *Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. México: Siglo XXI.
- Uranga, E. (1992). *Análisis del ser del mexicano*. Guanajuato: Gobierno del Estado de Guanajuato.
- Villoro, L. (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México.
- _____. (1962). Motivos y justificación de la actitud filosófica. *Páginas filosóficas*. Jalapa: Universidad veracruzana. (reimpresión 2006: 61-80).
- _____. (1974). *Signos políticos*. México: Grijalbo.
- _____. (1988). «La idea de la unidad iberoamericana». *Vuelta* XII, 136 (1988): 53-56.
- _____. (1995). *En México: entre libros. Pensadores del siglo XX*. México: FCE.
- _____. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE.
- _____. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.
- _____. (2007). *Los retos de la sociedad por venir. Ensayo sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México: FCE.
- _____. (2008). «Soledad y comunión». En Luis Villorio *La significación del silencio y otros ensayos*. (25-47). México: UAM.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.
- Zeballos Ibáñez, M. (2011). Conformación ideológica del Estado plurinacional de Bolivia y percepciones sociales. *Ciencia y cultura* 26 (Junio 2011): 61-81. Recuperado de <http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/n26/v12n26a03.pdf>.



AUTENTICIDAD Y ORIGINALIDAD, DOS APORTES DE LEOPOLDO ZEA AL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Ana Cecilia Valencia Aguirre

*El privilegio de los auténticos filósofos, de los verdaderos filósofos,
consiste en el hecho de que su obra plantea preguntas relativas a toda la filosofía,
tocantes a cada hombre que piensa más allá de lo cotidiano sin olvidarlo empero*

Zdeněk Kourím

Filosofar a la altura del hombre

*¿Y si no estudiamos nuestra propia realidad...
quién lo ha de hacer por nosotros?*

Risieri Frondizi

La universidad necesaria

Introducción

¿Por qué la necesidad de ser *originales* y *auténticos* constituye una constante en algunas perspectivas del pensamiento latinoamericano? Parecería que esa preocupación por lo auténtico se remite a una necesidad de pensarnos desde nuestra propia realidad; mantenernos fuera de la enajenación de esquemas que nos vienen del exterior, y que más de las veces resultan negativas para el desarrollo de la propia autonomía y de un pensamiento que nos permita repensarnos desde una mirada crítica de las tradiciones clásicas occidentales. Otra acepción de lo auténtico y original significa



también autodeterminación en la elección de nuestras metas e independencia en el actuar y el pensar; o bien, definición de un presente y un futuro fundado en la autonomía.

A pesar de que esta tendencia podría parecer superada, en estos momentos en que vivimos la era de las globalizaciones, no resulta clara su superación cuando volvemos a encontrar en las diversas posiciones actuales del pensamiento americanista una tendencia abierta a cuestionar la influencia de la tradición tanto sajona como occidental, por considerar que no permite asimilar ni comprender el desarrollo de un devenir propio¹. El propósito de este trabajo es mostrar a manera de supuesto que la tendencia latinoamericana de buscar la autenticidad y la originalidad es una idea construida a la par de situaciones contextuales e históricas. Es una invención² que surgió de interrogantes: ¿Cómo es que hemos construido la idea de la ausencia de originalidad y autenticidad en la explicación y comprensión de la cultura propia?

En este trabajo sólo intentaré analizar estas cuestiones desde el pensamiento y la filosofía latinoamericana surgida en el siglo XIX³ y que tuvo su auge en el siglo XX, para ello tomaré como caso la filosofía del mexicano Leopoldo Zea (1912-2004), cuyos conceptos originalidad y autenticidad representan una clave para explicar el devenir del pensamiento latinoamericano. A partir de estos conceptos se valorarán los aportes al filosofar propio y en última instancia sus implicaciones en las tendencias latinoamericanas recientes.

Tendencias del pensamiento latinoamericano

En el pensamiento latinoamericano hay una fuerte influencia de corrientes basadas en las tesis del circunstancialismo orteguiano, el historicismo, el existencialismo francés con su tesis sobre el hombre concreto y en situación, así como las posiciones marxistas que se concretan en los siguientes momentos surgidos desde el siglo XIX: 1.

¹ Tal es el caso del rechazo abierto a las tendencias extranjerizantes por considerar que al ser adoptadas nos conducen a la pérdida de la cultura propia.

² A lo largo de mi trabajo manejaré la idea de *invención*, siguiendo las huellas metodológicas de Edmundo O'gorman, quien señala que su propósito no es reconstruir un hecho histórico en sí, sino la idea creada independientemente del hecho. Cfr. O'gorman, Edmundo *La invención de América*, p. 10.

³ No se niega que antes del siglo XIX no hubo filosofía, simplemente se aclara que la filosofía propiamente latinoamericana surgió en dicho siglo, antes de ello la filosofía era hecha por frailes peninsulares o criollos. La filosofía hecha por laicos aparece hasta el siglo XIX.



La idea de la búsqueda de la autenticidad de la filosofía (siglo XIX). 2. El proyecto afirmativo. 3. La búsqueda de la universalidad de la particularidad, propia del proyecto asuntivo⁴. 4. El pensamiento de la liberación, expresado en el proyecto crítico emancipador. Estos momentos representan un esfuerzo por conformar una identidad de lo latinoamericano, a la par de un proceso de invención de la identidad, proceso que inició en el siglo XIX⁵ y que se extiende hasta el presente, comprender el pensamiento filosófico en América implica analizar el sentido de dichas etapas.

Los inicios: la pregunta por el filosofar auténtico

Desde el siglo XIX el pensamiento latinoamericano fue objeto de una continua autorreflexión, donde Alberdi (1842) planteaba el problema de la existencia de la filosofía latinoamericana, de las posibilidades de lograrla a partir de un reflexionar sobre la circunstancia propia, a partir de esta situación quedó clara una posición y a la vez un problema. El problema se centra en la siguiente cuestión: ¿es posible lograr un pensamiento filosófico auténtico en América Latina? Dado que: «En nuestros países la filosofía parece tener todos los rasgos de la inautenticidad: falta de originalidad, superficialidad, carencia de continuidad y, sobre todo, dependencia imitativa de la producción filosófica de otros países» (Villoro, 1986: 2). En tal sentido el discurso circunstancialista fue determinante en la filosofía latinoamericana, con ella Leopoldo Zea, inaugura uno de sus períodos intelectuales, siendo dos los conceptos recurrentes en sus obras de los años cuarenta, el tema de la *originalidad* y el de la *autenticidad*. En esta etapa, inspirado en las tesis historicistas y fenomenológicas desarrolladas por

⁴ Frente al proyecto civilizador que toma elementos del modelo progresista europeo y norteamericano, Zea propone el modelo asuntivo, que intenta partir de la realidad propia para de ahí generar la superación sin negar la propia condición.

⁵ En realidad puede decirse que México experimentó un proceso de invención, en 1821 al derrocar el gobierno español quedó un vacío que tardó tiempo en llenarse, con Juárez podemos ver el advenimiento de un Estado, un tanto definido, pero además los intentos de literatos, filósofos, políticos por crear una literatura, una cultura nacional; un ejemplo fue la primera asociación literaria mexicana fundada en 1836, la Academia de San Juan de Letrán; otro caso fue el surgimiento de la primera novela americana: «El periquillo sarniento»; con respecto a las artes plásticas, la pintura de José Ma. Velasco; en la ciencia, los ensayos científicos de Luis de la Rosa; en la filosofía, el surgimiento de la filosofía latinoamericana con su pregunta sobre el ser auténtico de los latinoamericanos. Finalmente, en la pedagogía: el pensar en una educación para los mexicanos, con el proyecto educativo tanto de liberales como de conservadores.



Gaos, Zea intenta elaborar la historia de las ideas de América y con ello de acuerdo a Ceruti:

la búsqueda de una respuesta para la pregunta por lo específico del hombre y la cultura en Nuestra América, la conceptualización de una filosofía de la historia realizada y pensada desde otros centros que no son ya los tradicionales de Europa y EU (Ceruti, 1986: 56).

Dicha búsqueda esgrime una tesis determinante fundada en la existencia de una filosofía latinoamericana y de las posibilidades de lograrla a partir de *un reflexionar sobre la circunstancia propia*, siendo ésta quizá una de las tareas imprescindibles del pensamiento: la búsqueda de un discurso que comprenda nuestra propia realidad, constituyéndose así lo auténtico del discurso. Este pensamiento de *búsqueda de lo propio*, que caracterizó el pensamiento y el discurso decimonónico, se fundamenta en los ideales compartidos por los latinoamericanos de construir los apenas emergentes estados nacionales desde una identidad propia; ejemplo de lo anterior son las diversas expresiones de la cultura popular; la literatura del siglo así lo evidencia, el surgimiento de la primera novela americana, *El periquillo sarniento* de Fernandez de Lizardi, literatura que refleja el afán de ponderar el lugar del habla cotidiana del hombre americano alejada de los estereotipos o las retóricas exportadas de Europa. Este resulta un ejemplo del esfuerzo de conformar una cultura y un pensamiento desde dentro y con ello ganar el territorio de la autenticidad.

El problema de la autenticidad es compartido por las reflexiones de algunos intelectuales latinoamericanos, a este respecto Samuel Ramos, había referido el carácter imitativo de nuestra cultura y la necesidad de superar el positivismo norteamericano, recuperando las fuentes del humanismo occidental (citado por Villoro, 1986: 25). En el mismo tenor, José Vasconcelos, propone un espiritualismo americano ligado a los grandes sistemas idealistas alemanes. En Francisco Romero, se ve la necesidad de conformar una comunidad de pensamiento que oriente los trabajos latinoamericanos. Y con Miró Quesada, aparece la idea de que la filosofía siempre ha existido pero se ha construido desde escenarios distintos. Así, el problema de la autenticidad y originalidad no es exclusiva de la filosofía sino de la cultura y del pensamiento latinoamericano. Al respecto señaló Luis Villoro: «En nuestros países la filosofía parece tener todos los rasgos de la inautenticidad: falta de originalidad, superficialidad, carencia de continuidad y, sobre todo, dependencia imitativa de la producción filosófica de otros países» (*Ibíd.*: 23)



Sin embargo, agrega Villoro, abría que plantear que la autenticidad no radica en imitar ideas ajenas, sino en la incapacidad de poner en cuestión las razones en que pretenden fundarse las opiniones y doctrinas recibidas y atenerse para juzgarlas, a sus propias razones, tal como a él se le presentan: «Este es el requisito de la autonomía de la propia razón. En un primer sentido llamamos auténtica a una filosofía que cumple con ese requisito. Autenticidad es autonomía de la razón» (*Ibíd.*: 27). De ahí que: «la falta de autenticidad no consiste, en este sentido, en seguir doctrinas de otras culturas sino en repetir un pensamiento que no está fundado en las propias razones. Inautenticidad es falta de crítica y de radicalismo en la reflexión. Cuando Leopoldo Zea propone, para lograr una filosofía auténtica, «adoptar el espíritu crítico» toca este tipo de autenticidad.

La búsqueda o una respuesta al problema de la originalidad

Ante este problema la reflexión de filósofos latinoamericanos se centró en la búsqueda de un discurso original y propio, esta tarea trajo consigo dos tipos de proyecto o dos grandes paradigmas de hacer filosofía, y que Francisco Miró Quesada calificó como: 1) asuntivo y 2) afirmativo. Para Miró, el proyecto asuntivo estaba realizando una filosofía que a la larga podría llegar a tener la originalidad y autenticidad esperada. El proyecto afirmativo, por el contrario, consideraba que al hacer reflexión sobre los problemas propios hacía filosofía auténtica. De acuerdo a esta visión, Leopoldo Zea se ubicaría como un filósofo que apoyaría el proyecto afirmativo, el cual representa la tesis o respuesta más clara y directa al latente problema decimonónico que cuestionaba la existencia de un pensamiento original. Dicha respuesta se concretó en el opúsculo de 1969, *La filosofía americana como filosofía sin más*. En esta obra, señala que es posible lograr un pensamiento original, no importa que se esté asimilando un pensamiento ajeno, ya que: asimilar es hacer propio lo que parecía extraño, acomodarlo a lo que se es, sin pretender por el contrario, acomodar el propio ser a lo que es extraño (Zea, 1969: 26). Originalidad y autenticidad serán dos pensamientos alternativos que se realizan cuando se logran dos encuentros: pensar la realidad propia desde la universalidad y realizar la universalidad en la circunstancialidad. La falta de autenticidad se caracteriza por la extrañeza y la ajenidad ante la cultura, tender hacia lo propio sería entonces, la clave para lograr la autenticidad. Ser original implica entonces «partir de sí mismos, de lo que es, de la propia realidad». «En último término la problemática que



la realidad concreta plantee a toda filosofía tendrá que culminar en soluciones o respuestas que también pueden ser válidas para otras realidades» (*Ibíd.*: 27).

Lo anterior representa un pensamiento que intenta crear categorías desde la circunstancia propia, esto es, desde la propia condición histórica del ser latinoamericano, al respecto Zea propone que la autenticidad se logra en la medida de tratar temas universales, «vistos desde la circunstancia propia del hombre americano» (1958). En segundo término, «tratar temas propios que solo se dan en nuestra circunstancia» (*ídem*), así, lograr un pensamiento auténtico requiere construir un punto de vista propio frente a las circunstancias ajenas.

Este pensamiento, es fundamental para la investigación social de las últimas décadas, en primer lugar porque el circunstancialismo de Zea, inspirado en Ortega y Gasset y el existencialismo sartriano, invitan a recuperar el patrimonio de lo propio, visto desde una dimensión histórica, situacional y subjetiva. Sin embargo, una de las cuestiones que le son refutadas a Zea es que la filosofía que aborda desde una dimensión universal los problemas del hombre, esto es, que intenta construir un metadiscurso tendiente a una reflexión de segundo orden resulta problemática la circunstancialidad pues: ¿cómo es posible lograr en el discurso filosófico la universalidad con la particularidad circunstancial del pensamiento auténtico?

Las críticas al proyecto de Zea

Consciente de ello Zea, plantea que el mirar la circunstancia propia no es el fin último en sí, sino un medio para lograr construir un discurso universal. «No basta con querer alcanzar una verdad americana sino tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no sea lograda. No hay que considerar lo americano como un fin en sí, sino como límite de un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía» (*ídem*).

En el discurso parece estar presente la dialéctica entre lo propio y lo universal, de esta relación necesaria, resulta una fraternidad difícil para la comprensión metodológica que Zea trabajará en sus obras posteriores: la realización de lo universal determinada por la particularidad concreta, aquí parece hablar el primer Hegel, el romántico, que refiere que en lo finito se halla lo infinito, y en lo universal se expresa lo finito. (Zea, 1976). En este proceso dialéctico, también se realiza la acción humana, por ello la realización de un pensamiento original y auténtico lleva implícita la tarea,



o lo que Zea llama el compromiso. Al respecto Villoro señala: «Por desgracia, nunca aclaró suficientemente cuál era esa relación entre la circunstancia que nos es propia y lo universal. La manera de alcanzar algo universal a partir del examen de un objeto concreto nunca se precisó». (Villoro, 1986: 25). «Tampoco, prosigue Villoro, podemos pensar en una abstracción eidética, en la que se captara una esencia a partir del examen de un solo ejemplar, porque Zea rechazaba expresamente una esencia del hombre» (*ídem*).

Ante ello, los conceptos de originalidad y autenticidad, si bien no poseen el mismo significado a lo largo de sus obras nos muestran la necesidad de adoptar una plasticidad conceptual al referir diversos contextos. La originalidad consistirá en la «capacidad para participar activamente en la creación o recreación de la cultura occidental» en otras obras definirá la autenticidad como adaptación crítica del pensamiento ajeno a la circunstancia propia. Autenticidad significará la capacidad crítica creadora, o bien, la adaptación de la cultura a nuestras necesidades y problemas. El común denominador parece gravitar en torno a ciertas nociones clave: adaptación a lo propio, creatividad ante la cultura que se adapta a necesidades reales. Para Salazar Bondy, los conceptos originalidad, autenticidad o genuinidad y peculiaridad no se deben confundir: La originalidad es la aportación y planteamiento nuevo con respecto a un pensamiento anterior. La autenticidad o genuinidad es un producto filosófico no falseado, equivocado o desvirtuado. La peculiaridad, sería la presencia de rasgos históricos que le dan un sentido distinto al pensamiento.

Al respecto; Villoro intenta precisar estas nociones, las cuales, ha considerado no abordadas con el rigor suficiente, dado que es fácil confundirlas y difícil definirlas en su precisión, ya que la interpretación de Zea nos lleva a definir la autenticidad como lo que implica la autonomía de la razón, en este aspecto Zea al proponer una actitud crítica y comprometida ante las circunstancias, se ubica en esta dimensión de lo auténtico. Por otra parte la autenticidad es la congruencia entre la vida y el pensamiento:

Cuando Zea habla de necesidad de adaptación del pensamiento a la realidad, toca ese sentido de autenticidad. Una filosofía adaptada a la realidad es aquella en que las ideas son congruentes con las necesidades y fines de quienes las sustentan (*Ibíd.*: 28).

La falta de congruencia entre vida y pensamiento pueden proyectarse de la actividad individual a la colectiva y verse como rasgo característico de la labor filosófica de todo un país. La falta de autenticidad se presenta entonces como escisión entre la labor de



doctrinas importadas y las necesidades y carencias espirituales reales de la sociedad» (Villoro, 1986.). En la cuestión de la autenticidad y la originalidad, lo que finalmente está en discusión es esa tensión frecuente entre saber y sabiduría, entre un conocimiento determinado de la realidad y una actitud ante el mundo concreto, propio, particular; un pensamiento y una forma de vida, una congruencia entre el pensar y el actuar, entre el decir y el obrar (pues la lógica por fría que parezca no está descarnada, tras ella hay sujetos, ideas, circunstancias que se debaten y se determinan). Por tanto podemos deducir que lo que se muestra tras la razón es la actitud y el compromiso ante el mundo. Hay, desde esta perspectiva, un problema ético, el del pensamiento y su congruencia en la acción. Este pensamiento pone énfasis en algo tan complejo como lo es la circunstancia, lo situacional, lo contextual, también la vida cotidiana y su reflexión, es volver los ojos al ente finito, al de carne y hueso, a la relación cara a cara. Sin embargo, Zea nos recuerda: nuestro discurso pretende ser «asuntivo», o sea, constructivo y elevado desde la afirmación de lo propio, al plantearlo muestra la necesidad de nuestra universalidad; debemos asumirnos en nuestro discurso desde el rigor y la seriedad metodológica, pero sin dejar de lado la circunstancia.

Afirmar la particularidad desde lo universal

No hay que olvidar el rigor metodológico, en tal sentido el proyecto asuntivo no se opone al afirmativo. Pues la filosofía rigurosa no debe quedarse en el academicismo ni en una postura aséptica con respecto al entorno, pues «la filosofía en su aspecto técnico podrá tener una cierta neutralidad, pero es terrible como instrumento de crítica, es un arma fatal contra la estupidez y la estulticia, contra los falsos argumentos esgrimidos a veces en contextos que nos afectan a todos, no sólo como filósofos sino como ciudadanos; es un arma terrible para desenmascarar ideologías mistificadas» (Villoro, 1986: 37). Desde el anterior argumento, también Villoro plantea un reencuentro y coincidencia con un aspecto que Zea criticó, el de la filosofía academicista.

La filosofía asuntiva es también liberadora: por tanto, como lo plantea Miro Quesada: lo que está en juego no es si en América se hace o no filosofía, sino desde dónde se hace la filosofía. Pues el problema no es ya si existe una filosofía. En Latinoamérica hay filosofías, cada filósofo la está construyendo, lo importante es aclarar el paradigma desde el cuál trabajan, ello nos ayudaría a comprender nuestro rumbo discursivo.

Después de los años 60 se empieza a gestar en el filósofo la tendencia hacia el tema de la liberación y con ello el abandono o alejamiento circunstancialista. Lo que



ratifica el compromiso con los movimientos políticos latinoamericanos, ya que el discurso liberador no es un discurso aislado, es también resultado del circunstancialismo que el propio Zea demanda desde 1942: Hay que pensar desde lo propio y desde una comunidad de pensamiento, proyecto compartido por Francisco Romero, José Gaos y Francisco Miró Quesada, entre otros.

Zea, al crear diversas instituciones de estudios latinoamericanos, así como redes internacionales de centros que transforman la enseñanza, la investigación y la comprensión de Nuestra América en una actividad central para el conjunto de la región, invita al intelectual de la filosofía a superar el estado de aislamiento en que a veces nos envuelven las propias instituciones. Lo anterior implica conformar una comunidad discursiva en la filosofía y en todo tipo de disciplina, lo cual nos permite avanzar desde la diversidad de posturas, donde dialogan las ciencias sociales y las humanidades, donde se construye el discurso propio. Este aspecto vuelve a incidir en las nociones de autenticidad y originalidad, sobre todo cuando pensamos que la tarea de las humanidades exige compromiso con los problemas sociales, políticos, económicos, tecnológicos y científicos.

Con respecto al rigor metodológico que tanto se ha criticado en Zea, la respuesta más clara la da Cerutti (1986) cuando señala: «la discusión de su metodología está por hacer», además, lo importante no es, en la filosofía, las soluciones, sino los problemas y las cuestiones que se abren para la conciencia y el reflexionar de una época. En las disciplinas humanas los problemas jamás se presentan de manera descontextualizada, por otra parte se hace necesario comprender que el contexto de nuestras expresiones culturales no está aislado del contexto de su devenir económico, y sociocultural por ello el dilema de la autenticidad es el problema del siglo XIX, cuestión que habrá de generar toda una invención cultural propia de lograr la autenticidad y la originalidad en el pensamiento latinoamericano, al considerarlo como copia o imitación de pensamientos o corrientes ajenas a nuestra circunstancia.

Ese retornar a la circunstancia particular de los sujetos parece ser una nota determinante en los movimientos de liberación surgidos en Latinoamérica, y que sin embargo ya se habían gestado en el filosofar latinoamericano desde el mencionado siglo. Así podemos encontrar fuertes afinidades entre la búsqueda de la originalidad y la autenticidad, cuando en el propio discurso se discute sobre la necesidad de recuperar la política desde un proyecto que atienda las prioridades de las democracias latinoamericanas, un pensamiento original que permita resolver y comprender los problemas del hombre desde su propia circunstancia y la necesidad de estudios que obedezcan a aspectos situacionales desde los contextos concretos; también la



inauguración de una pedagogía liberadora, junto con los discursos en la teología y la filosofía que coinciden con la ruptura de los esquemas totalitarios en el mundo y con la concepción de una crítica emancipadora, de reconocimiento de la otredad y de la conformación de un nacionalismo incluyente e inclusivo. En este afán de invención que inició con las preguntas de Alberdi: ¿existe una filosofía de nuestra América?⁶, vemos un proceso interesante cuya invención es parte de una tarea colectiva, donde la existencia de nuevos discursos permiten valorar los esfuerzos de esa encomiable tarea que aún no concluye; el ejemplo de la evolución del pensamiento de Zea muestra que lejos de plantearnos rupturas, inconsistencias o crisis en su propio pensamiento, delata el afán de ir hacia la construcción propia de la identidad desde nuestra autognosis: un camino en la invención de la propia conciencia.

Bibliografía

- Ceruti, H. (1986). *Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea*, en Revista *Prometeo* no.7, 1986. México: UdeG, p.56.
- Miró Quesada, F. (1989). *Proyecto y Realización del filosofar latinoamericano* México: FCE.
- _____. (1986). *Sentido y proyección de la filosofía en América*, en Revista *Prometeo* No. 6 mayo-agosto. México: UdeG.
- Salazar Bondy, A. (1980). ¿Existe una filosofía de nuestra América? México: *Revista americana*.
- O'Gorman, E. (1986). *La invención de América*. México: FCE, Colección Tierra Firme.
- Ortiz Monasterio, L. (2000). *La invención del futuro, una tarea colectiva*. Conferencia. Aguascalientes, 23 de Marzo de 2000.
- Villoro, L. (1986). Sobre el problema de la filosofía latinoamericana, en Revista *Prometeo* no.7. México: UdeG, p. 25.
- Zea, L. (1996) *Fin de siglo xx, ¿centuria perdida?* México: FCE.
- _____. (1969). *Filosofía americana como filosofía sin más*. México: FCE.
- _____. (1976). *Filosofía latinoamericana*. México: FCE.
- Zdeněk, K. (2000) *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, Cuadernos de México, UNAM.

⁶ Pregunta que recuperará en el siglo xx el filósofo argentino Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* para dar una posible respuesta a un problema aún vigente en el presente, y a la cual también dio respuesta Francisco Romero (argentino) Miró Quesada (peruano) en su obra *Proyecto y Realización del filosofar latinoamericano* y Leopoldo Zea (mexicano) *Filosofía americana como filosofía sin más* cada uno desde perspectivas distintas.



SOBRE LA IMPORTANCIA DE RECONSTRUIR LA «HISTORIA DE LA
FILOSOFÍA» MEXICANA: PERÍODO NOVOHISPANO; O DE LA FILOSOFÍA
ARÁBIGA EN LA NUEVA ESPAÑA

Eduardo Quintana Salazar

*¿quién ignora que no todas las leyes divinas
que se publicaron para aquel pueblo
pueden servir de regla en nuestras acciones?*

Clavigero

*El uso que tenemos de decir
si Dios quiere
nos ha quedado de los moros*

Miguel García Ascensio

Siguiendo los consejos de José Gaos, de buscar textos que permitan la construcción de la historia de las ideas en México, ya que son de vital importancia como mencionaba «Del *Curso de Filosofía* inédito de Clavigero sólo se conoce la segunda parte de la ‘Física’ encontrada por un equipo de investigadores, después de varias buscas, en lugar distinto de aquel que señalaba alguna fuente bibliográfica de la mayor autoridad» (Gaos, 1996: 286) y que datan de 1952-1953; tuvieron que pasar casi cincuenta años (1998) para que el que escribe esto identificara parte del texto mencionado por Gaos: la *Physica Generalis* y la *Pneumatología o Metaphysica*. Con ello, sólo nos falta identificar la lógica que sigo buscando. Si José Gaos nos pidió que busquemos fuentes, a fin de «inventar» los textos que han de servir para una mejor exposición de ideas filosóficas que se han desarrollado



bajo el nombre de «filosofía mexicana», nos obliga hoy a resaltar la importancia de investigar en torno a la «filosofía arábica» que se enseñó en el período novohispano, y que tanto adolecen todas las historias de la filosofía mexicana hasta este momento.

Si hasta hoy se ha omitido la «filosofía arábica» cuando se habla o escribe sobre filosofía novohispana por nuestros actuales investigadores, a lo mejor se debe a que no se han logrado liberar de todas las ataduras del pensamiento del presente que viven, diría Johannes Hirschberger, o que han dejado de formularse nuevas preguntas, o están atados a métodos que no responden a nuevas problemáticas o acaso, a que han omitido como disciplina filosófica a la «Historia de la filosofía», y por ende no han logrado liberar su espíritu, diría este filósofo alemán¹. De ahí, que por ejemplo, las nuevas investigaciones que venimos realizando desde el occidente de México –Departamento de Filosofía, Universidad de Guadalajara–, provincia para los defeños, son innovadoras pues valoramos la filosofía, no de ese modo, sino que estamos abiertos a nuevos descubrimientos y no nos avergüenza cambiar de opinión, diría Russell². Como Karl Jaspers buscamos no traicionar los hechos, no hacemos construcciones violentas para salvar la idea de unidad, en este caso, de la historia de la filosofía mexicana; hemos de reconocer que no existe un comienzo «absoluto» ya que el comienzo de la filosofía es relativo ya que posee antecedentes previos sostiene este filósofo y que allende las «figuras filosóficas» debemos abordar lo que hasta hoy se ha hecho incomprensible de la filosofía; y, que hay una gran diferencia entre lo que en una época piensan todos y el contenido de las obras filosóficas creadas en la misma época. Porque «la historia de la filosofía –espacio que respiro pensando– presenta ejemplos a busca propia, ejemplos de inimitable perfección» (Jaspers, 1985: 118).

Por ende, la historia de la filosofía mexicana apenas comienza a develar su riqueza intelectual, ojalá estos historiadores respiren pensando dicho espacio para que siga presentando ejemplos que obligan a nuevas búsquedas, a nuevas preguntas, de tal modo que podemos hacer propia la sentencia popperiana: «Estoy a favor de la osadía intelectual. No podemos ser cobardes intelectuales y buscar la verdad al mismo tiempo. Una persona que busca la verdad debe atreverse a ser sensato; debe ser revolucionario en el campo del pensamiento» (Popper, 1994: 230). Así que estamos obligados a actua-

¹ A su vez, se lamentaba que el filósofo que vive sólo de su propio tiempo carece de experiencia intelectual, por lo que sucumbe fácilmente a lo que es sólo de actualidad, que cautiva pero no es capaz de permanecer, como las modas filosóficas, por ejemplo.

² Tiene razón Bertrand Russell, si aplicamos sus palabras en el caso de los investigadores repeticionistas de la historia de la filosofía mexicana, ya que sostiene que la filosofía cada vez se asemeja más a la teología, pues la ven como algo fijo e inmutable, ya que como teólogos proclaman verdades eternas, hay filósofos que no cambian de ideas.



lizar y corregir los textos que hasta este momento hemos publicado sobre filosofía mexicana³, y por ende, novohispana, tenemos que ser revolucionarios en nuestra busca, debemos de buscar la verdad por encima de la misma tradición que tanto sigue estorbando a nuevas buscas⁴.

La sentencia problemática que heredamos de Clavigero es: «(hablo de la Filosofía Árábica que se enseñaba en nuestras escuelas) «que en concurso de muchos hábiles criollos llevaron el primer lugar, de los cuales aún viven algunos que podría nombrar» (Clavigero, 1996: 63). En el traducción del impreso de 1781 en italiano no viene esta sentencia, pero si en el de lengua española editado Porrúa –tomado del manuscrito en español, que también consulté–, del padre Cuevas. Que se omitiera ese conocimiento por años atrasó esa línea de investigación –sobre todo donde no se ha leído el texto del padre Cuevas– pero ya no se justifica. Recordemos que Maneiro mencionaba que Clavigero conocía varios idiomas como si hubiera nacido en esas regiones y que al encontrarse con ingleses, alemanes o gentes de naciones asiáticas o africanas, «no se quedaba cayado y encontraba la manera de comunicarse con ellos». Clavigero sostenía que no decía mentiras ni temía decir la verdad, dos leyes santas de la historia⁵. Además, tenemos otro problema, se tiene una comprensión

³ A veces olvidamos que toda filosofía debe partir de ideas dudosas y a veces perniciosas al sentido común, como nos recuerda Popper, ya que debemos empezar a plantear problemas teóricos y que sobre estos debemos buscar una explicación inteligible de un acontecimiento no explicado, que debemos buscar la verdad, que no debemos buscar certezas. Para ello necesitamos de imaginación, ensayo-error y descubrir de manera gradual nuestros propios prejuicios a través de la misma imaginación y del ensayo-error, aconseja Popper. También tomamos en cuenta su noción de epistemología en que sentencia que ésta no inicia con mediciones sino con «ideas grandes» y que el progreso científico consiste en «ideas osadas y revolucionarias» que a continuación se critican minuciosamente. Eso es lo que he hecho en los últimos diez años en torno a la filosofía árábica criolla, como sentenciaba Clavigero; me han pedido pruebas y has he buscado por todos lados; en este trabajo diré algo con más detalle. Ninguno de los siguientes autores que mencionaré hacen referencia a la filosofía árábica criolla y que suelen considerarse como la base para todo investigador en filosofía novohispana: Agustín Rivera, Emeterio Valverde, Agustín de la Rosa, José Vasconcelos, Samuel Ramos, David Mayagoitia, Oswaldo Robles, José María Gallegos Rocafull, Vicente Lombardo Toledano, Francisco Larroyo, José Gaos, Bernabé Navarro, Antonio Ibragüengoitia, José Rubén Sanabria, Mauricio Beuchot, José Manuel Villalpando, entre otros.

⁴ Ya en el «XXIV Encuentro de Pensamiento Novohispano» hice la primera defensa pública sobre dicha filosofía árábica. Considero innovadora esta línea de investigación que realizamos desde el occidente mexicano, provincia para los defeños, y que promueve en diversos foros y las aulas mismas. Roberto Heredia, previo al libro homenaje que se le hizo, me pedía que fuera muy cauto al hablar de «filosofía árábica criolla» pues nadie antes de mí lo había hecho, si no presentaba pruebas contundentes me podían despedazar, que fuera prudente. Ya en dicho libro expusimos la importancia que debía de darle el Centro de Estudios Clásicos (UNAM) a la filosofía árábica por lo que deberían abrir una nueva línea de investigación.



muy idealizada de la llamada «ilustración» de tal modo que lo que no se menciona en esos textos tradicionales, luego, no existe. Por ejemplo, los temas relacionados con Egipto, Persia, India, China, Japón y la misma cultura árabe –más las indígenas indo-afro-asiático-americanos. Sobre los estudios arábigos en la ilustración europea hay pocas referencias, y en el caso de la ilustración mexicana, hasta el momento no hay nada –aparte de nuestras investigaciones. Este vacío ha de llenarse, por ello tomamos a Pablo Lozano, que en su «Paráfrasis árabe de la tabla de Cebes» (Madrid, 1793) mencionaba que era ocioso recomendar a los españoles el estudio de la lengua árabe.

Recordemos que en 1502 se realizó la conversión general de los árabes en España, que llamaran «cristianos nuevos moros» y expulsión –de fines del siglo XVI y principios del XVII– de los que no aceptaron la religión cristiana –130,000 personas, aproximadamente. En esa lógica se puede leer el impreso de Fray Pedro de Alcalá, de la Orden de San Geronimo, «Gramática árabe» (1505), que en 1705 estuvo en la casa jesuita de Alcalá, pero editada en Granada y que estuvo dedicada a fray Bernardo [Hernando] de Talavera, arzobispo de Granada. Dividida en 38 capítulos y al final de esta gramática se encuentran los principales rudimentos de la doctrina cristiana para uso de párrocos y catequistas, oraciones cristianas bilingües: español-árabe. También debemos mencionar a Bernardo Pérez de Chichón con su «Antialcorano» (1532) en el cual descalifica a los moros del siguiente modo:

Items nosotros somos todos trabajadores vosotros floxos y holgazanes... Todos por la mayor parte soys gente que ni sabeys leer, ni escrevir: ni sabeys nada de dios ni del cielo, ni de la tierra: (Vida de los alárabes) sino andar por los campos como salvages a la manera que andan los alárabes en bervería los quales son una gente bárbara sin ley, sin rey, sin paz, sin criaça, sin assiento cierto, oy aquí mañana allí: gente traydora y ladrona, untada del vicio de sodomía como todos los moros de áfrica lo son (Pérez, 2000: 382)

Para Fray Francisco Cañes, los españoles⁶ conocían el árabe hablado y escrito, pero se olvidó entre los siglos XVI y XVII por falta de comunicación con los musulmanes, así como por hostilidades reciprocas. Así, pide se reconozca que cristianos y moros cultivaron constantemente, en España, la lengua arábica que fue usada por algunos siglos en la

⁵ Pero aun tenemos tiempo de recomponer ese tiempo perdido y aportar nuevas pistas no sólo de la filosofía arábica sino de la hindú, asiática y africana.

⁶ Cañes afirma que desde el siglo VIII los españoles conocían el árabe, no sólo por su cercanía sino porque se introdujeron muchas cosas en la agricultura, milicia, gobierno, navegación, usos, ciencias y artes; y con ello un gran número de palabras que tiene su raíz y etimología en la lengua árabe.



mayor parte de la península y tan necesaria que los mismos españoles recurrieron a ella para entender sus propios escritos como para traducir e interpretar los árabigos. Así el árabe fue, entre los siglos VIII al XV, usado por los mismos españoles y en los siguientes tres siglos (XVI-XVIII) se olvidó, pues esa era la política pública de entonces, con el fin de restablecer las costumbres y lengua española, sobre todo en los territorios recuperados del dominio moro. Por ello es muy comprensible lo propuesto por Louis Cardaillac (2012) al decir que la lucha contra los moros marcó a los españoles en su afán por dominar las tierras del nuevo mundo; es decir, para la «nueva realidad» utilizaron «términos árabes» –y costumbres ya arraigadas en los españoles, como lo expondré en otro lugar– además de compararlo con el mundo musulmán e identificarlo como un nuevo mundo islámico, de la siguiente manera:

...los conquistadores dieron nombre a aquello que les resultaba especialmente exótico o, por lo menos, distinto de lo acostumbrado y cada vez eran términos árabes que les permitían identificar esa nueva realidad. Para López de Gómara los indígenas en el combate usaban «alfarje» y las mujeres, según Bernal Díaz del Castillo, llevaban vestidos que les hacían parecer moriscos. En cuanto a los hombres, el mismo cronista nota que algunos trajes que vestían estaban «a la manera de albornoces moriscos».

Pero los conquistadores no se conformaban con usar comparaciones que les remetían al mundo musulmán que convivieron en Andalucía, dieron un paso más identificado ahora algunos elementos de su vivencia como expresiones de un nuevo mundo islámico que estuvieran descubriendo. Las pirámides para ellos eran «mezquitas» y los encargados del culto «alfaquíes». Así se produce una asimilación directa (Cardaillac, 2012: 39-40).

Con lo expuesto son más comprensibles las palabras de Pablo Lozano de que es ocioso recomendar a los españoles el estudio de la lengua árabe. Que además están muy atrasados si se comparan con la Universidad de Leyden o con Oxford, por eso decidió escribir en español con caracteres árabes. Por su parte, Fray Francisco Cañes (1775) refiere que había bibliotecas con escritos árabes en las bibliotecas Vaticana, Escorial, Oxford y Viena. Por ello, Lozano (1793) pide no olvidar que entre los cristianos se tienen muchos vocablos y costumbres que se han heredado; sobre la lengua menciona que ésta se ha hecho mixta de árabe y latín, o árabe y español. Le reconoce al árabe ser una lengua digna de estudio y meditación. También recuerda que para 1770 aún no había especialistas españoles en árabe en el sentido oficial –en la clandestinidad claro que los había–, sino que hasta el rey Carlos III estableció las cátedras de hebreo, árabe y griego, con la tarea de enseñarlas



para sacar provecho en un futuro, sobre historiadores e intérpretes⁷. Por lo que Lozano no le da el merito debido a los trabajos de Fray Francisco Cañes⁸ (1775) al considerar que antes de 1770 no había especialistas españoles en lengua árabe.

Esto se puede refutar si hacemos un breve recorrido a través del padre Cañes que nos recuerda que desde 1312, el papa Clemente V, dio órdenes a las universidades de Bolonia, París, Oxford y Salamanca para que enseñaran lenguas orientales, entre ellas, el árabe, no sólo para utilizarse en controversias sino también en el uso de la predicación y administración evangélica, por ser lengua viva y generalmente extendida en las regiones de África y del Oriente. Se encomienda a los franciscanos observantes y descalzos el estudio del árabe superando las dificultades de tal empresa. Posteriormente, el papa Paulo V, ordenó por Bula (1610) que los franciscanos enseñasen las lenguas orientales en sus colegios. Y la Congregación de la Fe estableció el 25 de septiembre de 1628 que los religiosos de Tierra-Santa se dedicasen a sujetos hábiles para que aprendiesen las lenguas árabes, turca, y griega, que son las que más se hablan en las provincias del Imperio Turco. En ese espíritu, los franciscanos en su Capítulo General, en Toledo (1682), acordaron que en los conventos de Salamanca, Alcalá, París y Tolosa se enseñaran las lenguas hebrea, árabe y griega; y ratificaron los decretos del Capítulo de Toledo en 1694. Posteriormente el papa Clemente IX (1710) manda fundar el Colegio de la orden de San Francisco y establecer el estudio de las tres lenguas –hebreo, árabe y griego– para los religiosos que misionaran por Asia.

Lozano se apoyó en la orden del rey Carlos III en que pide se escriban gramáticas en lengua árabe y griega, pero no menciona que esa orden fue dada al propio Cañes, y la segunda a fray Pedro Fuentes⁹. La publicación de la gramática de árabe (1776) de este franciscano contribuyó a discernir la necesidad y utilidad del estudio de la lengua

⁷ Pero en el presente, menciona el padre Cañes (1783), las cosas habían cambiado: la estabilidad de los pueblos y del comercio han demostrado la necesidad y conveniencia de restablecer la armonía con las potencias de Oriente y África; la conservación de los santos lugares de Jerusalem mediante la paz ajustada por VM con la Puerta Otomana, regencias de África y Reyno de Marruecos; y finalmente, arraigar en España el estudio científico del árabe. Además en Damasco existía un Colegio de la Compañía y un convento de capuchinos. Y que en Pablo Lorenzo es necesario en todos los tiempos para los españoles saber del árabe y ahora más por motivo de la paz con la Corte de Constantinopla y algunas regencias Berbéricas.

⁸ Franciscano descalzo de la provincia de San Juan Bautista, misionero y lector del árabe en el Colegio de Damasco y miembro de la Academia de Historia, en el interior de la obra: *Diccionario español latino-arábigo refiere* «en que siguiendo el diccionario abreviado de la academia se ponen las correspondencias latina y árabes, para facilitar el estudio de la lengua arábica á los misioneros, y á lo que viajaren ó contratan en África y Levante» (Madrid, 1778).

⁹ Misionero de tierra santa y en el colegio de Lárnica, en Chipre.



arábiga en España. Por medio de ella, este franciscano recordaba que la lengua árabe, era coetánea al hebreo, al fenicio, al caldeo y al siríaco, por lo que generalmente debían verse como dialectos de un propio grupo. Así que pensando en la utilidad de la lengua arábica, basta recordar que el trato diario que había entre españoles y moros —árabes— en Córdoba, y la necesidad que tuvieron aquellos cristianos de entender y estudiar en la lengua arábica los asuntos tributarios, hubo necesidad de trasladar en aquella lengua, las Sagradas Escrituras y textos eclesiásticos para su uso. Además, menciona este franciscano, es copioso el número de escritores de origen árabe que se conservan o las que se han agregado a ella como *Del Salterio o Salmos de David*, escrito en árabe por Victorio Scialac y Gabriel Sionita (Roma, 1614), posteriormente, la *Biblia arábica* (1671) de Sergio Risio, Arzobispo de Damasco, por encargo de la Congregación de la Fe (en tres tomos); que se reimprimió en Noriberg, en 1712. Además se tiene la colección de Cánones que usó la Iglesia en España, en árabe, en un manuscrito de la Real Biblioteca de San Lorenzo, que para algunos es conocido como el código Sarraceno u Oriental. Además en esa lengua se encuentran tratados importantes sobre historia, geografía, historia natural, botánica, química, medicina, astronomía, matemáticas, aritmética y todas las ciencias exactas.

El padre Cañes menciona algunos especialistas que en Europa han recuperado el estudio de la lengua arábica como Casiri con su *Biblioteca arabico-hispana* en que da muchas noticias de escritores de gramáticas y diccionarios árabes; Eduardo Pocok con su *Prosodia arabica* (Oxford, 1661); ya que sabía que muchos textos árabes son traducciones de obras filosóficas y medicas de los griegos. Y para acabar de convencer a los españoles de fines del siglo XVIII, retoma las siguientes palabras de Blas Nassare que puso en el prólogo a la *Polografía* de Cristóbal Rodríguez (Madrid, 1738):

los moros (así se denominan en nuestros libros los arabes en general que se apoderaron de España traxeron á ella la letra árabe, y las famosas escuelas de Córdoba produjeron muchos escritores que conocemos, y otros que si dura la actual aplicacion á aprender la lengua árabe, saldrán de entre el polvo de las librerías, y tal vez para luz de la historia y de las artes: pues es posible que como los autores árabes se conservaron muchas obras de los griegos, que no tendríamos sino por un medio, se hallen en los no conocidos otros que lamentamos perdidos. Tambien los christianos sin olvidar el romance aprendieron en la cautividad la lengua de los tiranos y escribieron de ella. Y aunque algunos fueron reprehendidos por aplicarse más á la lengua y escritura que llamaban caldea que á la romana, de que hace mención Alvaro Cordobense; otros en gran bien de la religion emplearon esta... para la enseñanza



de los fieles y conversión de los mahometanos, como el Santo Metropolitano de Sevilla Juan, llamado por los moros Cacid Almitran (Cañes. 1787, XI-XII).

Así que no habiendo una gramática con que los religiosos españoles pudieran aprenderla, más allá de las limitaciones de la obra del padre Pedro de Alcalá, por eso el padre Francisco Alvin, en el siglo XVII promovió la enseñanza del árabe, junto con el hebreo y el griego. Josef de León fue lector de lengua árabe y dio inicio a un diccionario, que luego continuó Bernardino González y que terminaron los padres españoles radicados en Jerusalem (1709). El mismo padre Cañes, por eso se sintió obligado a hacer su diccionario, y en el prólogo a éste presenta tres ventajas muy importantes del estudio del árabe: 1. Aclara las etimologías arábicas de la lengua española; 2. Hace accesible su enseñanza a los españoles que necesitan contratar –hacer negocios– en el oriente o en las costas de África; y, 3. Facilita la inteligencia de muchos escritores árabes, cristianos o musulmanes, cuya lectura se hace problemática para comprender la historia de la literatura española.

Posteriormente reconoce el padre Cañes, que fuera de España desde hace dos siglos –XVII-XVIII– se ha cultivado el estudio de la lengua árabe y que hay grandes estudiosos de la misma como Herbelot¹⁰ (*Biblioteca oriental*, 1697), Miguel Casiri (*Biblioteca arábigo-christiana*.. Madrid, 1760), Francisco Raphelengio (lexicón arabicum o Diccionario árabe-latino, Leyden, 1613), Antonio Giggeo (*Thesaurus linguae arabicae*, Milan, 1632), Domimgo Germano de Silesia (*Fabrica o Diccionario árabe*, 1639), Francisco Mesgnien Menninski (*Thesaurus linguarum orientalium-turcicae-arabicae-persiae*, Viena, 1680), Juan Villmet (*Lexico linguae arabicae*... Rotterdam, 1784). En cambio, Lozano reconoce, de manera breve, la autoridad de Jacobo Golio, Giagelio y Raphelengio, y como antecedente pone a su compatriota Andrés de Jesuchristo, que también escribió un *diccionario árabe latino y uno español-árabe*, además de una *gramática* que mencionaba aun no era localizada. Además nos hace la recomendación de estudiar previamente el griego, posteriormente el árabe y que hay varias maneras de interpretar el árabe: a) árabe docto; b) árabe gramatical; y, c) árabe vulgar. El primero no nos sirve para entender el vulgar, pero el vulgar es recomendable para entender a este primero. Lozano menciona que el árabe como el latín, se han degenerado sobre todo porque el árabe vulgar es incapaz de tener en cuenta la gramática o no quiere fijarse en ella.

Pero España debe de competir en estos estudios con otras regiones de Europa, propósito real, por lo que urge competir con Sansonio, Halls Maires, Luchtmans y

¹⁰ Lozano recomienda de este autor la obra: *Costumbres de los árabes y persas*.



otros por sus correctas ediciones en árabe, como ya lo intenta esta Real Imprenta. Así que urge poner ante el público algún libro árabe, que se ejerciten los principiantes en dicha lengua, por ello se fundaron cátedras en el Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial y en la Universidad de Valencia¹¹. Con este breve recorrido podemos empezar a descubrir que este mismo interés se generó en los intelectuales novohispanos¹² como sentenció Clavigero y que omitió dar nombres; esa labor nos corresponde a las nuevas generaciones de investigadores. El padre Cañes refiere que hasta 1786, la lengua latina está muerta en casi toda España, así dos lenguas tan necesarias –latina y árabe– para esta nación se han ido perdiendo, por eso deben aprovechar nuestros investigadores el cotejo de la lengua española, latina y árabe si queremos conocer nuestras etimologías. Pero no sólo nuestras etimologías sino la manera de comportarse nuestros jóvenes, dicen Patricio de la Torre y Miguel García Asensio en su *Ensayo de gramática y poética de los árabes* (Madrid, 1787), que en los colegios aprenden el «Be y Ba» con los mismos gestos y ademanes conforme se práctica al presente en las escuelas de Asia y África, y por ejemplo dice: el uso que tenemos de decir *si Dios quiere* nos ha quedado de los Moros y es precepto del Corán «y nunca digas sobre alguna cosa yo he de hacer esto mañana, sin (añadir) si Dios quiere. Su 18 v. 25». (De la Torre-García, 1787: XII). Y como piden conclusión ésta la damos por medio de Pablo Lorenzo, que contiene las mismas ideas de los padres Alcalá, Cañes y García –y Clavigero–, así:

Con que sea bien recibido este corto ensayo, me daré por satisfecho, y me servirá de estímulo para continuar en obras, que fomente más y más el estudio de la lengua Árabe, en ninguna parte mas necesario que en España [y en México] ni en ninguna mas abandonado (Lorenzo, 1793: XXXVIII).

¹¹ Esta última universidad será fundamental en la introducción de ideas modernas en el reino de la Nueva Galicia y en el Virreinato de la Nueva España, una fuente arábica criolla.

¹² Conaculta promueve en nuestro país el *Itinerario Cultural del Mudéjar en México. De Veracruz a Oaxaca*, en http://www.conaculta.gob.mx/turismocultural/destino_mes/andalusi/index.html –aunque en otras regiones del país se refleja su influencia-. Favor de consultar para una mejor comprensión de la importancia del estudio, no sólo de la filosofía arábica, sino también de la cultura musulmana en la formación de la cultura novohispana y del México actual.



Bibliografía

- Alcalá, P. (1505). *Arte para ligeramente saber la lengua árábica*. Granada. Impreso por Juan Varela de Salamanca. Recuperado de http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QacL0hSi8tFlNXgcNDv0xtf3_51Fvx4jQs9BwbP8QKeHHk EE v_xUKc_aUrzlAZChMqqLiRTNZPWBqnlZOgMy9qeaZmOIZh0tS7riMwths 79fJBPPmfCikusrH65h0x4CIAiV80j56HmW3UHvdUxR1vDi0t8THhc6IfDeWk_poiM Nnd96_Ilr C0TcTnFfs-9JHwv7MVE5wAqo-1GNC0X0Dz6NFnE5mOx8IElJm J3mlGH3XogcFm-feE221dpjz-6S_ZWNh9PA_k-tlQjaFMTNsL0uhRPE12z7K7Xt8YQkdFgQRpcEcE
- Cañes, Fray F. (MDCCLXXXVII). *Diccionario español latino-arabigo en que siguiendo el diccionario abreviado de la Academia se ponen las correspondientes latina y árabes para facilitar el estudio de la lengua árábica á los misioneros, y á los que viajasen ó contratan en Africa y Levante*. Tomo Primero. Madrid. Imprenta de San Antonio Sancha. Recuperado de http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5Qacvftx6uayVOUNk-kL5EUW0cFHsZrN_WMqomACOsOONM0 CGsoH9AEgjcOcx4Mt CMr2i3P_XRyOHiBNQ2HndQffqmuqFXPG5vk7nYO3xzJ B3Mi5fj3AFKpPijuQ 8dfJuv ERIWOpRC7PS8NoZGqVB2If06iEGET0_wsS4NJXa-sSOn66MkS_FcuuU cyhQgeAZ qF_GX_-xvlyQu8u-MnbXa6huuiIQZOpQWDg4YL_YhiNtlOtQa5GgULEfSdearjrAfk-GrqbdNrxSdSbnx1iigZRhmFU5_g
- _____. (MDCCLXXV). *Gramática árábigo-española, vulgar, y literal. Con un Diccionario árábigo-español en que se ponen las voces más usuales para una conversación familiar, con el Texto de la Doctrina Cristiana en el idioma árábigo*. Madrid. En la imprenta de Don Antonio Pérez de Soto. Recuperado de http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5Qad-CxtEokHe3amD0F4rrxpEYEj9ZvI6ItktqL427 weaXvAEYGxCCDdviMCCXJjJ_Q9AMdfdkv2VklfzsTrJ1jZhTnlRtgkcdz ZS0Kw WP5te7MUtMhZl54u3RZVqc0zn7vnxwFHRQFaqrT X yqwWbWgayp HZqmj3v2Ea BNuf DOhKTBRr1YW20E6z49wAEaP37OimE8mf4432N5KrJb1d-tAUNZeruGyjROes LcI2 hAa7cbYiHqQ90ey55A2MjRv6wlJ_IE28BPjNYhSLSLMCdcEiX-WekTGvQ1X1Gjm 68qNLsxa-VDzg
- Cardillac, L. (2012). *Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Clavigero, F. J. (1996). *Historia Antigua de México*. México: Porrúa. Col Sepan cuantos # 29.
- De la Torre, P. y García Ascencio, M. (MDCCLXXXVII) *Ensayo sobre gramática y poética de los árabes que ofrece al pueblo examen...* Madrid. Imprenta de Don Antonio de Senchi. Recuperado de http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5Qacu7uaQi3P_6BnfuT3M0B5UmYskKVWaa7RYoKu7N0zeI6hxiIRDYXNys2TpKo VTuSNe_aft3gFkAaxAX5IU2-3Bm6k4VwrXxaeHMOwNCZdCJsXs Ee80xST



- LufCbwDtQWKS_eAD5UvzOIh4eLA7fpumegbIYSrvpFNYn8Drq4 Q8ZP1MVVTo NaIBw_p5U2NCMONM8l5ZvpIkZdQwPCm4r5VJiIckIxcZPjpF45U4e-en8GyMYidR QpvgtAZlaCk MgIDRWtaGe 4XhB1CsWZCrvCJDxs 8uqMN05_ zoj-gfFbWEwwZGX8
- Epalza, M. de. (1992). *Los moros antes y después de la expulsión*. Madrid, Edit. MAPFRE
- Gaos, J. (1996). *En torno a la filosofía mexicana*. En Obras Completas. T. VIII. México: UNAM.
- Hirschberger, J. (1974). *Breve historia de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Jaspers, K. (1985). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México: FCE. Col. Breviarios # 77.
- Lozano, P. (1793). *Paráfrasis árabe de la tabla de Cebes*. Madrid. Imprenta Real, siendo su Regente D. Lázaro Gayguer, impresor de Cámara de S.M. Recuperado de http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeZ2np73-bIz-KguAMetPU pMTQz7gAzAsS2aerGytnY5L-yp8T3X0qfVzpH4fN-h6EP5nuYgAtU1JyajNrO PnH0eQmKorQWlQ5CI7OTav18qTx37iHlE_Q-aljCmbfp0s6Q3X799bqdYzENDz D5IczrbQw9siicMMdP8EuSZqT_JlkfI1Vtrgxp5gbDb873VB_TBBSS5waF0Hw-nNYNI y4D2kjwtv5qzpIkcTIOtXF6gEGUYCR_5mq8M7-GamozjYPjpo5gsV68wNIUz YNYe5rIQ1wi44A
- Pérez de Chichón, B. (2000). *El antioalcorano/Diálogos cristianos (Conversión y evangelización de moriscos)*. Alicante: Universidad de Alicante. Trad. Francisco Pons Fuster.
- Popper, K. (1994). *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Quintana Salazar, E. (2011). Aequanimitas y trascendencia del maestro Roberto Heredia y breve propuesta de estudio de la humanística mexicana. En: Julieta Valdés García y Gerardo Ramírez Vidal, *Entre Roma y Nueva España. Homenaje a Roberto Heredia Correa, 50 años de docencia*. México: UNAM.



UNA LECTURA DE *LAS BATALLAS EN EL DESIERTO* DESDE LA PEDAGÓGICA DE DUSSEL

Ricardo Antonio González Águila

En el presente trabajo pretendo hacer una lectura de la novela *Las batallas en el desierto*, de José Emilio Pacheco (1981), pero empleando un tipo de lectura distinto al empleado para los diversos géneros literarios, hablo de una lectura argumentada, en lugar de una lectura itinerante. Pero, ¿cómo legitimo este tipo de lectura, generalmente empleado para textos argumentales, para una novela? En el artículo *Tipos de lectura, tipos de texto*, del doctor Carlos Pereda (1990), concluye él, que se equivocan tanto el determinismo hermenéutico, pues no hay una correlación entre cada tipo de lectura con un tipo de texto, así como se equivoca también el indeterminismo hermenéutico, pues no todos los tipos de lectura se pueden emplear para cualquier tipo de texto. Además, en la tercera edición del 2011 de la novela de Pacheco, *Las batallas en el desierto*, se lee en la contraportada: «Desde su aparición esta novela corta (...) asombró por su aparente sencillez y la estructura compleja que tiende lazos para una variedad de lecturas múltiples y diferentes.» Esto nos sugiere que no sólo es una historia para el deleite literario del lector, sino que contiene algo más que eso. Habiendo disipado este embrollo, queda autorizada la lectura argumentada para un texto literario. Ahora, llegamos al meollo del asunto aquí tratado; emplearé una lectura argumental, tomando como referente la pedagógica, que ha sido propuesta en *Filosofía de la Liberación* de Enrique Dussel (1977). Entonces encontraré, en la narración, un personaje oprimido por su hermano mayor, por su madre, por su padre, por la sociedad (el sacerdote, el maestro de la escuela, los psiquiatras que no lo escuchan); su padre, simultáneamente, es oprimido por un gobierno corrupto, y la nación a manos de este gobierno, es una



nación oprimida por los Estados Unidos Americanos, es decir, la periferia (México) oprimida por el centro (E.U.A.); además, su hermano y su madre son oprimidos por su padre; se trata, pues, del oprimido del oprimido del oprimido del oprimido. Concluiré que habiendo hecho una nueva lectura de *Las batallas en el desierto*, teniendo en cuenta la pedagógica de Dussel, podemos encontrar que el protagonista de la narración denuncia la opresión ejercida sobre él, en un grito ahogado expresa su impotencia, pues él quiere que se le reconozca como otro que puede amar y no se le tome como un objeto, como un hijo castrado.

Me parece pertinente comenzar a desarrollar el tema haciendo una brevísima reseña; espero no hacer sólo una paupérrima y escueta descripción de la novela aludida. *Las batallas en el desierto* narra la historia de Carlitos, un niño de la colonia Roma en la Ciudad de México, hijo del dueño de una fábrica de jabones que viene en picada por la introducción de los detergentes norteamericanos, su madre originaria de Guadalajara, es una mujer conservadora. Carlitos matriculado en una escuela de medio pelo, con compañeros extranjeros y otros pobres, se hace de la confianza de Jim y pronto se vuelven mejores amigos, un día éste lo invita a merendar a su casa, conoce a Mariana, la madre de Jim y Carlitos se enamora de la joven madre. Un día, Carlitos se escapa de las clases, va a la casa de Jim y le confiesa a Mariana que se ha enamorado de ella. Se vuelve todo un escándalo y es reprendido, principalmente por sus padres, al punto de llevarlo con el psiquiatra, después de que su padre aseverara: «Este niño no es normal. En su cerebro hay algo que no funciona. [...] Voy a llevarlo con un especialista.» (Pacheco, 1981: 41). Tiempo después, y en otras circunstancias, se enteró que Mariana se suicidó. La historia de Carlitos se desarrolla durante el mandato presidencial de Miguel Alemán.

Esto es a grandes rasgos lo que narra Pacheco, aunque he omitido ingente cantidad de detalles, por lo cual pido una disculpa pero no es el punto central de este tema, aunque puede nacer de aquí una análisis más profundo que dé lugar a un trabajo más extenso y abundante.

Ahora, es fundamental plantear dos posturas hacia los tipos de lectura y los tipos de texto, las cuales son radicales entre ellas. Se trata del determinismo hermenéutico y del indeterminismo hermenéutico. El primero se sostiene principalmente por dos postulados: «primer postulado: la lectura es un fenómeno simple y uniforme; segundo postulado: la lectura es una actividad por entero dependiente del texto que se lee.» (Pereda, 1990: 189). El indeterminismo postula básicamente lo contrario. Posteriormente se lleva a cabo una tipología de lecturas: «En primer lugar, opongamos dos actitudes básicas de cualquier lector, las 'lecturas informativas' y las 'lecturas



apropiadoras'» (Pereda, 1990: 190). El lector que asume una lectura informativa sólo atiende a sus intereses; es decir, en cuanto encuentra lo que busca abandona el texto, tal como nos lo describe Pereda, «En una lectura informativa, a quien lee no le interesa detenerse en el texto que lee, sino que procura encontrar de inmediato los referentes de ese texto (...)» (1990: 190). La lectura apropiadora es más enriquecedora que la informativa, y por ello más compleja, pues atiende más puntos, busca algo más. «En esta no sólo interesa acceder a los referentes, –cuando ello todavía interesa– sino, ante todo, atender al texto mismo e indagar cómo el texto se aproxima a sus sentidos y a sus referentes, o por qué y para qué lo hace.» (*Ídem*). Las lecturas apropiadoras a su vez se pueden dividir en tres, las explicativas, las argumentadas y las itinerantes. Ahora bien, las lecturas apropiadoras explicativas sirven para echar mano del texto como banco de datos, «En tal lectura elucidamos, cómo, por qué y para qué el texto dice lo que dice.» (*Ídem*). Las lecturas apropiadoras argumentadas, son aquellas en las que se discriminan las afirmaciones y las conclusiones del autor, esto, empleando preguntas directas, y así lo menciona Pereda, «una lectura argumentada se constituye al producirse un debate entre el texto y el lector». (*Ídem*). Estas dos primeras lecturas apropiadoras están más cercanas entre ellas de lo que lo están con la lectura apropiadora itinerante, ésta se aleja un poco. Aunque es una lectura en primera persona como la lectura argumentada, Pereda explica, «la lectura itinerante (...) enfatiza, casi diría, escenifica el punto de vista de la subjetividad.» Entonces ya tenemos que hay dos tipos de lecturas, las lecturas informativas y las lecturas apropiadoras, en estas últimas se distinguen tres tipos de lecturas: las explicativas, las argumentadas y las itinerantes.

Entonces, hacer una tipología de los textos es conveniente, para poder hacer una correlación (si la hay), entre los distintos tipos de lectura y los tipos de texto. Entonces se da lugar a los textos transparentes y a los textos opacos. Pereda afirma sobre los primeros: «Textos transparentes son, por así decirlo, textos no-textos, textos sin interés textual» (*Ibíd.*: 195). Esto nos sugiere que hay un correlato entre los textos transparentes y las lecturas informativas. Existen distinciones entre los textos opacos, los hay protocolares, argumentales y literarios, recordemos que para nuestra causa nos interesan las lecturas apropiadoras argumentadas, entonces avancemos hacia los textos argumentales, los cuales parecen tener correlato con dichas lecturas. Pereda hace una distinción en los textos argumentales, los reconoce como actuales y virtuales, y les concede un tipo de lectura correspondiente; esto es lo que menciona:



Distingamos entre textos «argumentales actuales» o textos en los que el propósito inmediato es articular una argumentación y textos «argumentales virtuales» o textos en los que se puede construir una argumentación, aunque ésta no conforma ningún propósito inmediato del texto. Textos filosóficos, científicos o ensayos de opinión suelen ser textos característicos de textos argumentales actuales, mientras que relatos, novelas, obras de teatro, poemas, (...) son textos argumentales virtuales. Entonces ya podemos indicar: sólo los textos argumentales, actuales o virtuales, pueden ser el objeto de una lectura argumentada. (*Ibíd.*: 197).

Ahora que ya está justificada una lectura argumentada a la novela *Las batallas en el desierto*, entraremos al tema y comenzaré a resaltar los elementos que se encuentran en la *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel y que serán encontrados en el texto. Debido a la naturaleza de este trabajo, limitaré la comparación al apartado 3.3 Pedagógica, que pertenece al capítulo 3. De la política al antifetichismo, del antes mencionado libro de Dussel, pues de no ser así, este sería un trabajo de otro tipo, más extenso, más elaborado y exigiendo un grado más alto de complejidad.

Considero pertinente comenzar tal como comienza Dussel (1977) el apartado 3.3 Pedagógica: «La pedagógica es la proximidad padre-hijos, maestro-discípulo donde convergen la política y la erótica.» (*Ibíd.*: 99). Entonces la pedagógica, la relación entre el padre y el hijo, entre el maestro y el discípulo, se lleva a cabo en dos planos, pues el hijo, se va a relacionar con su hermano, y esto dará lugar a la política, y también se relacionará con la madre, con la mujer, esto dará lugar a la erótica. «El sistema pedagógico erótico o doméstico educa dentro del ethos tradicional del pueblo, dentro de la clase social de la familia. (...) El sistema pedagógico político o social educa igualmente dentro del ethos social, pero además tiene instituciones.» (*Ibíd.*: 110-111). Filicidio, Dussel nos propone un filicidio, que consiste en asesinar al hijo, esto es, negarle el ser; el padre o maestro siempre actuará con la bandera de la libertad en el proceso de educación de su hijo o discípulo, pero esto no será sino una represión. Dicha educación efectuada de la mano de la represión, desembocará en alguien que reproduce la ideología machista, que dará lugar a un hombre que domina a su mujer cometiendo uxoricidio y como consecuencia, ocurrirá un filicidio con el fruto de la unión del padre dominante y la madre dominada, y por si fuera poco, si hay más de un hijo el mayor dominará al menor.

Carlitos se enamora de Mariana, sin embargo estaba consciente del gran problema al que se enfrentaba, la represión, la dominación del padre machista. Carlitos se había enamorado de Mariana pero sabía que ese amor era imposible, después de experimentar



el sentimiento del amor hacia una mujer se da cuenta de la imposibilidad de que algo suceda: «Un día lo veré como la más remota prehistoria. Voy a conservarlo entero porque hoy me enamoré de Mariana. ¿Qué va a pasar? No pasará nada. Es imposible que algo suceda.» (Pacheco, 1981: 31). Tiene Carlitos la certeza de que nada sucederá, sin embargo un día, cuando siente que no puede soportar más el peso de su enamoramiento y que debe compartirlo para dividir la carga, se lo confiesa. Carlitos llega agitado y nervioso a la casa de Jim, Mariana lo recibe y le pide que le cuente qué sucede: «Ten confianza en mí, dime en qué forma puedo ayudarte. No, no puede ayudarme señora. ¿Por qué no Carlitos? Porque lo que vengo a decirle –ya de una vez, señora, y perdóneme– es que estoy enamorado de usted.» (*Ibíd.*: p. 37). ¿Qué fue esto? Fue un intento de liberarse, un ensayo de liberación pues le confesó que estaba enamorado de ella, aunque anticipadamente sabía que no podría suceder nada, pues sólo era un niño, y para los niños está prohibido enamorarse, eso sólo es para los grandes. La reacción de Mariana fue de comprensión. Esto, la comprensión de Mariana, sugiere que también era consciente de la dominación que sufría ella en tanto que mujer, así como él en tanto que hijo. «Te entiendo, no sabes hasta qué punto» (*Ibíd.*: 38). Los grandes sí pueden enamorarse, pueden amar, pueden dominar a la mujer, a tal grado que incluso tienen más de una mujer, pues las mujeres no son otro, sino un objeto, carecen de ser, así como también los hijos, son hijos castrados por el padre dominante. Entonces, el papá de Carlitos, como padre dominante, además de reprimir a su mujer y a Carlitos, también dominaba a otra mujer, pues tenía otra familia, la no oficial, eso lo sabían todos, tanto Carlitos como su mamá; pero ésta hacía como si no supiera nada, pues así debe ser en la cultura machista. Carlitos dice, «Hasta yo que no me daba cuenta de nada sabía que mi padre llevaba años manteniendo la casa chica de una señora, su ex secretaria, con la que tuvo dos niñas» (*Ibíd.*: 42). Así, su mamá también deja ver que tiene conocimiento de la casa chica, cuando protesta porque Carlitos no asiste a una escuela de más nivel ya que su padre gasta dinero en *otras cosas*; Pacheco lo sugiere en la narración, lo hace colocando otros (de la cita que mencionaré enseguida), en letras cursivas, : «Tenía que suceder (...) por la avaricia de tu papá que no tiene dinero para sus hijos aunque le sobra para derrocharlo en *otros* gastos, fuiste a caer, pobre niño, en una escuela de pelados.» (*Ibíd.*: 48). Entonces, tenemos un padre dominante, una madre dominada por éste, y un hijo dominado, castrado por el padre, y además por la pareja, en este contexto.

Concluyo que se puede hacer una lectura argumentada de *Las batallas en el desierto*. Tomando en cuenta y como referentes las categorías propuestas por Dussel sobre la pedagógica en *Filosofía de la liberación*, se pueden extraer ciertos argumentos



paralelos a estos en la novela de Pacheco. Además, podemos aseverar que los distintos géneros literarios no sólo nos sirven para la recreación, para la elevación del espíritu y deleite de los lectores, sino también para imprimir algunas ideas, denunciar ciertos aspectos socioculturales que deben ser tratados, problematizados para darles una solución, tal como lo intenta Dussel en *Filosofía de la liberación*.

Bibliografía

- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. México: EDICOL.
- Nieto, M. C. (07 de marzo de 2011). Reseña crítica de las «Batallas en el desierto». [publicado en el foro estudiantil en línea de la Universidad Autónoma de Chihuahua]. Recuperado de http://expresate.uach.mx/ensayos/literarios/2009/07/03/resena_critica_batallas_desierto/
- Pacheco, J. E. (2011). *Las batallas en el desierto*. México: Era.
- Pereda, C. (1990). Tipos de lectura, tipos de texto. *Diánoia*, 36, 189-200. E-ISSN 1870-4913.
- Popovic, K. P. (2006). *José Emilio pacheco: perspectivas críticas*. México: Siglo veintiuno editores.
- Van Dijk, T. (2003). La multidisciplinaridad del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad. En R. Wodak y M. Meyer (Editores), *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 143-177). Barcelona: Gedisa.
- Verani, J. H. (1994). *La hoguera y el viento*. México: Ediciones Era.



REFLEXIONES EN TORNO A LA VISIÓN PEDAGÓGICA DIFUNDIDA EN LATINOAMÉRICA

Adrián Meneses Duarte

La educación ha sido una herramienta de transmisión de una forma muy específica de ver y comprender el mundo y, entonces, se convirtió en quizás el arma más eficiente para colonizar e imponer una civilización. En el caso de Latinoamérica, la imposición de la educación ha sido un factor importante de la difusión de un modo occidental de pensar la pedagogía, negando la riqueza que cada cultura puede aportar a la construcción del sujeto.

Este ensayo, pretende hacer un recorrido de cómo se ha llevado la educación en Latinoamérica; y elaborar una reflexión conjunta de lo que conlleva ese tipo de formación que se ha dado.

Haremos primeramente un brevísimo recorrido histórico para la toma de conciencia en un proceso ético-crítico que nos cuestiona sobre nuestra responsabilidad intersubjetiva a nuestro entorno, el cual aprendemos a controlar mediante la transmisión de educación que tenemos.

En segundo lugar, nos propondremos dar un recorrido a través de ciertos autores que nos hablan de cómo se ha llevado a cabo y se mantiene el proceso de educación colonizadora. Cuestionaremos la visión pedagógica que se ha dado respecto a lo que es el conocimiento humano desde el seno familiar. Veremos cómo se comparten ideologías en las formas de enseñar, lo que ciertos autores clasifican como neocolonialismo¹, maneras de dominar sin violencia –al menos física o en menor grado.

¹ Control indirecto que ejercen los Estados hegemónicos sobre los subdesarrollados. Estos países no disfrutaban de una independencia plena, sino que están sometidos a los dictados culturales, políticos, lingüísticos y especialmente económicos.



La tercera etapa de la reflexión la llevaremos para descubrir que hace falta la necesidad de una pedagogía que sea una unión de la vida cotidiana; es decir, que se dé en la praxis de la vida y no se quede sólo en las aulas, integrando nociones desde lo que tradicionalmente no se ha considerado «racional» y dar paso a las nociones populares reconociendo *que las imágenes del mito esconden ampliamente un conocimiento racional que la reflexión [educativa] debe extraer y mostrar como verdadero embrión de conocimiento digno de transmitido* (Cassirer, 1964: 18).

Por último, propondremos examinar uno de los caminos pedagógicos de liberación para cambiar la manera de ver al mundo. Este proyecto se encuentra en el modelo que nos propone Enrique Dussel que es la *transmodernidad* en su aspecto pedagógico, donde nos habla del educar entre pares, entre iguales; es decir, *sin* dominación.

Toma de conciencia: Proceso desde el marco ético-crítico

La gran problemática de la educación es que la manera de enseñar ha estado marcada por ideologías de la filosofía de la educación y la pedagogía europeas, y más recientemente por la estadounidense. Esta influencia ha impedido que se desarrollara una pedagogía propia que se piense desde su propio contexto. ¿Cómo podemos entender el concepto de ideología? Según Villoro, se trata de las creencias compartidas por un grupo social, pero sólo según dos condiciones:

- 1) No están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en razones objetivamente suficientes;
- 2) cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo (Villoro, 1985: 28-29).

Ideología que se ve reflejada desde 1492, en el llamado «descubrimiento» de América, ya que se hizo un olvido de las enseñanzas adquiridas ya por las culturas nativas de ese territorio. Es un proceso llamado «pedagogía de la conquista», en el que se da adiestramiento más que educación. Terminada la conquista, se procedió a la negación del originario como ser. Consistió en una desestructuración demográfica, económica, social y política de las comunidades locales. Luego, se da una imposición violenta y sostenida de la cultura europea. Ésta se nutrió de la implementación en las conciencias de los originarios de la victoria aplastante del «nuevo dios», destructor de los anteriores y entonces único válido.



A su vez, la enseñanza a los nativos era la condición que justificaba la concesión y dominación a la monarquía española de los territorios occidentales. Así, se fueron grabando en las conciencias las ideas de «descubrimiento» y «colonización» como algo benéfico, de desarrollo y progreso, todavía presentes en la educación de hoy.

La etapa de independización se vio marcada por la educación de clases sociales, cuyo modelo era europeo. Se institucionaliza la educación dando por supuesto el mundo colonial que ignoraba la opresión y el nativo. Se trata de la educación como el instrumento de homogeneización mediante el cual todo Estado trata de formar hombres capaces de dar solución a los grandes problemas de la Nación.

Desde el siglo pasado se inicia con el reconocimiento de la multiculturalidad de cada país latinoamericano. Surgen propuestas de rescate del otro, como lo es el positivismo social implementado en México, y que encuentra su fortaleza en autores como Paulo Freire y sobre todo Enrique Dussel.

Siendo parte de nuestra cultura esa manera –heredada de la colonia– de pensar y ver al mundo, naturalmente esto se va a transmitir mediante la educación: ésta entra por las palabras, a las cuales damos un sentido, y cuyo objetivo es que nos apropiemos y comprometamos con nuestro entorno. Cosa que no se ha dado: llevamos más de quinientos años repitiendo los mismos errores, seguimos siendo una colonia a través de nuestros sistemas económicos, políticos y pedagógicos: revelan que implementamos lo que nos dicta la tendencia del momento entre los países del centro, en la que confiamos ciegamente ya que supuestamente a ellos les funciona.

Con el fin de resolver esta problemática en torno a la toma de conciencia, seguiremos el camino pedagógico de liberación propuesto por Enrique Dussel, en el que se debe desarrollar un vínculo de afirmación y servicio al Otro; para ello, es necesario rescatar las dos categorías de suma importancia, que son la ética y la política, para darle mayor fortaleza a la experiencia educativa. En esta, se debe de entender que el punto de partida de la enseñanza es la transmisión de cultura, en donde es importante asumir lo ético, haciéndose cargo de la política y la historicidad de la comunidad intersubjetiva que se educa a sí misma, comprometida con el Otro.

Podemos hablar de cómo en la actualidad a los pueblos latinoamericanos se les pretende empobrecer mediante el sistema educativo de competencias, el cual se centra sólo en mostrarles la búsqueda del éxito personal. En él, se prioriza la práctica profesional en la que se deberá desenvolver el sujeto, limitándolo a una sola área de conocimiento. El fin en este procedimiento es educar a personas para que sean útiles a un sistema liberal de mercado, en el que existan unos capaces de dirigir empresas del mercado y, por otro lado, otros disponibles todo el tiempo para el trabajo, sin experiencia ni ideales políticos.



Este sistema ha dejado al latinoamericano deshumanizado, adoptando «máscaras» ajenas. Podríamos retomar a Montesquieu: «es más difícil sacar un pueblo de la servidumbre que subyugar uno libre». Sin embargo, la toma de conciencia pedagógica postula el camino para poder liberarse a sí mismo como latinoamericano: primero debemos estar conscientes de la condición de deshumanizado, colonizado por las potencias del centro, para de este modo buscar la vía posible para la liberación. Se trata de una toma de conciencia ético-crítica que refuerce el conocimiento del sujeto mismo, que podemos denominar como el momento antropológico en el que el latinoamericano deberá ejercer una responsabilidad política e histórica, una construcción intersubjetiva de la comunidad.

Por ello, la pedagogía desde la otredad se convierte en una pedagogía de liberación. Se trata de un sistema educacional crítico que se hace cargo de la situación de opresión de sí mismo y del Otro, y da lugar a la transformación profunda que se arraiga en la pedagogía, pero con el propósito de que el educado consciente asuma la tarea activa y combativa frente al orden establecido. Es un quehacer que busca fundamentar un proyecto de transmodernidad liberador. En efecto, como lo afirma Dussel:

cuando alguien «en el sistema» acepta reflexivamente por la ya actual «responsabilidad-por-el-Otro» [desde el proceso ético-crítico de la pedagogía de la otredad], recibiendo el impacto de estar siendo explícitamente interpelado (llamado actualmente por la víctima misma) [compromiso que se logra en la educación], se cumple otro momento [...] ahora [sujeto mismo]: se re-conoce la dignidad del sujeto ético del Otro y «toma-como-verdadera» [...] su palabra [...]. La conexión entre los afectados-no-participantes y los participantes del sistema hegemónico que abandonan sin embargo su posición de dominación, por la afirmación de una [...] responsabilidad» por el Otro, [que] permite la elaboración teórico-crítica explicativa, según los mejores recursos epistémicos del momento, de los sujetos histórico-comunitarios con plena conciencia crítica, no solo la del «sentido común» de las víctimas, sino, ahora, de la conciencia crítica científica, filosófica, de expertos articulada mutuamente en el proceso de liberación (Dussel, 1998: 422).

De esta manera, es necesario darnos cuenta y cuestionar nuestra responsabilidad intersubjetiva de nuestro entorno. Lo más importante, es que este entorno es controlable mediante la educación, así que nos corresponde pensar de nuevo ésta, para controlarla mejor y ser dueños de ella.



Proceso de educación colonizadora

Para llegar a ser sujetos de nuestra propia educación, es necesario centrarnos en nuestra realidad latinoamericana, con el fin de entender los engranajes complejos que formaron el proceso de educación colonizadora.

Desde que las Indias occidentales fueron «descubiertas», el ser latinoamericano ha sido negado, limitándolo a ciertos parámetros. Ahora, como latinoamericanos, hemos enfrentado una serie de cambios drásticos, a los que debemos prestar atención, ya que se ha educado con esquemas contruidos desde el dominio y la apariencia.

De esta manera se han fundamentado las sociedades en esta parte del mundo, que podemos considerar como la periferia del gran sistema-mundo, que entenderemos como «sistema interregional en su fase actual, mundial o planetaria, donde podemos distinguir el centro y la periferia», en el que el centro es el que ya hemos definido previamente, y la periferia, todo lo demás (Dussel, 1998: 617).

El primer paso para identificar que llevamos un proceso de educación colonizadora se da desde el adaptar una visión que no es la propia, y que llamaremos *pérdida de cultura*. Esta se produce gracias a dos procesos complejos, de los cuales sacaremos dos más relevantes.

Primero, en el caso latinoamericano, podemos considerar que fue la pérdida de las lenguas maternas de los nativos hasta el adoptar la lengua española como propia, debido a que así se asimilaban más al colonizador, y era sinónimo de abandono de la barbarie. Tal caso nos lo explica Fanon en la colonización francesa de las Antillas y la reacción de los negros habitantes de la región respecto a su lengua:

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana. [...] Por ejemplo la burguesía en las Antillas no emplea el criollo excepto para relacionarse con los sirvientes. En el colegio, el joven martinicano aprende a despreciar el dialecto. Se habla de criollismos. Algunas familias prohíben el uso del criollo y las mamás califican a sus hijos de «tibandes» cuando lo usan (Fanon, 1952: 50-51).



La asimilación también se da por la imposición de esta lengua, que trae en sí el mensaje destinado a los autóctonos. En efecto, desde los primeros años de la colonia, cualquier medida o iniciativa conducía a la imposición de una cultura. Así, al imponer el sistema de educación de la clase dominante del centro, se da la espalda a una herencia ancestral, no siempre conservada en papel. La educación pasó a ser un arma de negación de la cultura, de uniformización cultural que únicamente representaba un instrumento de poder de las sociedades dominantes del centro.

A imagen de la educación, el idioma impuesto negó a sus pares. Cualquier otra lengua que no puede adaptarse a las realidades de su mundo tiende a desaparecer. Y tal parece que así fue en cada región o país sometido al colonizador. La eliminación de una lengua equivaldría entonces a la pérdida de una visión propia del mundo propio, así como su modo de transmitirla, haciendo de la educación una manera ya no tanto de transmitir cultura, sino más bien de trasplantar realidades.

El segundo paso que se da en la educación colonizadora es la pérdida de sentido de vida en comunidad propia: se quiere existir en una realidad ajena, impuesta; decimos que nos agrada esta realidad simplemente porque ignoramos la propia. Por ejemplo, se ha difundido mucho la idea según la cual la existencia se da únicamente en un marco urbano: quien no viva en la ciudad *no existe* como tal, y entonces llegar a esa realidad en que pueda existir. Samuel Ramos desarrolla esta idea de imitación:

El habitante de la capital [...] olvida con frecuencia que dentro del país coexisten dos mundos diversos que apenas se tocan entre sí. Uno es [aquel que llaman] primitivo y pertenece al indio, el otro [el llamado] civilizado y es dominio del hombre blanco (Ramos, 1993: 239).

Con esto podemos comprobar lo siguiente:

(...) los latinoamericanos somos europeos de derecho [...] y se ha abusado de este derecho [...] imitando a Europa arbitrariamente, sin otra ley que el capricho individual. El pecado original del europeísmo [...] es la falta de una norma para seleccionar la semilla de la cultura ultramarina que pudiera germinar en nuestras almas y dar frutos aplicables a nuestras necesidades peculiares. Aquella norma no podía ser otra que la misma realidad; pero Esta era ignorada, porque todo el interés y la atención estaban vueltos hacia Europa (Ramos, 1993: 241).

Esta pérdida de sentido de comunidad la podemos ver reflejada en el estado actual de las universidades de todo el mundo. Como consecuencia de la victoria del bloque capitalista, las universidades sufren una pérdida de valores humanos para



implementar los empresariales. En definitiva, las universidades «son reducidas a fábricas de estudiantes, de graduados, de administradores o, según el caso, de desocupados, las universidades se desarrollan en una acción que frecuentemente se reduce a las asistencias de masas» (Aguirre Lora, 2002: 18).

En esta perspectiva, estamos asistiendo a la negación de las tradiciones culturales, lo que destruye la dignidad y los derechos fundamentales de las personas. Esta globalización no parece poseer un proyecto de sociedad humana.

Estas problemáticas más relevantes nos llevan a dos ejes de reflexión. Primero, a plantearnos la necesidad de una pedagogía adaptada a las circunstancias propias del latinoamericano, sin descartar obligatoriamente las visiones de la educación europea. Segundo, a reconocer que ya existen esfuerzos para establecer una pedagogía propia, y presentaremos algunos de estos intentos *grosso modo* centrándonos en uno de ellos: el planteado en el proyecto de *transmodernidad* de Enrique Dussel, llamada la analéctica pedagógica.

Necesidad de una pedagogía propia

La concientización del proceso de educación colonizadora nos lleva a identificar una necesidad esencial en nuestra sociedad: la de una pedagogía propia. La práctica educativa no se da de forma aislada sino que se realiza en una sociedad específica, dentro de una estructura global con funciones específicas. Así se puede conocer un pueblo o Nación: por la relación entre educación y sociedad.

Por lo tanto, la educación fundamenta toda la estructuración de una Nación. Por ejemplo, a finales del siglo XIX y principios del XX, Antonio Caso buscaba una comprensión global de la nación mexicana y propone para México el desarrollar la industria y la educación: ambas mueven la economía que es clave para salir del rezago nacional (Caso, 1923: 118).

También podemos encontrar en el alegato contra colonialismo de Aimé Césaire, cómo se desarrolla una protesta contra la cultura occidental que le ha estado negando su cultura:

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que su funcionamiento suscita, es una civilización decadente.

Una civilización que decide cerrar los ojos a los problemas cruciales, es una civilización enferma. Una civilización que escamotea sus principios, es una civilización moribunda (Césaire, 1993: 307).



Si consideramos a Latinoamérica como una civilización, podemos observar que lo que se ha hecho como estrategias pedagógicas desde la época colonial hasta la actualidad se basa en la imitación. Efectivamente, es el caso de la política económica que se llevó a raíz del consenso de Washington de 1970, del que los países de Latinoamérica aplicaron como «buenos discípulos» los diez «mandamientos» establecidos por los economistas neoliberales estadounidenses, entre los cuales la educación:

Se trata, en definitiva, de transferir la educación [...] a la esfera del mercado; negando su condición (real o hipotética) de derecho social y transformándola en una posibilidad de consumo individual, variable según el mérito y la capacidad de los consumidores. [Lo que da como resultado que] la educación debe ser pensada como un bien sometido a las reglas diferenciales de la competencia (Gentili, 2014: 5).

Con esta visión pedagógica, nos damos cuenta de que tanto la realidad propia como el individuo son olvidados, dándonos una nueva forma de ver la educación, en la que al maestro se le da el papel de distribuidor comercial culto, y al alumno el de cliente ignorante de todo. Así, el juego del enseñar y del aprender se convierte en una significativa relación de dominante-dominado.

Esto pone de relieve la ineficiencia de este sistema pedagógico que sigue la tendencia neocolonialista, apartando las soluciones que reclama la realidad latinoamericana. Por eso es necesario, como lo indica Paulo Freire, desarrollar una pedagogía en la cual el individuo es un protagonista y no un simple espectador. Si esto no se cumple, entonces su principal función se frustra, y es necesario transformar la idea de que haya alguien que sólo educa y alguien que solo se educa. Se plantea entonces la necesidad de construir un sistema en el cual estudiar no es un acto de consumir ideas, sino de crearlas y recrearlas (cfr. Freire, 2006).

Los intentos de llegar a una pedagogía propia no son inexistentes. Uno de ellos la educación popular en nuestra América, que se basa en una concientización acerca de la realidad latinoamericana, y forma parte de la ideología de movimientos latinoamericanos de educación a un público adulto, grupos y clases sociales que no participan directamente de los beneficios del trabajo, del poder y de la cultura; que adquieren la educación cuanto sirve para proyectos destinados a responder a sus necesidades. Sin embargo, resulta ser la consecuencia de ideas traídas desde Europa, como lo fue el positivismo que buscaba sacar al analfabeto de su ignorancia pero negándole su propia realidad. A pesar de ello, es considerable la aportación de esas tendencias ideológicas en Latinoamérica.

Como lo mencionamos, no cabe duda de que el que dio el paso más grande para una educación propia es Paulo Freire, quien conceptualizó el paradigma de la



concientización y la educación liberadora. Esta noción va a ser retomada y desarrollada por Dussel para integrarla en su proyecto transmodernidad (Dussel, 1998: 423).

La pedagogía debe ser una integración de lo que se impone y se conserva de propio, donde la razón ético-crítica deberá remontarnos hasta el origen de cada comunidad para aprovechar cualquier institución o sistema educativo. Pero también, es punto de partida para cualquier acción futura; y, al mismo tiempo, lo que oculta, lo que disciplina y comienza a limitar, oprimir, dominar: es la doble cara de toda pedagogía. Sin embargo, en el sistema-mundo en el que nos encontramos la distancia entre lo «ya dado» (heredado desde el sistema colonizador) y lo que está por darse (lo rescatable de cada realidad cultural) está impedido por el confort de lo habitual; salir de esta zona de neocolonialismo y crear un sistema en el cual se dé una analéctica pedagogía exige saber construir lo «ya dado» para dar paso a lo nuevo.

Pedagogía en proyecto de *transmodernidad* de Enrique Dussel

Dussel invita a construir un proyecto partiendo de lo que él llama el mito de «la modernidad» visto como progreso racional, mito que se contrapone a los mitos tradicionales que no tienen nada de «racional».

Para desarrollar este proyecto, en el sentido en que no sólo busca en el campo de la filosofía, sino también en el ámbito político, cultural, pedagógico, económico y estético, Dussel nos propone el método analéctico de la filosofía de la liberación. El método analéctico es el pasaje del justo crecimiento de la totalidad —europea dominadora— desde el Otro y para servirle al Otro —el pueblo pobre y oprimido latinoamericano.

Lo propio del método analéctico es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de la ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del Otro como Otro. Significa ya una opción ética, una elección y compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como infinito, ser ateo del fundamento como identidad (Dussel, 1991:187).

Y en este compromiso frente al Otro, establece que la pedagogía deber ser del respeto. De tal manera que el alumno enseñe algo al maestro, y vice versa. Mutuamente aprenderían, porque se reconocerían como Otro comprometido con el Otro; no se daría un individualismo sino una comunidad de aprendizaje, fecunda.



Y si el filósofo está a la escucha entonces la *filosofía* [...] debe ser entendida, estricta y propiamente como una pedagógica en la que existe la relación maestro-discípulo, donde por medio del método se debe saber creer la palabra del otro e interpretarla. El filósofo para ser el futuro maestro debe comenzar por ser el discípulo actual del futuro discípulo. De allí pende todo. Por ello esa pedagógica analéctica (no solo dialéctica de la totalidad ontológica) es de la liberación (Dussel, 199: 195).

Ya cuando hemos entendido a la filosofía como pedagógica, se pasa de una posición de discípulo a una posición magistral, ya que el filósofo se ha hecho uno con el otro, se ha sabido aprender para poder enseñar, y dejar el mundo simplemente racional; y se ha hecho praxis con el pueblo. Pero esta pedagógica analéctica es igualmente una pedagogía de la liberación: la apertura al horizonte de la liberación, la elección de una relación distinta del Otro, es la condición para que el maestro pueda ser maestro auténtico (filósofo-maestro), debe ser antes que nada «hombre de pueblo con su pueblo, pobre junto con el pobre, otro que la totalidad y primer profeta del futuro [...] actúa reflejando auténtica racionalidad, sabe que el comienzo es con-fianza, fe, en el magisterio y la verdad del Otro» (Dussel, 1991: 195).

El auténtico filósofo, cuando piensa la revelación del Otro, se hace un crítico profético, ya que sin el momento de discípulo, el filósofo sólo es un sofista tautológico de la Totalidad vencida. Pero si se sitúa como discípulo, después de haber creído la palabra reveladora del Otro, y gracias a la fe en la voz y en la praxis liberadora, el filósofo se presenta ante la Totalidad y anuncia su fin, su falsedad, su hipocresía. Tiene entonces la capacidad del pensar crítico y de compartirlo como guía.

Es así como el filósofo-maestro agrega a la palabra entendida de su discípulo (el pueblo, el Otro que a pesar de todo, ha sido su maestro cuando le reveló la objeción o la interpelación a la justicia; es decir, el proyecto liberador a partir de la exterioridad) algo nuevo, diferente. Es un pro-feta (en el sentido antropológico). El fin de la educación en el sistema dusseliano es el de saberse discípulo y reconocerse oprimido; para salir de la opresión y ser libre, y no quedarse con ese conocimiento sino enseñar ese camino de liberación, el cual logrará la salida del sistema-mundo teniendo como metas:

1. Una erótica distinta del centro;
2. Una política que no siga las normas impuestas por el centro, que se caracteriza por ser injusta y no democrática, al no hacerse responsable del Otro;
3. Una economía justa en la que el centro ya no sólo disfrute de las materias primas de la periferia.



Bibliografía

- Aguirre Lora, M. E. (2002). Presentación a la edición en español. En C. Bonvecchio, *El mito de la universidad* (págs. 9-20). México, D.F.: Siglo XXI.
- Caso, A. (16 de diciembre de 1923). Por qué somos tan pobres. En *Obras completas. IV- Ensayos, doctrinas y discursos* (págs. 117-119). México: UNAM.
- Cassirer, E. (1964). *Filosofía de las Formas Simbólicas II. Pensamiento Mítico* (2003 ed.). México: FCE.
- Césaire, A. (1993). Discurso sobre el colonialismo. En L. Zea, *Fuentes de la cultura latinoamericana* (Vol. II, págs. 305-324). México, D.F.: FCE.
- Contreras, J. y Almeida, A. (publicado el 17 de 06 de 2013). El hermano mayor. En *El economista*, págs. 14-20. Recuperado de <http://eleconomista.com.mx/internacional/2013/06/17/mexico-hermano-mayor-educacion>.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la Liberación* (2011 ed.). México: FCE.
- _____. (1991). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- _____. (1994). 1492: *El encubrimiento del otro; hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz, Bolivia: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Plural Editores.
- _____. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- _____.; Mendieta, E. y Bohórquez, C. (2009). El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» [1300-2000]. México: Siglo XXI y CREFAL.
- Fanon, F. (1952). *Piel negra, Mascaras blancas*. (Akal 2009 ed.). (A. Useros Martín, P. Monleón Alonso y I. Álvarez Moreno, Trads.) París: Seuil.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- _____. (2006). *La importancia de leer y el proceso de liberación*. México, D.F.: Siglo XXI.
- García Omaras, M. J. (2010/2). L'éducation populaire en Amérique latine. *Agora débats/jeunesses* (55), 23-34. doi:10.3917/agora.055.0023
- Gentili, P. (07 de febrero de 2014). El consenso de Washington y la crisis de la educación en américa latina. IPECAL. Recuperado de http://www.ipecal.edu.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=96&Itemid=143. Fecha de consulta el 07 de noviembre 2014
- Marín, J. (2002). Une éducation appropriée aux peuples autochtones d'Amérique latine. En P. R. Perregaux, *Pourquoí des approches interculturelles en sciences de l'éducation* (págs. 261-280). Genève: De Boeck Supérieur.



- Mignolo, W. (31 de janvier de 2013). « La fin de l'université telle que nous la connaissons ». Cahiers des Amériques latines [En ligne](62 | 2010), 96-110. Recuperado de <http://cal.revues.org/1608>
- Ramos, S. (1993). El perfil del hombre y la cultura en México. En L. Zea, *Fuentes de la cultura latinoamericana* (Vol. II, págs. 237-247). México, D.F.: FCE.
- Villoro, L. (1985). *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: FCE.



LA TOTALIDAD: POSTMODERNIDAD, LEVINAS Y DUSSEL, UN DIÁLOGO DISRUPTIVO

Paulo Eugenio Peña Hurtado

Anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por el otro...
E. Dussel¹

Introducción

Hemos vivido en los últimos 200 años de la historia moderna de la humanidad varios procesos que han cambiado radicalmente los modos de relacionarnos como seres humanos y los modos de relacionarnos con la naturaleza: Avance tecnológico sin precedentes en la historia de la humanidad, la experiencia de la guerra después de la estela ilustrada, la formulación de diversos sistemas económicos alternativos, en sistemático aniquilamiento del medio ambiente, el auge y caída de naciones-imperio, la búsqueda de la «utopía» y la experiencia de independencia después de siglos de colonización son algunos de los fenómenos enumerables que podemos aducir como los nexos enraizados de los procesos paradigmáticos que han marcado los últimos siglos de humanidad.

Varios filósofos han estudiado y han tratado de dar luz sobre estos procesos mediante sistemas (o anti-sistemas) que pretenden dar cuenta los orígenes de lo

¹ *Filosofía de la Liberación* (2011: 47).



ocurrido, explicarnos la situación en la que nos encontramos y de alguna u otra forma, de predecir lo que nos puede deparar, a mediano o largo plazo: Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Husserl, Heidegger, entre otros, son algunos de los nombres que podemos traer a consideración en tanto han sido pensadores que se han ocupado de generar elementos y desvelar mecanismos que nos dan armas para explicarnos la realidad.

Pero actualmente vivimos sumidos en fenómenos que rebasan la predictividad, el oraculismo teleológico y el «cientificismo» histórico, fenómenos que nos plantean el reto de seguir pensando y pensándonos bajo horizontes y matices que no habían sido considerados por tales elementos de persuasión. ¿Estaremos cerca de la catástrofe, como nos hubiera sugerido el *Angelus Novus* de Walter Benjamin?, ¿se agotaron ya las categorías «clásicas» que nos aporta la Filosofía y su tradición?, ¿qué pasa después del «fin de la historia»? ¿qué nos queda sin los «Grandes Relatos»?

En el camino de baldosas amarillas hacia el progreso, hacia la plenitud del capitalismo, nosotros seguimos viviendo y nos seguimos preguntando, por qué el fin de ese camino no se ve del todo claro.

El nexo de la crisis, el origen de la tormenta

La crítica radical a la metafísica, la «Guerra al todo» lyotardiano y las posturas teóricas emergentes postmodernistas –pretendidas, muchas veces, filosóficas cuando en el mejor de los casos es sociología con atisbos filosóficos o antropología filosofizada y diluida– son algunos de los elementos a considerar cuando uno se pregunta por el fijo y prejuicioso descrédito de la filosofía, y en el mismo tenor (y más prejuicioso que fijo) descrédito de una de sus vitales ramas: la ontología.

La ontología es la rama de la filosofía (y alguna vez, en la historia, madre de la misma) asociada con el estudio del Ser, y en ese estudio del Ser en tanto Ser es que también se investiga a los entes, en tanto elementos que tienen un lugar en la existencia como poseedores de Ser. El nivel de los entes es, por ende, lo ontológico, comprendidos dentro de un sistema de sistemas al que se le llama *totalidad*, en el cual está circunscrito dicho estudio. Siendo la discusión ontológica de altos niveles de abstracción y de especulación intelectual compleja, puede llegar a ser muy ajena a la realidad más pragmática de los entes habitantes de la totalidad, del existente mismo. Pero hay una conexión profunda y mucho más fuerte entre la ontología y la realidad del día a día de lo que un análisis somero nos podría arrojar.



Ahora bien, ¿dónde podemos encontrar nosotros la verdadera relevancia de una teorización sin ontología, sin totalidades, sin unidad y todo en un pluralismo del más alto calibre?

Los discursos llamados «postmodernos» critican concluyentemente a toda filosofía tradicional, y con esa crítica viene la fuerte desvalorización de la metafísica², en primera instancia. Esto aunado al prolífero desarrollo de las ciencias particulares, con pretensiones de soberanía sobre sus respectivos reinos y autonomía frente a la filosofía *per se*, que con bastardos ideológicos como la «interdisciplinareidad» o la «transversalidad de conocimientos», hacen a un lado su influencia y rechazan cáusticamente su tradición: un nuevo inicio epocal *antitodo*, la era del aislamiento³, de pluralidad sin unidad.

En este rechazo a la metafísica, también se tiene particular desconfianza por toda disciplina que, en tiempos de productividad y eficiencia, de cansancio y hastío, no den resultados pragmáticamente evidentes: la tiranía del utilitarismo.

El discurso postmoderno, en esta desvalorización de la metafísica, excluye conceptos ontológicos tales como el de totalidad o el de unidad de reflexión filosófica, e introduce en su lugar el principio de «pluralidad» en diversos dominios como el cognoscitivo, el ético o el estético. Se segmenta la reflexión (cuando la hay) y pareciera que se olvida completamente por problematizar de manera filosófica la totalidad de los fenómenos que engloban la violencia, la exclusión, la periferización de la otredad, el creciente fanatismo, la sociedad del cansancio, y un largo etcétera que no sólo se dan en las sociedades occidentales, sino que aquejan a lo humano en tanto tal.

En parte, y de manera muy comprensible, este detrimento ontológico (y metafísico) procede de una reacción a las diferentes manifestaciones de totalitarismo, asociadas a una realidad social dominante, conforme a la cual una sociedad pluralista reclama un pensar pluralista. ¿Cómo pensar la totalidad, «hija teórica» de uno de los fenómenos más funestos que han aquejado a la humanidad?, ¿cómo traer a colación conceptos que romancean con absolutos?

En esa tiranía utilitarista los problemas ontológicos son los primeros en ser aniquilados del mapa para dar lugar a la radical pluralidad y a la concentración de las reflexiones en la ética y en la epistemología. Saber qué hacer, cómo nos comportamos

² Para más información consultar el texto *La totalidad*, de Carlos Masmela, de donde emanan tanto propuestas filosóficas como puntos de crítica pluralistas. La referencia completa se ubica en la Bibliografía.

³ Para una exposición más clara y nutrida, se encuentra el texto de Byung Chul-Han: *La sociedad del cansancio*.



y la incidencia del lenguaje en realidad no son problemas que debieran ser desdeñados, en absoluto, pero ese enfoque nos puede estar dando la clave de un síntoma, uno que acarrea una enfermedad grave y pululosa que está invadiendo a la corriente Posmodernista (y, a veces también, a las Transmodernistas).

La metafísica, viene a ser relegada como sierva de la ética, o de la estética, de ese ámbito nouménico e inexplorado, a la afamada «especulación barroca y ajena y academicista», pero ¿si la primera aproximación del individuo en la existencia, la *anterioridad anterior a toda anterioridad* es ética, no debería repensarse la metafísica, en vez de darle muerte sin más? Y más aún, ¿y si hemos enfocado de manera apresurada la mira del nuevo horizonte de pensamiento, negando la tradición filosófica y degenerando la loable faena de un saber crítico post-bélico en los mismos fenómenos que llevan a la violencia, la guerra y a la periferización con el velo de pluralidad radical?

En la esfera ontológica más pragmática, que es en la que nos encontramos en tanto cotidianeidad (el Ser en praxis, en alteridad y exterioridad: la ética), nos topamos con ciertos paradigmas reguladores, ciertas esferas epistémicas de sentido, ciertos contextos socio-históricos que determinan la manera de proceder (*ethos*) y la manera de pensar (*episteme*) de una comunidad de conocimiento, que en última instancia permea a todas las instituciones sociales que componen el tejido cultural y se traducen en el *Zeitgeist* (espíritu del tiempo) de determinada época.

Dicho lo anterior, los paradigmas reguladores, esferas epistémicas y contextos socio-históricos (como nos demuestra Castoriadis, o Kuhn) son la construcción que se genera a partir de determinada ontología, de determinada manera de pensar, expresar, entender y vivir el Ser (no describir, de vivir, ahí donde está el influjo existencialista, vitalista), entendiendo por paradigma el arquetipo que proporciona el contexto en que se forman los diferentes modelos teóricos y las diferentes teorías de un nivel más pragmático, presentando las directrices generales de agrupamiento de las diferentes ideas.

Veamos ahora la posición de Emmanuel Lévinas⁴ respecto a lo anteriormente mencionado, y de uno de sus discípulos teóricos que manejan la tesis del Posmodernismo como eje teórico de la pluralidad.

⁴ Es importante mencionar que, más que al pensamiento de Levinas, se señalan las consecuencias de una lectura parcial y radical de su propuesta, dado que en textos como *De Otro modo que Ser o más allá de la Esencia* (Editorial Sígueme, Salamanca: 2001) nos encontramos con una formulación ontológica bastante interesante por parte de Levinas, retomando tanto a la tradición filosófica como a la contemporaneidad de su tiempo.



Levinas y la Guerra

La disrupción del diálogo comienza con el filósofo Emmanuel Levinas, que en su texto *Totalidad e Infinito* nos da visos de lo que significa totalidad para él, y su propuesta con la exterioridad y el infinito como alternativas a nociones ontológicas con las cuales construir su propuesta teórica.

Para Levinas, en la totalidad se crea un orden, al igual que en la guerra, frente a la cual no es posible tomar distancia, puesto que *todo* adquiere su sentido en el marco de la totalidad y sólo con respecto a ella el individuo puede establecer su individualidad. En el pensamiento de Emmanuel Levinas, este rechazo a la tradición ontológica está ligado a la actividad violenta de la guerra, en tanto ésta se refleja en cierta concepción de Ser: «La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental» (Levinas, 2002: 48)⁵.

En el pensamiento de Levinas totalidad, totalización y totalitarismo son términos afines ligados a las terribles expresiones históricas de la guerra: «Terror es el único camino eficiente hacia el todo. Y el camino de lo estructural al terror fáctico es corto. Propiamente no es ninguno. La diferencia concierne sólo a las formas del fenómeno» (*Ibidem*: 62).

Tanto en la guerra del mundo real como en la totalidad en la filosofía se ejerce una violencia contra el rostro, ahí aparece la «trascendencia del ser». Por tanto Levinas elude, pues, la noción de totalidad en favor de la de Infinito, aquél ser infinito que se descubre en la mirada *escatológica*, mirada que nos pone «en relación con el ser más allá de la totalidad o de la historia».

Para Levinas, en la totalidad equiparable con totalitarismo, se halla una cierta absorción del pluralismo, identificándolo a su vez con un monismo que cierra la posibilidad de la otredad: «Es preciso mantener el pluralismo contra una totalidad que lo absorbe y contra el monismo que la orienta, con base en la señal de un ser infinito» (*Ibidem*: 36).

El elemento clave de la negación del concepto es su aparente violencia. La totalidad es un «acto violento», porque impone algo al pensar que el pensar mismo no puede contener, ejerciendo así una violencia contra el propio pensamiento y contra el sujeto, para ponerlo en términos cartesianos, *cogitante*.

Uno de los discípulos intelectuales de Emmanuel Levinas es Wolfgang Welsh, filósofo alemán que entre otras cosas trata a la ética y a la filosofía de la cultura, y que al igual que su maestro nos revela el claro rechazo por la discusión ontológica, conside-

⁵ La referencia completa se puede encontrar en la sección Bibliografía.



rándola nimia en favor de una postura definitivamente posmoderna como constructo teórico y como fuente de la pluralidad, afirmando de manera contundente: «lo postmoderno comienza allí donde cesa el todo» (2002: 39).

En el texto *Unsere Moderne Posmoderne*, a tenor del rechazo a la totalidad, nos dice Welsch: «[...] El pluralismo es, en su tendencia antitotalitaria, una tarea apremiante de nuestra época, en la medida en que debe orientar la reflexión ética como la ‘construcción fundamental de las sociedades’ de las formas de vida y de acción del sujeto postmoderno (2002: 5) la disolución del todo es una condición previa de la pluralidad posmoderna (*Ibidem*: 32)».

Expuesto lo anterior, pasaré ahora a dar un somero bosquejo de una propuesta filosófica que, rescata la tradición y la discusión previa con miras a generar nuevas formas de pensamiento y nuevos horizontes teóricos, que reconoce a la tradición como un proceso histórico que debe ser constantemente visto de manera crítica, evitando así una comprensión anónima y deshistorizada.

Dussel y la totalidad

En la ontología, tradicionalmente, se propone que los entes siempre tienen alguna proximidad con las cosas (y es así como comienza la epistemología); ese tipo de aproximación que se tiene con las cosas que nos rodean es el nexo de la discusión ontológica desde sus raíces griegas: el sujeto en relación con el objeto dentro de la totalidad.

Para Enrique Dussel hay un elemento dinámico en los entes dentro de la *totalidad*: los entes no están estáticos en relación con la totalidad que los contiene, los entes interactúan y se desenvuelven en esa totalidad, en ese horizonte de sentido, en esos límites que ciñen –dinámicamente– la duración de su Ser⁶.

Según Enrique Dussel, de la totalidad se ocupa la inteligencia dialéctica, aquella que se mueve de lo abstracto a lo concreto hasta llegar a la más simple categoría. Los supuestos últimos son el tema de la dialéctica.

Ahora, para Dussel todo mundo es una totalidad, en tanto se encuentran entes con «sentido», donde hallamos todos los subsistemas de lo humano (económicos, sociológicos, matemáticos, psicológicos) y leemos: «El mundo es la *totalidad* instrumental que contiene entes con sentido y en donde se dan las aproximaciones materiales y metafísicas (*Lebenswelt* para Husserl), es una totalidad instrumental, de

⁶ Parafraseo de la exposición del acápite 2.3 en la *Filosofía de la Liberación* de Enrique Dussel; la referencia se encuentra completa en la sección de Bibliografía.



sentido» (2011: 42), no es lo primero para él como lo es para la ontología tradicional, él pondría lo primero (anterioridad) en la noción de *proximidad*. Todo mundo es una totalidad en tanto límite dentro de cuál todo ente encuentra su sentido.

La totalidad implica sistema, y lo que está en sistema no está aislado, solipsista, circunstancial y determinado por elementos externos y pertinentes única y absolutamente a su individualidad, la noción misma de libertad se encuentra comprometida cuando no consideramos lo sistemático.

Así, pues, es que el recurso de su pensamiento a la tradición (ya sea metodológicamente, ya sea filosóficamente, ya sea históricamente) es una vuelta necesaria para poder encontrar algunas de las pistas que nos permitan entender y problematizar los fenómenos que vivimos en nuestra realidad actual.

Conclusión

Una cosa es la ruptura con el todo y otra la ruptura a partir del todo. Omitir la totalidad del pensar equivaldría a renunciar a la filosofía misma y al saber como tal, y sólo cabría sostener así una pluralidad atomizada de elementos aislados de un todo y superpuestos entre sí.

Es, como se puede apreciar, precario, o de cualquier forma filosóficamente poco productivo pregonar una pluralidad radical en detrimento del todo, sin recurrir a su concepción tradicional como criterio formal para crear nuevas perspectivas de pensamiento.

¿Hasta qué punto es posible emprender una crítica radical contra la totalidad y proponer al mismo tiempo el inflado concepto de «pluralismo radical» haciendo abstracción de las experiencias históricas que han reflexionado sobre ella y que han contribuido, además, a pensar la pluralidad?

Habría que preguntar así mismo si, y por qué, el pluralismo propuesto por el posmodernismo, que equipara totalidad con terrorismo, tendría que estar precisamente exento de terror. Nos dice Slavoj Žižek (2007: 54) al respecto:

Un multiculturalista puede perfectamente apreciar incluso las más «fundamentalistas» de las identidades étnicas, siempre y cuando se trate de la identidad de otro presuntamente auténtico. Un grupo fundamentalista puede adoptar fácilmente, en su funcionamiento social, las estrategias posmodernas de la política identitaria y presentarse como una minoría amenazada que tan sólo lucha por preservar su estilo



de vida y su identidad cultural. La línea de demarcación entre una política identitaria multicultural y el fundamentalismo es, por tanto, puramente formal.

No hay duda de los estragos ocasionados por el poder totalitarista en la terrible experiencia de guerra mundial, pero es cuestionable apoyarse en el totalitarismo para rechazar nociones como la de totalidad. Una crítica de la totalidad tiene su razón de ser siempre y cuando proponga un nuevo horizonte de interpretación de la totalidad y otra manera de orientar el pensamiento a partir de ella, en lugar de pretender erradicarla por razones que obedecen a trasposiciones de hechos históricos reales, se debe ganar la distancia histórica necesaria para pensar el todo en la armonía de una unidad en sí mismo pluralista, y para incorporarlo de esta forma al espíritu de la época actual, para así, abrir nuevos horizontes de pensamiento.

Bibliografía

- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Han, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Levinas, E. (1997). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Masmela, C. (2009). *La totalidad: en Platón, Kant, Hegel, Hölderlin y Heidegger*. México: Los libros de Homero.
- Welsch, W. (2002). *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.
- Zizek, S. (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.



PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS EN LA INVESTIGACIÓN SOBRE MANEJO DE CONFLICTOS INTERPERSONALES EN MÉXICO

Alejandro César Antonio Luna Bernal

Introducción

Una de las principales aportaciones que puede brindar la filosofía al quehacer científico es el análisis de los fundamentos en que se sustentan las teorías y metodologías empleadas en la investigación empírica. Dicho estudio permite identificar problemas de naturaleza teórico-conceptual cuyo análisis contribuye a ponderar los alcances y limitaciones de los hallazgos reportados en la literatura.

Considerando estas posibles aportaciones del trabajo filosófico al quehacer científico es que el presente trabajo expone algunos problemas que se plantean en la construcción de un campo de investigación científica en particular: la investigación sobre conflictos interpersonales y, en particular, en México.

Filosofía para la paz

El primer problema concerniente a la construcción del campo de investigación sobre conflictos interpersonales, a que se refiere el presente trabajo, es lo que podemos denominar «el problema de la paz» o de la «conceptualización de la paz». A este respecto conviene rescatar la siguiente cita extraída de un texto de Irene Comins, investigadora de la Universitat Jaume I de Castellón de la Plana. Dice la autora:



La paz parece un fenómeno escaso no porque no existan sociedades pacíficas sino porque raramente la paz y la noviolencia han sido objeto de estudio en la antropología y otras disciplinas, incluyendo incluso el campo de los estudios para la paz. La deficiencia pues se encuentra en la investigación, no en la naturaleza humana (Comins, 2008: 78).

Como puede apreciarse, Comins señala en este texto la presencia de un cierto sesgo en la investigación sobre la vida humana: parece que ha existido una cierta inclinación a enfocarse en el estudio de aspectos como la violencia, la agresión, la guerra, etcétera; mientras que el fenómeno de la paz ha sido poco atendido por los investigadores. La autora considera como reduccionista el concepto de ser humano que se enfoca exclusivamente en sus características violentas y agresivas, y propone sustituir tal concepto por uno «más real y abarcador» que reconozca también las competencias que tenemos los seres humanos para construir entornos de pacífica convivencia. Es esta concepción antropológica más amplia, la que deberá servir de fundamento a la investigación:

Tanto las ciencias sociales como las naturales deben encontrarse en el límite de un cambio de paradigma que incluya la noviolencia y la paz tanto como la violencia y la guerra como materias dignas de investigación y equilibrar así la histórica distorsión y desproporcionada atención prestada a la violencia y la guerra en contraste con la noviolencia y la paz (*Ídem*).

Es así que en años recientes, Comins y otros investigadores de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz han planteado la necesidad de llevar a cabo una nueva fundamentación epistemológica y antropológico-filosófica de los Estudios sobre la Paz. En un artículo titulado *Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz*, el Dr. Vicent Martínez Guzmán (2000) ya planteaba lo que llamó un *cambio en el paradigma epistemológico* desde el cual la paz venía siendo estudiada: mientras se había venido pensando a la violencia como lo positivo (i. e., como la realidad existente), la paz era entendida como ausencia de violencia; por el contrario, el planteamiento de este campo de investigación, sostiene Martínez Guzmán, debería pasar por el reconocimiento de que la convivencia humana pacífica y solidaria es la realidad positiva, mientras que la violencia es lo que debe pensarse como ausencia de paz.

Este planteamiento (el pensar a la paz como lo negativo, como ausencia de guerra) había sido fuertemente defendido por Norberto Bobbio (1979/1982). En su obra *El*



problema de la guerra y las vías de la paz, el filósofo italiano afirmaba: «En otras palabras: mientras ‘guerra’ se define positivamente con la lista de connotaciones que la caracterizan, ‘paz’ se define negativamente como ausencia de guerra, o más brevemente como no-guerra» (*Ibíd.*: 160). En cambio, para el enfoque de la Filosofía para la Paz, el planteamiento de una reconstrucción de este campo de investigación debería pasar por el reconocimiento de que la convivencia humana pacífica y solidaria es la realidad positiva, mientras que la violencia es lo que debe pensarse como ausencia de paz. Dice Martínez (2000: 86-87):

Estoy proponiendo un cambio en las formas de entenderlo: es la violencia lo que es negativo, lo que destruye los diversos lazos sólidos que se constituyen entre diferentes comunidades humanas, sus miembros y entre las comunidades mismas. Es la violencia lo que destruye la solidaridad y las múltiples maneras de hacer las paces. Estoy defendiendo que sabemos de las violencias y las guerras, porque tenemos unos saberes de fondo de lo que significa entendernos, saber, ejercer nuestros poderes o capacidades, saber hacer las paces.

Este replanteamiento conceptual, como puede apreciarse, en realidad ha venido abriendo toda una vía de investigación, la cual tendría ahora como objeto de estudio las prácticas de convivencia pacífica que se establecen en las comunidades humanas (y sus condiciones de efectiva posibilidad). Partiendo de considerar a la paz como «lo originario en todas las relaciones humanas» (Comins, 2008) (y a la violencia como una ruptura de esa orientación originaria de la vida), la pregunta fundamental ahora sería la cuestión de averiguar cómo los seres humanos logramos, de hecho, construir formas pacíficas de interacción. La nueva directriz metodológica sería el llevar a cabo una «reconstrucción de las competencias humanas para hacer las paces» (Martínez, 2000: 87).

Conflicto y violencia

Tal y como lo hace notar la perspectiva de la Filosofía para la Paz, cuando nos acercamos al campo de la investigación científica sobre conflictos en general y sobre conflictos interpersonales en particular, llama la atención la prevalencia de enfoques que relacionan el conflicto con la violencia; incluso algunos que la identifican con ella. Por tanto, tal como lo hemos sostenido en otros trabajos (Luna y De Gante, 2015), sólo una clara distinción entre ambos conceptos nos colocará en posibilidad de aprovechar las



aportaciones respectivas de ambos campos de investigación: las provenientes de la literatura científica sobre violencia y agresión, y las procedentes de la literatura sobre análisis, resolución, gestión y transformación de conflictos.

En primer lugar, la violencia no siempre tiene lugar en el contexto de un conflicto, ya que hay actos de agresión que ocurren como ataques hacia otra persona sin que haya existido una previa situación de incompatibilidad percibida de intereses entre los involucrados (Arias, 2007; Xie, Swiff, Cairns y Cairns, 2002). En segundo lugar, los conflictos no necesariamente implican violencia, ya que es posible emplear formas pacíficas de afrontamiento de los mismos (e. g., Galtung, 2003; Hernández y Jaramillo, 2002; Paris, 2005). De hecho, los conflictos que llegan a resolverse a través de medios violentos son, al parecer, sólo un porcentaje (más bien menor) del total de conflictos interpersonales que se nos presentan y resolvemos los seres humanos todos los días, en nuestro cotidiano interactuar. De esta manera, es posible plantear las preguntas relativas a comprensión y explicación de los conflictos interpersonales desde una perspectiva amplia, que analice las prácticas pacíficas a través de las cuales los resolvemos cotidianamente; entendiendo a la violencia como un fenómeno que emerge sólo en ciertos conflictos, bajo determinadas circunstancias (incluso excepcionales).

La teoría de conflictos de Remo Entelman

Siguiendo esta línea de análisis, un enfoque investigativo sobre conflictos interpersonales podría orientarse, en el sentido señalado por la Filosofía para la Paz, hacia el estudio de prácticas de paz: hacia respondernos cómo, de hecho, los seres humanos interactuamos pacíficamente la mayor parte del tiempo; hacia contestarnos cómo, de hecho, en la mayoría de las ocasiones los seres humanos manejamos pacíficamente nuestros conflictos.

En Latinoamérica, podemos referirnos al menos a un par de contribuciones originales para sentar las bases conceptuales de una investigación en este sentido: por un lado, la Teoría de conflictos de Remo Entelman y, por el otro, las investigaciones que hiciera Volkmar Gessner en los años setenta sobre los conflictos sociales y la administración de justicia en México.

Remo Fernando Entelman (1923-2007) fue un jurista argentino que desarrolló, a lo largo de sus reflexiones teóricas y de su trabajo práctico, una *Teoría de conflictos* (2002). Entelman se propone en ese texto la construcción de una teoría general de conflictos; es decir, de una teoría que establezca bases conceptuales suficientemente



amplias para analizar todo tipo de conflictos, desde los interpersonales hasta los internacionales, pasando por los sociales y grupales. Una teoría que se ocupe no de sólo cierto tipo de conflictos, sino que abarque el género «conflicto».

A este respecto es importante hacer una anotación que, desde nuestro punto de vista, ayudará a captar el alcance de la perspectiva que se abre con una propuesta como la de Entelman. Tradicionalmente el estudio de los conflictos ha chocado con las limitaciones impuestas por la estructuración de las disciplinas. Por ejemplo, si se trata de conflictos interpersonales o grupales, la tendencia es a considerarlos «objeto de estudio» de la Psicología. Si se trata de conflictos sociales, «correspondería» su estudio a la Sociología. Si los conflictos son en sociedades indígenas sería un objeto «más propio» de la Antropología. Y así sucesivamente se ha venido considerando. Pero no sólo ello sino que, como sabemos, esta estructuración de las disciplinas implica cierta manera de mirar y de construir a esos objetos. Es decir, como lo ha explicado Frederic Munné (1993), cada disciplina se funda sobre la base de una perspectiva disciplinar, la cual consiste en una cierta manera de observar y construir a sus objetos de investigación. Dicho en términos llanos, se espera por ejemplo que la Psicología enfoque a su objeto «psicológicamente», que la Economía se concentre en los aspectos «económicos» de los conflictos, que la Sociología los mire «sociológicamente», que el Derecho (la «ciencia jurídica») se centre en los «aspectos jurídicos» de los conflictos, etcétera. Tenemos así, entonces, que la estructuración de las disciplinas ha impuesto tradicionalmente limitaciones serias para la construcción de una teoría general sobre conflictos tanto desde el punto de vista de los tipos y niveles de conflictos de que se ocuparía cada una, como desde la peculiar mirada o matriz disciplinar desde la cual cada disciplina los abordaría.

Pues bien, lo que nosotros hemos observado a partir de propuestas como la de Entelman, y de nuestra propia experiencia de investigación en este campo, es que tal vez sea momento de pensar en qué medida esta estructuración de las disciplinas es producto de procesos de construcción del conocimiento heredados (o impuestos) por Occidente, pero que probablemente no se ajuste a nuestras realidades. Quizá sea importante plantearnos en estos momentos la pregunta de cómo podríamos dirigir una mirada a los fenómenos que nos interesa estudiar, yendo si es necesario, «más allá» de esta estructuración disciplinar. En el caso del estudio de los conflictos ocurre, precisamente, que su estudio se encuentra fragmentado en todos estos campos (la Psicología, la Sociología, la Economía, hasta las Relaciones Internacionales, la Polemología y los llamados Estudios sobre la Paz, entre otros), cada uno de los cuales cuenta con una tradición y una mirada disciplinar que estructura epistemológicamente ese campo. Ello, obviamente, ha dificultado el desarrollo de una teoría general.



El desarrollo de esta teoría general tal vez derive en la construcción de una nueva disciplina tal como ha sido propuesto por Vinyamata (2005) en España. Este autor propone la Conflictología, entendida como una disciplina encargada específicamente del estudio del conflicto en sus distintas modalidades y formas de manifestación. En Latinoamérica, como decíamos, la propuesta de Entelman (2002) constituye un aporte bastante sólido en este sentido. He aquí uno de los puntos relevantes de su propuesta.

Otro aporte importante de la Teoría de Conflictos de Entelman, como señalábamos, estriba en conceptualizar al conflicto de una manera que es posible basarse en ella para desarrollar estudios en que se analicen las prácticas pacíficas de manejo de conflictos que se emplean en nuestras sociedades; ello, en el sentido del giro epistemológico propugnado por la Filosofía para la Paz. Lo anterior, de la siguiente manera.

En primer lugar, Entelman llama la atención sobre el hecho de que el sistema jurídico funciona como un sistema *violento* de resolución de conflictos. Es decir: como sistema de resolución de conflictos, el Derecho se caracteriza por el monopolio de la coacción. El Derecho es un sistema que consiste, en términos generales, en prohibir el uso de la violencia entre particulares y, en su lugar, reservar el uso de dicha violencia para el Estado. Si Juan debe dinero a Pepe y no le quiere pagar, Pepe no puede jurídicamente ir y quitarle sus bienes a Juan, ejerciendo violencia sobre él; pero puede interponer una demanda para pedir la intervención del Estado. A través de un procedimiento regulado por el propio sistema jurídico, el Estado podrá en su debido momento, quitar sus bienes a Juan y rematarlos para saldar su deuda con Pepe. Es decir: el Estado es quien ejerce la violencia para resolver el conflicto.

Entonces, como sistema de resolución de conflictos el Derecho se caracteriza por «resolver» los conflictos mediante el empleo de la coacción (o al menos, de la amenaza de la coacción) a través, por ejemplo, de la imposición de multas, cárcel, embargos, etcétera y otros mecanismos violentos. A partir de ello, Entelma observa muy acertadamente que, como sistema de resolución de conflictos, el Derecho suele desgastar e incluso romper las relaciones en la afirmación de los derechos. Ello, en una gran cantidad de ocasiones, es un resultado no deseado por las partes: muchas veces las personas desean afirmar derechos, pero sin dañar las relaciones que tienen con otras personas (especialmente cuando se trata de familiares, amigos, clientes, compañeros y conocidos).

Ya Johan Galtung (fundador y uno de los principales representantes de la Investigación para la Paz) había señalado que no es posible promover la paz por medios violentos; por ello, propone que sólo es posible lograr la paz por medios pacíficos. Este es, de hecho, el título de una de sus principales obras (Galtung, 2003). Siguiendo este planteamiento, y siendo el Derecho (como nos lo hace ver Entelman) un sistema de



resolución de conflictos que recurre a la violencia, su capacidad para promover la paz debe ser muy limitada.

Además, Entelman se da cuenta de que existe una gran cantidad de conflictos cuya solución no puede hallarse en el Derecho, y esto por una limitación que es inherente, estructural, al Derecho mismo. Enfocando el problema de cómo estudiar los conflictos, partiendo de la perspectiva de la Filosofía del Derecho, Entelman se da cuenta de que hay conflictos que pertenecen a lo que llamó una «región ontológica inexplorada».

En efecto: el Derecho puede entenderse como un sistema de normas que establece que dadas ciertas conductas (por ejemplo, robar, no pagar una deuda, etc.) deben producirse ciertas sanciones (multa, prisión, embargo, entre otras). Todas estas conductas a las que el Derecho aparea una sanción constituyen el dominio de las conductas prohibidas. De esta manera, el Derecho divide todas nuestras conductas posibles en dos conjuntos: las prohibidas y las permitidas. Ahora bien, Entelman hace notar que muchos conflictos se producen, precisamente, en ese dominio de las conductas permitidas. Es decir, hay conflictos donde las pretensiones de ambas partes son incompatibles y, sin embargo, ambas son permitidas por el Derecho. En ese dominio, donde las pretensiones de ambas partes constituyen conductas permitidas por el Derecho, éste se convierte en un sistema incapaz de ofrecer una solución, y las partes deben buscar otros mecanismos manejo de conflictos. Pues bien, ese dominio es otro de los escenarios donde son posibles las prácticas de paz, las prácticas de construcción de la paz.

Volkmar Gessner

Otro antecedente, muy importante para nuestro tema, es el estudio que un alemán hiciera en los años 70; el cual lleva por título *Los conflictos sociales y la administración de justicia en México*. El autor alemán se llama Volkmar Gessner y su estudio es del año 1976.

Cuando Gessner llega a México, lo primero que le llama la atención es lo siguiente. En Estados Unidos y en Europa comenzaba a tomar fuerza un movimiento que promovía los métodos alternativos de resolución de conflictos. Este movimiento, en pocas palabras, invitaba a las personas a utilizar la negociación, la mediación, el arbitraje, etcétera, con el fin de «descargar» al sistema judicial de la excesiva cantidad de trabajo que le aquejaba (podemos darnos una ligera idea de la importancia de este movimiento, si consideramos el estereotípico rasgo atribuido a los estadounidenses según el cual «los gringos demandan por todo»).



Pues bien, Gessner se da cuenta de que en México ese movimiento no tiene mucho sentido, ya que en nuestro país las personas no confían en el sistema judicial y prefieren resolver sus conflictos por «métodos alternativos». Los datos de su estudio, de hecho, muestran que sólo un bajo porcentaje de los conflictos sociales, en México, van a parar al sistema judicial. Dice Gessner:

La crítica al procedimiento judicial por parte de la sociología jurídica, así como el temor de la administración de justicia de ser agobiada de trabajo por el permanente aumento de las demandas, llevaron al centro de la discusión el tema de las alternativas del proceso jurisdiccional. La investigación se ocupó de formas de terminación de un conflicto que son menos formalizadas, más rápidas y más baratas y da a las partes una mayor autonomía.

Nuestro estudio prueba que en México ya se ha realizado en la práctica mucho de lo que en otros países solamente se pide o se experimenta. La razón de esto hay que buscarla, sobre todo, en la estructura de la sociedad mexicana, que favorece y en parte exige una terminación del pleito en el entorno social inmediato de las partes en conflicto. Además es relevante el que los juzgados mexicanos se caracterizan en especial por los aspectos negativos descritos de una alta formalización, y así existe y ha existido desde hace mucho una necesidad de las instituciones de terminar los conflictos fuera de los tribunales. (Gessner, 1976/1986: 5).

Es decir, tal vez existan en las prácticas sociales de la cultura mexicana formas de negociación, de mediación, etc., que tradicionalmente se han ido imponiendo ante la precariedad de nuestro sistema de justicia. El asunto es que esas prácticas sociales no parecen haber sido, todavía, documentadas, catalogadas, descritas con el rigor que merece.

Comentario final

Los anteriores planteamientos muestran que en nuestro contexto es razonable que existan, de hecho, prácticas pacíficas de resolución de conflictos que merecen ser estudiadas. De ahí la importancia de que el campo de investigación sobre conflictos interpersonales en nuestro país, adopte un enfoque lo suficientemente abarcador el cual permita analizar no sólo los tradicionalmente abordados fenómenos de agresión y violencia, sino también las prácticas de convivencia pacífica, y de resolución pacífica de conflictos a través de meca-



nismos no judiciales; incluso considerando la posibilidad de fundar dicho estudio sobre un terreno que tenga que trascender la tradicional estructuración de las disciplinas.

Bibliografía

- Arias, A. V. (2007). Psicología social de la agresión. En J. F. Morales, M. C. Moya, E. Gaviria, e I. Cuadrado (Eds.), *Psicología social* (3a. ed.; pp. 415-440). Madrid: McGraw-Hill e Interamericana de España.
- Bobbio, N. (1979). *El problema de la guerra y las vías de la paz* (Tr. J. Binaghi). Barcelona: Gedisa. (Obra original publicada en 1982).
- Comins, I. (2008). Antropología filosófica para la paz: una revisión crítica de la disciplina. *Revista Paz y Conflictos*, 1, 61-80.
- Entelman, R. F. (2002). *Teoría de conflictos. Hacia un nuevo paradigma*. Barcelona: Gedisa.
- Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización* (Tr. T. Iglesia). Bilbao: Gernika Gogoratuz.
- Gessner, V. (1986). *Los conflictos sociales y la administración de justicia en México* (Tr. R. Marsiske). México: Universidad Nacional Autónoma de México. (Obra original publicada en 1976).
- Hernández, G. y Jaramillo, C. (2002). *Tratar los conflictos en la escuela sin violencia*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Luna, A. C. a. y De Gante, A. (2015). Agresión interpersonal y gestión de conflictos en adolescentes: adaptación de la Escala de Tácticas de Conflicto en el contexto escolar. *Educación y Desarrollo*, 32, 11-20.
- Martínez, V. (2000). Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 7(23), 49-96.
- Munné, F. (1993). Pluralismo teórico y comportamiento social. *Psicothema*, 5 (suplemento), 53-64.
- Paris, S. (2005). *La transformación de los conflictos desde la filosofía para la paz*. Tesis de doctorado, Universidad Jaume I de Castellón de la Plana, Castellón de la Plana, Comunidad Valenciana, España. Recuperado de <http://www.tdx.cat/handle/10803/10456>
- Vinyamata, E. (2005). *Conflictología. Curso de resolución de conflictos* (2a. ed.). Barcelona: Ariel.
- Xie, H., Swiff, D. J., Cairns, B. D. y Cairns, R. B. (2002). Aggressive behaviors in social interaction and development adaptation: a narrative analysis of interpersonal conflicts during early adolescence. *Social Development*, 11(2), 205-224. doi: 10.1111/1467-9507.00195



LA SEGUNDA LENGUA (ESPAÑOL) EN LOS INDÍGENAS, COMO MEDIADOR ENTRE LA EDUCACIÓN Y EL CONOCIMIENTO

Ana Matías Rendón

La epistemología tratada a partir de la incorporación de las sabidurías de los pueblos originarios, parte de disyuntivas: la hegemonía y las periferias, el dominio del conocimiento creado por los no-indígenas y la defensa a lo propio indígena, esto último con el problema de la incorporación del conocimiento de los ancianos al de los investigadores.

La desvaloración de lo indígena frente al conocimiento generado o avalado por principios científicos tiene matices profundos, en este punto cabría señalar que otros tipos de conocimientos gestados por Occidente, a partir de la espiritualidad, han sido desplazados en el siglo xx, y que la religión también relega las cosmovisiones de los pueblos originarios. La hegemonía del cientificismo opaca otras sabidurías, pero cuando se trata de relacionar el mundo de los pueblos indígenas, éstos son negados y en el mejor de los casos aceptados sólo en su pasado muerto, como lo señaló Juan Villoro al referirse al auge de la arqueología mexicana del siglo xix. Por ello, la pregunta que hace Juan de Dios Simón al respecto de una situación contemporánea de la cultura maya, se puede rescatar: «¿cómo era posible que se pregonara y validara lo maya antes de pasar bajo el lente de los principios científicos?» (2010: 9).

Es cierto que la interculturalidad se ha situado como una respuesta a las confrontaciones epistémicas, como un diálogo epistemológico, pero sigue manteniendo las dialécticas que sujetan al nosotros-ustedes. Allende de las dicotomías y enfrentamientos surge un conocimiento que no siempre está avalado por ninguno de los opuestos, sino que fluye de manera natural y sin leyes físicas que lo detengan. Los trabajos de investigación desarrollados por Juan de Dios Simón —como actor regional—



en los pueblos indígenas de la amazonia de Bolivia, Ecuador, Perú y con el pueblo maya de Guatemala son sugerentes para el análisis que aquí atañen. La comprensión del mundo se basa en el contexto en el que crecemos, por ello, las facultades biológicas y las determinaciones sociales, son evidencias de las distintas formas en las que pueden desembocar los conocimientos. Daniel Mato, al respecto, dice:

la cuestión es que, de distintas formas, todos los conocimientos, el científico, lo mismo que cualquier otro, están marcados por los contextos sociales e institucionales en que son producidos. Por eso, la valoración y evaluación de los resultados de cualquier forma de producción de conocimiento debe hacerse tomando en cuenta esas condiciones de producción (2008: 106).

Asimismo, que las distintas visiones del mundo, causan diferentes epistemologías:

Este disenso entre ambos tipos de fundamentos epistemológicos da lugar a que difieran las categorías de reflexión y análisis, los sistemas de relaciones significativas entre ellas y las formas de evaluar las posibilidades o conveniencia de diversas modalidades de acción humana y de qué tipo de conocimientos producir, para qué, cómo, etcétera. Si se comprenden estas diferencias no es posible ignorar o desvalorizar las visiones y civilizaciones indígenas (por lo demás disímiles entre sí), como tampoco idealizarlas o «romantizarlas»; sino tratar de comprender y justipreciar las peculiaridades, así como buscar mecanismos de diálogo y colaboración a partir de ellas en la producción de conocimiento y, en consecuencia, del mundo en que hacemos nuestras vidas (109).

En el caso de lo indígena, Juan de Dios Simón indica, a manera de reclamo a los investigadores académicos, que:

en este sentido podemos pensar en las emociones, lo vivo y por lo tanto cambiante según el tiempo y el espacio, la vivencia permanente de códigos conectados a la espiritualidad, los colores sagrados, el territorio, los aprendizajes colectivos y la existencia de los ‘Nawales o nahuales’ como organización sistémica de la influencia de las energías del cosmos sobre el mundo indígena (2010: 11).



Por ello, se pregunta:

¿Cuántos se habrán dado cuenta de que no se trataba de buscar de [sic] igualarse o de medirse con parámetros de otras ciencias, sino que era el genuino intento de entender las energías del todo, las bases de la sabiduría y no de las ideologías de unos versus los otros? (17).

Los saberes se abordan con distintas estrategias, pero cabe agregar que la sabiduría indígena no está subordinada totalmente a las estructuras de la hegemonía occidental, un ejemplo son las resistencias que ha habido a lo largo de la historia, aunque tampoco es la misma que se practicaba en tiempos antiguos, está más allá de los sincretismos. Es preciso también aclarar que ni el diálogo epistemológico o intercultural, si se pretende respetar cada postura, se limita a igualar los parámetros de cada ciencia, sino de entender el puente que se extiende entre uno y otro, un puente movedizo —está de más decirlo.

Juan de Dios concluye que uno de los puntos de trabajar con diálogos epistemológicos entre la academia y la sabiduría indígena es la eliminación gradual de la relación sujeto-objeto, y el surgimiento del sujeto colectivo, abriendo la línea de investigación del sujeto individual indígena y el sujeto colectivo indígena; en otras palabras, del que tiene conciencia de ser parte de un todo colectivo:

Es decir, el ambiente es un ser vivo, que el hermano cerro, la abuela luna, el agua, la víbora, el mono, las aves, el agua, el fuego, aire... son parte de un todo y son sujetos de diálogo, de aprendizaje y de interdependencia en el mundo indígena. Esta perspectiva de la investigación, es lo que queda en profundizar, ya que casi todo conocimiento filosófico y científico occidental es por definición antropocéntrico, etnocéntrico y dicotómico (Simón, 2010: 177).

Sin embargo, entre estas dos posturas epistemológicas (occidental e indígena), el puente que se extiende está modulado por un elemento heredado de la colonización y que ha cobrado vida independiente: la lengua española. No se trata sólo de lo indígena y no indígena, sino de los vínculos que se han establecido y de las transformaciones que han moldeado las culturas. Hay que considerar lo que dice Estermann:

el proceso de ‘colonización’ conlleva siempre un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico, como en lo cultural y civilizatorio. La potencia



‘colonizadora’ no sólo ocupa territorio ajeno y lo ‘cultiva’, sino que lleva e impone su propia ‘cultura’ y ‘civilización’, incluyendo la lengua, religión y las leyes (2014: 350).

De ahí que haga referencia a la colonialidad: «persistente en gran parte de las regiones que fueron objeto del proceso de ‘colonización’ (e incluso en otras como formas de dominación interna)» (350). Pues abarca una serie de fenómenos psicológicos y existenciales hasta lo económico y político, la colonialidad del poder que manifestó Quijano: «Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento (Quijano 1991, 238)», (Pageau, 2010: 185).

El lenguaje, en este último punto, cobra un aspecto fundamental en la adquisición y práctica del conocimiento. A partir de la imposición del lenguaje español y de su influencia en el propio pensamiento indígena, se destaca de qué modo los desajustes en las relaciones de poder han influido en los discursos indígenas, en la construcción del conocimiento, de la comprensión del mundo y de los hechos sociales.

La lengua revela rupturas epistemológicas. Octavio Ianni menciona que la palabra «se forma, conforma y transforma dentro de la trama de las relaciones sociales» (2000: 178). Por lo tanto, el pensamiento, la lengua y el individuo se van conformando en este intercambio: «el pensamiento tanto crea y recrea como modifica y transfigura semántica y sintácticamente el lenguaje» (184). Las palabras no sólo expresan el pensamiento, es el modo de acceder a la realidad y de construirla. Aunado a ello, se puede agregar que existen parámetros sociales de la lengua, cuyo orden *oficial* determina las condiciones del conocimiento. Cuando se somete a los indios a la evangelización y al dominio político-económico se promueve el uso del castellano para implementar las costumbres y la forma de vida europea, con ello —consciente o no— se interfiere en la modulación de la subjetividad y de la construcción de los saberes. Así el conflicto que queda al descubierto es la herencia de ciertas formas de entender el mundo, que se expresan en los discursos que legitiman el conocimiento, el problema de la interdiscursividad y la traducción intersemiótica, pero no sólo a nivel lingüístico además, por la interpretación y de la dotación de sentido, a nivel epistemológico. Christian Pageau expresa que es una actividad, heredada de la modernidad pero que sigue vigente: «el campo de la semiótica que pone al discurso en el centro de la actividad humana y llega a pensar al hombre como producto de su discurso» (2010: 183).

La escolarización ha sido el medio para que el lenguaje español, como segunda lengua entre los indígenas, en la mayor parte de América Latina, sea un mediador para el conocimiento de un mundo interpretado de otra forma. El acercamiento con



otras culturas tiene mayor relevancia cuando se hace desde una lengua impuesta. Si bien, la apertura a la interculturalidad en varios países de Latinoamérica en el ámbito legal, son una constante, la práctica dista de los formalismos. Daniel Quilaqueo y Héctor Torres estudian las dinámicas interculturales de la escolarización en los contextos de vida de los pueblos indígenas de Chile y, con ello, indican: «la dificultad epistemológica que implica la formación a la interculturalidad en el medio escolar entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación de los saberes y conocimientos (Muñoz y Velarde, 2000)», (2013: 285).

Los desajustes en las relaciones de poder, basados en la dominación sobre los pueblos originarios, tanto como las reducciones sufridas, padecen los estragos de la colonialidad: «estas relaciones se establecieron mediante un tipo de pensamiento particular que ha definido la estructuración de los sistemas de poder y saberes coloniales (Quijano, 2000)» (Quilaqueo y Torres, 2013: 288). Más adelante los autores señalan:

La escuela, por su parte, ha funcionado sistemáticamente para reproducir y perpetuar el pensamiento eurocéntrico (Walsh, 2007), lo que ha generado una relación de dominación y discriminación sociocultural hacia los estudiantes de origen indígena desde una escolarización monocultural (Quilaqueo *et al.*, 2007). Este tipo de escolarización se caracteriza porque los conocimientos socioculturales indígenas, particularmente los saberes educativos, han sido excluidos del currículum escolar tanto para los no indígenas como para los indígenas. Es decir, se ha construido un escenario socioeducativo en donde no se ha reconocido la multiculturalidad como producto de las relaciones interétnicas entre el Estado y las comunidades indígenas (Quilaqueo, 2005: 288).

En América Latina todavía se marcan las pautas de lo que deben ser los «indígenas», se limita su identidad, se plantea un discurso sobre lo que ellos son; así los indígenas aprenden español y cómo se piensa sobre ellos; es decir, con los sentidos que la cultura hegemónica ha construido, asimismo, cuando aprenden sobre lo no-indígena *aprehenden* estos conocimientos, aunque cabría preguntarse si con los mismos códigos, puesto que conservan los propios, permitiendo una nueva amalgama. Dichas pautas se tratan «del legado indigenista o postindigenista que ha influido en la manera como se ha adaptado el multiculturalismo a las diversas realidades latinoamericanas» (Quilaqueo y Torres, 2013: 290).



El conocimiento de la otra cultura no-indígena queda limitado por las circunstancias y el lenguaje español; es decir, por las categorizaciones y la forma de interpretar el mundo, objetos y fenómenos, en el que la primera lengua queda desvalorizada; aun cuando se intenta interpretar el pensamiento en el segundo idioma, el problema es que la traducción queda supeditada a las prácticas discriminatorias y oficialidades discursivas. Las relaciones de dominación y las decisiones políticas educacionales «han tenido un carácter centralizador, primero, por las instituciones coloniales y, después, por las actuales instituciones estatales. En este sentido, el sistema educacional, desde el período colonial hasta hoy, ha privilegiado un sistema cultural dominante, donde las culturas y saberes de los pueblos indígenas han sido excluidos» (*Ibíd.*: 291).

El modelo educativo hegemónico al desconocer a las sociedades indígenas excluyen: «otras formas de pensar, conocer y comprender el mundo, lo que condiciona la perspectiva eurocéntrica como el único modelo válido para definir los contenidos educativos» (Walsh, 2008), (Quilaqueo y Torres, 2013: 292). Dichos contenidos responden a la historia y el conocimiento no-indígena, pero al enseñar en español y no en lengua materna, se impone otra forma de comprender el mundo, lo que implica posteriormente en las relaciones sociales para la defensa de los propios derechos, pues queda limitada; es decir, que las acciones también están sujetadas por las estrategias del pensamiento.

La construcción del sujeto individual y colectivo indígena no es sencilla, la subjetivación en cualquier cultura está modulado por sus circunstancias espacio-temporales; cuando se enuncian en lengua materna conceptos desconocidos como «libertad» o «justicia», el enfoque rompe con las estructuras epistemológicas y ordena un nuevo punto de vista o paradigma, pero a la vez, transforma al mismo individuo.

Kuhn estableció el planteamiento de la construcción del conocimiento a partir de la tradición de la investigación, al igual que Foucault hizo hincapié en los modos de subjetivación; es decir, en las prácticas que constituyen al sujeto, determinado por la relación con el saber operante y del poder, al igual que O’Gorman manifestó que el sentido para interpretar el mundo se basa en las relaciones sociales, ello da una idea de que el sujeto indígena lidia con dos culturas, en la que falta subsanar la ruptura del yo-indígena y de las situaciones no-indígenas en las que se mueve y en las que se diferencia.

La complejidad sube de grado, al señalar que los indígenas no están insertos en un plano rural, sino que las migraciones e incluso las relaciones personales con su otredad, dan cabida a los cambios y a que el espacio no esté limitado, por lo que la comunicación en el lenguaje imperante conlleva múltiples conflictos.



Algunos indígenas en zonas urbanas o rurales, sienten vergüenza por su idioma, aunque haya movimientos en defensa de la escritura y rescate de la lengua materna, igualmente, hay prácticas discriminatorias que disminuyen la experiencia de su idioma y, con ello, las estrategias de un pensamiento hegemónico cobra fuerza en sus propios territorios.

Quilaqueo y Torres, por ello, tienden a cuestionar la educación intercultural, si es que realmente responde al respeto de lo propio indígena o es parte del discurso occidental sobre el modelo educativo *para* los indígenas, los cuales están: «...destinados a los estratos sociales dominados, en particular los indígenas, con el fin de que ellos ‘respeten’ y ‘toleren’ –¿A quiénes?– a los que los dominan, los desprecian, los engañan, los explotan (Gasché, 2010: 115). Es decir, el diseño de los programas gira en torno a prácticas focalizadas en los dominados, en lugar de estar centrado en modificar las actitudes y conductas de los dominantes» (Quilaqueo y Torres, 2013: 294-295).

Por ende, la epistemología –agregan los autores– no se centra sólo en la construcción del conocimiento, sino en

[...] la posibilidad de estar constantemente descifrando lo que ocurre en el mundo, con el objeto de comprender y confrontar los conocimientos que emergen, porque sabemos que hay paradigmas epistemológicos concurrentes, contradictorios y diferentes (Ardoino, 2005), que permiten generar una epistemología contextualizada e intercultural, porque existen diferentes formas de construir conocimiento en contextos multiculturales y territorios indígenas (*Ibíd.*: 295).

Pero también, porque ambos mundos no están separados ni limitados como solemos creer, en muchas ocasiones se ven rebasadas las fronteras, el sincretismo religioso no es lo único que los indígenas han asumido, sino también las ideas sociales (exigencia de justicia, votaciones democráticas, etcétera) e incluso el entretenimiento cultural (el teatro o la literatura), aunque mantengan la defensa a sus costumbres o, más bien, lo que defienden es la singularidad de practicar sus propias formas de vida con sincretismos o sin ellos.

No es sólo el lenguaje español como práctica comunicacional, sino además como el instrumento discursivo que se aprende, en el que las ideas se absorben y se convierten en parte del pensamiento, en la forma de comprender el mundo y de reaccionar en él y ante él. Cuando las relaciones de poder provocan asimetrías, a nivel epistemológico se crea una interdependencia, la cual está ligada por el lenguaje, en este caso, del español. Los discursos y sentidos fenoménicos se trasladan al propio pensamiento indígena,



¿qué le está permitido pensar al indígena si al expresarse en español, lo tiene que hacer bajo las formas del pensamiento imperante?; es decir, que incluso cuando manifiesta un rechazo hacia una acción, deberá pedir «justicia» a partir de los códigos culturales del sistema imperante y no a partir de su propia construcción para resarcir los daños. Estermann al poner el dedo sobre el poder explica que éste: «tiene muchos rostros y se realiza a través de caminos que a menudo son considerados reivindicaciones de movimientos sociales, una izquierda política y un discurso revolucionario, y no simplemente de una derecha recalcitrante e imperialista» (Estermann, 2014: 352). Por su lado, Libio Palechor señala que: «es muy complicado para un investigador indígena escribir desde una cultura, un pensamiento y una lengua diferente, es difícil mostrar y entregar lo que realmente se sabe» (Palechor, 2010: 214), pero si esto es complicado para un investigador indígena, para una persona sin conocimientos académicos, el resultado para expresarse en español será aún más difícil, dejándose caer en discursos ya contruidos que tomará para defenderse o explicarse.

Si se consideran las relaciones de poder con los propios desplazamientos indígenas, la complejidad aumenta, Engelman expresa que

[..] se vuelve necesario repensar, desde el punto de vista teórico y epistemológico, nuevas direcciones que abarquen la complejidad y dinámica actual. Justamente, se trata de evitar el traslado de marcos conceptuales generalizados desde los ‘centros’ de pensamiento, que muchas veces intentamos ‘ajustar’ a las realidades estudiadas y que, por extensión, se vuelven obsoletos al caer en el plano de lo descriptivo (2014: 68).

Finalmente, se trata de dejar a un lado los prejuicios de la colonización discursiva, tanto de un lado como de otro. Es cierto que hay prácticas que se siguen manejando como la falta de reconocimiento hacia las sabidurías de los pueblos originarios, pero también ha habido acercamientos multiculturales para el intercambio de saberes. No obstante hay discursos repetitivos, como el que expresa el mismo Libio Palechor cuando dice que «mientras en el mundo indígena, el conocimiento es colectivo, en Occidente, la construcción es desde lo individual» (2010: 198). Asimismo, es evidente que el sujeto individual y colectivo indígena no siempre van de la mano. Las dialécticas mal abordadas pueden limitar los propios diálogos, como: beneficio colectivo / beneficio particular; conocimiento inalienable / conocimiento como mercancía, entre otros. Daniel Mato señala que:



pensar la producción y validez de conocimiento divididas en dos mundos, uno de los cuales sería poseedor de verdades ‘universales’ y el otro sólo de verdades ‘locales’, es tan antigua como el credo en la superioridad de la ‘civilización occidental’, que pretendidamente sería la generadora y poseedora de tal saber con apariencia de universal (2008: 102).

Palechor agrega que

en algún momento, inclusive, investigar sobre indígenas da prestigio, da estatus, se pone de moda y entonces todos quieren investigar a los ‘indios’, desafortunadamente, por las condiciones en que se hace, eso no sólo no ha servido a nuestros pueblos sino que ha causado problemas, por ejemplo, cuando distorsionan la realidad (2010: 203).

Para concluir es pertinente remarcar que cada cultura construye su «realidad» si partimos del planteamiento que el conocimiento es producto de las relaciones sociales y oficialidades institucionales. No obstante, el lenguaje juega un papel primordial, tanto de la lengua materna como en la adquisición de un segundo idioma de un sistema imperante, lo que rompe con los límites específicos de las dos partes o de establecer dicotomías, estableciendo una realidad que construimos conjuntamente. Por ello, sólo resta continuar pensando en un puente sin fronteras y de mudanza continua.

Bibliografía

- Engelman, J. M. (2014). Etnicidades cuestionadas: metodología y epistemología de nucleamientos y comunidades indígenas urbana, en *Polis. Revista Latinoamericana*, no. 38, septiembre, pp. 67-87.
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural, en *Polis. Revista Latinoamericana*, vol.13, n.38, pp.
- Ianni, O. (2000). Enigmas de la modernidad-mundo. Trad. Claudio Tavares. México, Siglo XXI.
- Mato, D. (2008). No hay saber ‘universal’, la colaboración intercultural es imprescindible, en *Alteridades*, no. 35, año 18, UAM, México, pp. 101-116.
- Pageau, C. (2010). Producción de saberes hegemónicos y periféricos: hacia una apertura del horizonte epistemológico, en *Tinkuy* n°12, mayo.



- Palechor Arévalo, L. (2010). Epistemología e investigación indígena desde lo propio, en *Revista guatemalteca de educación*, año 2, no. 3. Universidad Rafael Landívar. Instituto de Lingüística e Interculturalidad, Guatemala, enero-junio, pp. 195-227.
- Pozo Menares, G. (2014). ¿Cómo descolonizar el saber?: El problema del concepto de interculturalidad. Reflexiones para el caso mapuche, en *Polis. Revista Latinoamericana*, vol.13, n.38, pp. 205-223.
- Quilaqueo R., D. y Torres C., H. (2013). Multiculturalidad e interculturalidad: desafíos epistemológicos de la escolarización desarrollada en contextos indígenas, en *Alpha: revista de artes, letras y filosofía*, no. 37, Chile, diciembre, pp. 285-300.
- Ramírez Eras, A. M. (2001). Problemas teóricos del conocimiento indígena. Presupuestos e inquietudes epistemológicas de base, en *Revista Yachaikuna*, no. 1, Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito (Ecuador), abril.
- Salazar Muro, M. de J. (2012). Mal de escuela: redescubriendo las epistemologías indígenas. María Isabel González Terreros Movimiento indígena y educación intercultural en Ecuador, en *Cuicuilco*, vol. 19, núm. 54, mayo-agosto, pp. 269-271.
- Simón, J. de D. (2010). *Aproximando el conocimiento indígena. Complejidades de los procesos de investigación*. Finlandia: Helsinki.



ENTRE FILOSOFÍA EDUCATIVA Y EPISTEMOLOGÍA: HACIA UNA PEDAGOGÍA DEL ENCUENTRO

Ricardo Romo Torres

Borges en «Historia de los dos que soñaron» remite a la actividad onírica de un par de hombres que soñaban con obtener un tesoro en un lugar distinto al propio. Un primer personaje (egipcio) soñaba con hallarlo en Persia y el hombre persa tuvo tres sueños encontrándolo en el jardín situado en la casa del egipcio, en El Cairo. El soñador egipcio, instigado por el persa, regresó a casa y desenterró el tesoro. ¿Acaso buscamos los tesoros del conocimiento en un sitio diferente entre la bruma y los sueños que nos despistan?, ¿acaso tenemos que hacer un rodeo para acceder a saberes cotidianos que están enfrente de nosotros, pero que pasan desapercibidos? La narración borgiana aporta las claves de un doble encuentro. Por un lado, de la posibilidad de una filosofía educativa y una epistemología gestadas en el lado de *acá* latinoamericano¹. Por el otro, de una pedagogía del encuentro que anuda la cognición, lo ético-político y el emocionar. Ante ello, el presente texto se organiza en un doble rubro: 1. Un crisol de sueños: entre la filosofía educativa y la epistemología y 2. Hacia una pedagogía del encuentro.

¹ Es posible que dentro de algunos años se festejen las respectivas bodas de oro filosófica y epistemológica. La publicación en 1969 de *Pedagogía del oprimido* marca el inicio de una conceptualización filosófica de la educación, y la entrega a la imprenta, en 1972, del libro *De máquinas y seres vivos* consolida el planteo de la biología de la cognición y del amor.



Un crisol de sueños: entre la filosofía educativa y la epistemología

Toda filosofía se sustenta en principios y la filosofía educativa de procedencia freireana no es la excepción; en cambio, la epistemología maturaniana se constituye bajo las explicaciones. Mientras la primera asume al principio esperanza como eje que permea su argumentación; la segunda va constituyendo con base en explicaciones siempre cambiantes.

Generalidades de la filosofía educativa freireana

*No te esperaré en la simple espera
porque mi tiempo de espera es un
tiempo de quehaceres.*

Paulo Freire *Canción obvia* (Fragmento)

Articular la política con la educación es quizás el aspecto más característico de la filosofía educativa freireana. Sin lugar a dudas, un conjunto de contribuciones está implicado en la naturaleza política de su propuesta. En el presente trabajo nos enfocaremos a mencionar tres de dichas contribuciones: la antropológica, la epistemológica y la pedagógica, dejando esta última para el apartado final de esta ponencia.

La contribución antropológica remite a la concepción asumida por Freire de hombres y mujeres como sujetos inacabados y conscientes de ello. Tal inconclusión los sitúa en un *estar siendo* curiosos en la vía de lo *inédito viable*. Ese inédito, supera las determinaciones y asume, en su apertura, la programación en su procesualidad abierta a la curiosidad epistémica de los sujetos pensantes-sintientes-actuales. Dicha contribución remata con la visión de que los hombres y mujeres concretos son totalidades dinámicas que anudan las dimensiones cognitivas, afectivas, volitivas, axiológicas e imaginativas.

Puede observarse, que si bien la perspectiva freireana no constituye una epistemología en sí misma, sí comporta alguna dosis de ella en la medida en que coloca el inacabamiento en el contexto de los sujetos en la demanda de que la curiosidad crítica supere a la ingenua. Así, bajo esta perspectiva, las lecturas de palabra y del mundo asumirán una actitud problematizadora y crítica orientada a construir las relaciones entre lo pedagógico, lo político, lo ético y lo estético. La vida y existencia autónomas precisan de hombres y mujeres parentéticos, capaces de problematizar, a



partir una curiosidad epistemológica y una conciencia crítica, la lógica parametral de las preguntas burocráticas tan arraigada en la práctica educativa.²

La experiencia en la perspectiva freireana

La experiencia apela a la apertura y, por lo tanto, a la exterioridad a partir de que somos y estamos, existencialmente hablando, en el inacabamiento. Es la razón por la cual Freire se convence de lo siguiente: «La experiencia de apertura como experiencia fundadora del ser inacabado que terminó por saberse inacabado. Sería imposible saberse inacabado y no abrirse al mundo y a los otros en busca [...] de múltiples preguntas» (Freire, 1997: 135).³

El pedagogo brasileño invita a superar lo que denomina «*experiencia vivida*» (*Ibíd.*: 130). La superación se alcanza mediante la experiencia existencial, de ella refiere lo siguiente: «La experiencia existencial es un todo. Al iluminar uno de los ángulos y percibir la interrelación de ese ángulo con los demás, los alumnos tienden a reemplazar la visión fragmentaria de la realidad por una visión total.» (Freire, 1975: 34-35).⁴

Del anterior planteamiento llama la atención que Freire confiera un acento muy marcado al papel de la experiencia dentro de un contexto de realidad articulada, cuya percepción o admiración se hará de manera parcial o total dependiendo de los recursos codificadores y decodificadores que se tengan a la mano. Es también digno de subrayarse, que el pedagogo de Recife refuerce el carácter abierto hacia la otredad con el planteamiento de experiencia existencial: desde ahí se concreta la posibilidad de un despliegue de los sujetos hacia experiencias de subjetividad constituyente. De tal manera, siendo la democracia una experiencia tensa, habría que distensionarla a través del diálogo. El diálogo articulado pero también vehiculizado por la solidaridad ejercida a partir del «hablar con» y para los demás.

² Freire toma prestada la expresión «hombres parentéticos», acuñada por el sociólogo brasileño Gerreiro Ramos.

³ En esa misma línea añade: «Mi seguridad se afirma en el saber confirmado por la propia experiencia de que, si mi inconclusión, de la que soy consciente, atestigüa, de un lado, mi ignorancia, me abre, del otro, el camino para conocer» (Freire, 1997: 129-130).

⁴ También habría que tomar en cuenta el carácter histórico de la experiencia y el cual fue aludido en el capítulo segundo, cuando sostiene: «Mi derecho a la rabia presupone que, en la experiencia histórica de la que participo, el mañana no es algo «pre-dado», sino un desafío, un problema» (Freire, 2001: 88-89).



La recursión en la perspectiva freireana

La simultaneidad en la comunicabilidad de lo entendido y el entendimiento mismo, en tanto características de la experiencia existencial, conducen inevitablemente al problema de las implicaciones entre formas de entendimiento y comunicación. Un ingrediente importante en dicha implicación se da por vía de la coordinación de las acciones desde la comunicación para acceder al entendimiento. Pero, ¿es factible la coordinación de las acciones? Numerosas evidencias aportadas por la sociología, muestran que las experiencias son susceptibles de coordinarse, pero no las acciones.⁵

Al retomar el planteamiento freireano de experiencia existencial, pero acotando el papel conferido por esta perspectiva a la comunicación y, por tanto, a las acciones, se puede plantear que la coordinación de experiencias existenciales e históricas permitirá en dirección hacia la alteridad, vía el diálogo, la construcción de un nosotros bajo el ángulo de las subjetividades constituyentes.⁶ De otra manera, si sólo alterándose por y desde los otros se cumplimenta la transformación de la vida en existencia solidaria, entonces se precisa del dispositivo que colige y consolida los impulsos dialógicos entre sujetos: en el marco de la recursividad ética u orientada a los demás.

La recursión orientada a los demás, propias de los sujetos curiosos, facilita el proceso de *estar siendo* mediante un despliegue de subjetividades democráticas y a partir del diálogo abierto a la inconclusión de hombres y mujeres esperanzados por cambiar las condiciones de existencia en las que viven.

La autonomía en la perspectiva freireana

Una filosofía educativa que se precie de asumir tal cualidad, debe asumir y cumplir exigencias autónomas y libertarias de índole ética y política, a fin de evitar caer en los precipicios de las perspectivas meramente funcionales, a la acomodación de los sujetos en sistemas injustos y opresores. La propuesta freireana asume y cumple las exigencias bajo una doble dimensión fundamental, específicamente en las problemáticas tanto de la experiencia de alteridad como de la recursividad, en la medida en que ambas están orientadas a la construcción de una Pedagogía alternativa. Tales problemáticas

⁵ Consúltense los trabajos del sociólogo italiano Francesco Alberoni y del sociólogo alemán Niklas Luhmann.

⁶ La necesidad de reinventar las experiencias en esa orquestación resulta clarificadora en términos de los límites de la coordinación de experiencias existenciales: «las experiencias –dice Freire– no se trasplantan, sino que se reinventan» (1987: 16-17). En este mismo libro añade: «lo que nos enseñan nuestras experiencias, tanto las del pasado como las actuales, es que no se les puede trasplantar pura y simplemente» (*Ibíd.*: 104). Otro aspecto fundamental es la exigencia de considerar la opción política de quienes coordinan las experiencias existenciales.



se manifiestan en el énfasis conferido por Freire a la autonomía, la decisión y a la responsabilidad, así como a las relaciones entre ellas mediante la voluntad de los sujetos orientados a la intervención en el mundo.

Siendo la autonomía un asunto de gran interés filosófico y epistemológico, Freire la concibe desde los sujetos como «seres de la decisión, de la ruptura, de la opción» (1997: 123).» Por lo tanto no es posible una posición neutra, pasiva o escéptica. «Lo fundamental –dice el educador brasileño– es mi decisión ético-política. Mi voluntad nada sentimental de intervenir en el mundo» (*Ibíd.*: 132). La autonomía no es un asunto de esencias o entelequias, tiene que ver con y para los sujetos colocados histórica y contextualmente, así: «No podemos asumirnos como sujetos de la búsqueda, de la decisión, de la ruptura, de la opción, como sujetos históricos, transformadores, a no ser que nos asumamos como sujetos éticos.» (*Ibíd.*: 19).

Además del carácter histórico y contextual de la autonomía encarnada en lo sujetos, existe una cualidad procesual: «Nadie es autónomo primero para después decidir. La autonomía se va constituyendo en la experiencia de varias, innumerables decisiones, que van siendo tomadas» (Freire, 1997: 103). Por lo tanto, la experiencia y la recursividad implicadas en las decisiones conformadoras de la autonomía tienen que ver con el plano ético de afrontar el hecho de que

la decisión de asumir las consecuencias del acto de decidir forma parte del aprendizaje. No hay decisión a la que no continúen efectos esperados, poco esperados o inesperados. Es por eso por lo que la decisión es un proceso responsable (*Ídem*).

Una pedagogía de la autonomía considera una doble exigencia: por un lado, «tiene que estar centrada en experiencias estimuladoras de la decisión y de la responsabilidad, valga decir, en experiencias respetuosas de la libertad.» Y por otro lado, acceder a una recursión ética orientada a considerar a los otros como auténticos «otros» en situaciones concretas y cotidianas y no sólo a nivel discursivo.

En la obra freireana encontramos una experiencia educativa en orden creciente: desde su familia a su natal Recife y en su experiencia alfabetizadora a nivel nacional de Brasil, pasando por la de Pernambuco. Su apoyo a las causas de liberación nacional en los países africanos, para culminar con su paso como secretario de Educación en el municipio de Sao Paulo. Trayectoria experiencial que le aporta el sustento para constituir la recursividad en pedagogía, la cual se despliega de la *Pedagogía del oprimido* a la *Pedagogía de la esperanza* y de ésta hacia la *Pedagogía de la autonomía*, por no citar las pedagogías que se publicaron póstumamente. La autonomía se verá



traducida en mayor capacidad de decisión por asumir sus propias posturas, situación que se expresará en una mayor frecuencia de citas a su propia obra, lo cual manifestará enorme capacidad autorreferencial.

Una caracterización epistemológica con base en la biología de la cognición y el amor de Maturana

*No me impongáis lo que vosotros sabéis
Yo quiero explorar lo desconocido
Y ser la fuente de mis propios descubrimientos
Que lo sabido sea mi liberación, no mi esclavitud*

*El mundo de vuestra verdad puede ser mi limitación;
Vuestra sabiduría, mi negación.
No me instruyáis, caminemos juntos.
Que mi riqueza empiece donde acaba la vuestra.*

Humberto Maturana *Oración del estudiante* (fragmento)

Maturana formula su biología del conocimiento y del amor, realizando con ello un aporte a la comprensión de cómo las operaciones epistémicas están encarnadas en los sujetos que conocen. Con dicha vertiente, aporta una visión de cómo las distinciones corporizan operaciones epistemológicas de uso cotidiano. Al igual, en el contexto de la biología cultural distingue dos formas culturales: la patriarcal y la matritica: La primera la caracteriza como una red cerrada de conversaciones que en tanto práctica cotidiana de coordinaciones de acciones y emociones entre los integrantes de una colectividad particular conforman la cultura en la que interactúan desde la competencia y la jerarquización. Y la segunda, como una red cerrada de conversaciones basada en la aceptación del otro, la coexistencia de perspectivas, conocimientos, saberes.

Desde los planteamientos epistemológicos de Humberto Maturana, las emociones definen dominios de acción con base en los dominios propios de lo denominado «biología cultural»; además de su conceptualización del cambio estructural y la invariancia organizacional. Al respecto, el epistemólogo chileno proporcionó pistas al señalar que: «son dinámicas corporales que especifican sus dominios de acción en que nos movemos. Un cambio de emoción implica un cambio de dominio de acción» (Maturana: 1992, 88).

Es momento de dar cuenta de los asuntos de la experiencia, la autonomía y la recursividad.



La experiencia en la perspectiva maturaniana

Experiencia y explicación se implican. Las explicaciones son reformulaciones de las experiencias aceptadas por un interlocutor. De ahí se desprenden dos caminos explicativos: la objetividad sin paréntesis y objetividad entre paréntesis. Mientras que en la primera «el otro no es aceptado como un legítimo otro y nunca somos responsables por la negación del otro»; a su vez, el camino explicativo de la objetividad entre paréntesis consiste en el hecho de

que me doy cuenta de mi participación con el otro en la configuración del mundo de modo que si niego al otro, lo hago porque a mí no me gusta lo que hace, y si lo niego porque él o ella pisotea la bandera de mi negación se debe a que a mí no me gusta que pisoteen la bandera. En tal caso, mi negación del otro es un acto responsable (1992: 78-9).

Desde este segundo camino explicativo se hace factible plantear la coexistencia, en un mismo plano: el emocional y la corporalidad.

La perspectiva maturaniana no rechaza la distinción de objetos y la experiencia del ser, pero las explicaciones no están sustentadas en la referencia a objetos sino en la coherencia entre las mismas experiencias. La explicación es una reformulación de la experiencia aceptada por un interlocutor: comporta articulaciones con otras experiencias y guarda implicación con la autonomía en su capacidad para optar y decidir. «Por principio, es imposible de decidir al momento de la experiencia. Siempre necesitaremos la relación con otra experiencia, que por su parte recién podremos clasificar como percepción o ilusión cuando la hayamos relacionado con otra experiencia.» (Maturana-Pörksen, 2005: 155).

La experiencia de optar y decidir, propia de los seres humanos, no se contrapone con nuestra determinación estructural. Bajo tal perspectiva, al momento de crear una experiencia, la asumimos como válida. Con ello, necesitamos una estabilidad en el devenir de nuestras vidas, operamos con la confianza implícita, y normalmente no cometemos errores porque vivimos en las coherencias de acoplamientos estructurales. Los planteamientos anteriores nos remiten al asunto de la autonomía

La autonomía en la perspectiva maturaniana

Resulta atinada la reflexión de Maturana para el momento que atravesamos ahora en México: «Lo primero que una dictadura destruye son la autoestima y la autonomía del individuo, porque a cambio de permitirles seguir viviendo exige sumisión y



obediencia.» (*Ibíd.*: 205). La precaución a la que nos invita el biólogo chileno es en términos de que «En el dominio humano, autonomía significa conservar algo que es constituyente de uno. El libre albedrío es otra cosa, es una experiencia humana que requiere reflexión.» (*Ibíd.*: 89). Mientras la autonomía se ubica en la vida, en el hacer de la vida cotidiana; el libre albedrío supone una abstracción generada por la reflexión.

El científico chileno se aproxima a la propuesta freireana de autonomía, centrada en la capacidad de decidir, al señalar

«La experiencia de optar y decidir que tenemos los seres humanos no se contradice con nuestra determinación estructural; el ser humano siempre seguirá siendo un sistema estructuralmente determinado, sin embargo, desde la perspectiva que se le abre en un metadominio, puede tener la experiencia de tener opciones (*Ibíd.*: 91).

A la vez, opción y determinación se tensan en la perspectiva maturaniana de la autonomía, marcando una disimetría respecto a la postura de Freire en la medida en que para el pensador brasileño somos seres programados para aprender pero que no tenemos la condición de constituirnos como seres determinados.

La recursividad en la perspectiva maturaniana

Después de Wiener es Gregory Bateson quien aspira a desarrollar una cibernética de orden social⁷. Para superar la versión cibernética física, basada en las máquinas, debió de respaldarse en la antropología, y desde ahí construir un proyecto sustentado en la ecología de la mente. En efecto, apoyado en dicha visión, abordó el problema de la recursividad de manera sistemática y profunda. En la opinión emitida por el epistemólogo anglo-americano en consideración, en una entrevista concedida antes de su fallecimiento, señalaba que las investigaciones de punta sobre el problema de la recursividad se realizaban en Santiago de Chile; aludiendo explícitamente a los trabajos de los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela.

Es relevante el curso que sigue la construcción de la cibernética, ya que la de primer orden, de coautoría mexicana, inicia una trayectoria en los Estados Unidos para mantenerse en ese país con Bateson y, posteriormente, orientarse hacia el sur, en este caso a Chile, donde se construía una cibernética de segundo orden, un tratamiento más exhaustivo de la recursividad.

⁷ El filósofo, economista y sociólogo brasileño Hugo Assmann plantea un punto de vista acertado en cuanto a la función actual de la cibernética: «La cibernética posterior de segundo o tercer ordenes se ocupa sobre todo con la complejidad de los flujos energéticos de las interacciones entre los agentes individuales y medio circundante» (2001: 45).



Por lo demás, de no ser por la contribución de Maturana y Varela, el término cibernética podría haber entrado en desuso; ello le permitió mantenerse y desarrollarse, al grado de que, por ejemplo Minsky, el creador de la robótica, ha dicho que se sigue hablando de cibernética debido a las contribuciones de Maturana y Varela⁸. Vale la pena recordar, que las contribuciones de estos dos biólogos chilenos han permitido la permanencia y el desarrollo del campo de investigaciones de la ciencia, con una incidencia, entre otros campos, en la terapia familiar, en la de pareja y en pedagogía.

Maturana y Varela hicieron una gran contribución al campo de la recursividad. Sin embargo, es un tipo de recursividad que, a pesar de considerarse a la emoción del amor como aceptación del otro como legítimo otro en la convivencia, de todos modos le subyace un dispositivo centrado en la mismidad en la problemática recursiva desarrollada por ambos biólogos. Porque después de todo uno va a comprender, entender, conocer al otro a través del conocimiento. El par de biólogos chilenos, al insistir en las determinaciones estructurales, dejan un tanto de lado nuestra manera de ver la problemática de las indeterminaciones y las incertidumbres, sobre todo en el plano social. No dudamos que en el campo biológico, que de hecho hay incertidumbres, ya ha sido destacada la presencia de tal problemática; pero lo que subrayan Maturana y Varela, precisamente es una determinación estructural.

La misma determinación estructural que condiciona lo que vamos a conocer, aprender, comprender en y de los demás. La recursividad inscrita en la biología de la cognición, como un dispositivo centrado en la mismidad que manda un desafío desde la ética, a la problemática de la recursividad orientada a los otros⁹.

Hacia una pedagogía del encuentro

El amor como recurso vinculante por excelencia se presenta como una paradoja: aparece como el recurso más sencillo y al mismo tiempo el más complejo. Una forma de abordar su complejidad es a través de las interrogantes, por eso el escritor checo Milan Kundera sostenía que no encontraba mejor definición del amor que la de un constante preguntar. Para el contexto pedagógico, que también es político, Paulo Freire considera a la docencia como un acto de infinito amor. En el marco de América Latina pensadores

⁸ Un dato significativo es el de que Maturana, en 2014 fue premiado con la «Norbert Wiener Gold Medal» por parte del World Organisation Of Cybernetics and Systems en la ciudad de Ibagué Colombia. Es un reconocimiento por una vida dedicada a emprender aportes a la cibernética.

⁹ Ante ello, un desafío ético orientado hacia los demás ha sido lanzado por Emmanuel Lévinas, introduciendo la dimensión ética de la recursividad cuando establece una distinción entre la recursividad centrada en sí mismo y aquella orientada a los demás.



como Humberto Maturana lo concibe como la aceptación del otro como legítimo otro en la convivencia. Así, «La emoción que constituye la coexistencia social es el amor, esto es, el dominio de aquellas acciones que constitu-yen al otro como un legítimo otro en coexistencia con uno, y nosotros, los seres humanos, nos hacemos seres sociales.» (Maturana, 1993a: 45-46).

Para el pedagogo brasileño la capacidad de amar y de respeto por las opciones de los demás están arraigadas en una concepción antropológica de la radicalidad. Luego, considera que «El hombre radical en su opción no niega el derecho a otro de optar. No pretende imponer su opción, dialoga sobre ella». Está convencido de su acierto pero respeta en otro el derecho de juzgarse también dueño de la verdad. En igual medida, la educación es un acto amoroso. Con ello aporta una caracterización del amor no la mera expresión de él, por eso afirma: «(A)mar no es suficiente, precisamos saber amar» (Freire, 1996: 68).

Pero las diferencias entre Freire y Maturana se hacen sentir en la concepción que cada uno tiene respecto a la tolerancia. Para Maturana, la tolerancia es un rechazo postergado, en cambio para Freire la tolerancia es una virtud política, «la virtud revolucionaria que consiste en convivir con quienes son diferentes para poder luchar contra quienes son los antagónicos» (Freire, 1992: 36). Además, la tolerancia es vista por el pedagogo brasileño como una cualidad y una virtud de maestras y maestros progresistas: «Ser tolerante no significa ponerse en *connivencia* con lo intolerable, no es encubrir lo intolerable, no es amansar al agresor ni disfrazarlo. La tolerancia es la virtud que nos enseña a convivir con lo que es diferente. A aprender con lo diferente, a respetar lo diferente (Freire, 1996: 64).

Maturana no ha desarrollado una teorización pedagógica, propiamente dicha, como sí lo efectúa Freire; pero es a partir de la biología de la cognición y del amor desde donde extraerá implicaciones educativas. Una de ellas, vinculada a las emociones, apuntará a la necesidad de considerarlas como fuente de las acciones y las cogniciones mismas. Así, para el biólogo chileno la educación constituye el espacio donde debe predominar la emoción que supone la aceptación del alumno como legítimo otro, distinto al profesor, siendo esa emoción el amor¹⁰.

Amar supone colocar entre paréntesis las situaciones para estar en condiciones de respetar lo diferente. Pero además precisamos ser conscientes del campo de opciones propias y de los otros. En esa dirección Maturana retoma el recurso fenomenológico de colocar entre paréntesis a la objetividad, de la cual diferenciará la modalidad sin y

¹⁰ Para Maturana él sólo existen dos emociones: el amor y el rechazo. La tolerancia no puede ser una emoción intermedia.



entre paréntesis. Ello le conmina a despreocuparse del problema de la subjetividad. Un aspecto freireano que no ha sido retomado con suficiente fuerza es el de hombre parent(ético), pero que a diferencia de Maturana sí considera la problemática subjetiva. El hombre parentético es aquel que cuestiona su realidad involucrando la subjetividad toda; es decir, cognición, voluntad, afectividad e imaginación.

Freire se aproxima al planteamiento de la objetividad entre paréntesis, cuando alude a Guerrero Ramos en *La educación como práctica de libertad*, el hombre parentético, el hombre que siempre pone entre ‘paréntesis’ antes de decidirse actuar. «El hombre parentético no es un escéptico, ni un tímido. Es crítico» (Freire, 1978: 35). Sólo que en Maturana la puesta entre paréntesis supondrá el ingreso de la pregunta por el observador, en cambio en Freire el hombre parentético es aquel que problematiza, critica con preguntas no burocráticas su realidad social. Bajo una perspectiva muy cercana a la freireana, es la visión zemelmiana que prevé tanto la problematización como el campo de opciones a partir de la conciencia histórica.

Finalmente, es necesario puntualizar que la pedagogía del encuentro promueve el descubrimiento y apropiación del tesoro en la propia casa latinoamericana. Hay que re-encontrar, con ímpetus e impulsos propios, los lazos solidarios de la habitación de lo humano en los marcos de la experiencia, recursividad y autonomía. Razón por la cual saldremos bien librados de los hechizos colonizadores que acechan por nuestra América.

Bibliografía

- Assmann, H. (2001). *Reencantar a educação: rumo à sociedade aprendente*, Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes.
- Borges, J. L. (1935 / 1987). Historia de dos que soñaron, *Historia universal de la infamia*. En: *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 338-9.
- Fiori, E. M. (1978). Aprender a decir su palabra. El método de alfabetización de Paulo Freire, Prologo en Freire, Paulo: *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Freire, P. (1978). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- _____. (1992). *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.
- _____. (1997). *Pedagogía de la autonomía*. México: Siglo XXI.
- Luhmann, N. (1996). *La ciencia de la sociedad*. México: Anthropos.
- Maturana, H. (1992). *Emociones y lenguaje en la educación y la política*. Santiago de Chile: Dolmen.



- _____. (1993a). *Amor y juego*. Santiago.
- _____. (1993b). *El sentido de lo humano*. Chile: Dolmen.
- _____. (1995a). *Desde la biología a la psicología*. Chile: Editorial Universitaria.
- _____. (1995b). *La realidad ¿objetiva o construida* I y II. Barcelona: Anthropos-Universidad Iberoamericana-ITESO.
- _____. (1997). La objetividad. *Un argumento para obligar*. Chile: Dolmen.
- _____. y Pörksen, B. (2005). *Del conocer al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*. Chile: J-C-Sáez.



LA ACTUALIDAD DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Carlos Axel Flores Valdovinos

Introducción

La hermenéutica ha tenido una injerencia en el mundo actual que sigue siendo considerada como la *koiné* de nuestro tiempo. El presente ensayo realiza un balance sobre la actualidad y pertinencia de la hermenéutica analógica aplicada a los problemas de la filosofía latinoamericana. Podemos decir que la hermenéutica analógica es un movimiento surgido en América Latina que ha ido desarrollándose en diversos ámbitos de manera creativa e innovadora; por su carácter prudencial, no llega a caer en los extremos, esto es, en equivocismos o univocismos, que afectan en la búsqueda del sentido auténtico de nuestro filosofar comprometido con la praxis ético-cultural. Podemos decir que la filosofía latinoamericana crea sus propios conceptos, partiendo desde nuestra historicidad, para ello es necesario acercarse a la historiografía filosófica e historia de las ideas tratando de reconstruir la identidad latinoamericana desde un horizonte de significación hermenéutico-analógico. Una dialéctica entre lo universal y lo particular podrá mostrarnos la manera en que la filosofía latinoamericana se nutre de la filosofía mundial, empero, contextualizada desde nuestra circunstancia.

La pregunta sobre la existencia de un filosofar latinoamericano es la que hay que hacer, esto nos lleva a replantear la necesidad de la pregunta por nuestro ser más propio o auténtico. La diversidad filosófica en América Latina considera diferentes modos de ser, pensar y actuar, ello conlleva una reflexión crítica sobre los problemas sociales y culturales en que vivimos actualmente. Algunos de estos tópicos se relacionan



con: identidad y diferencia, multiculturalidad e interculturalidad, universalidad o particularidad, liberación de la opresión, dominación y dependencia, globalización, violencia y narcotráfico.

El quehacer de la filosofía latinoamericana en la actualidad

Hay que destacar que los problemas de la filosofía latinoamericana han sido planteados por filósofos de generaciones que abarcan un período de más de 70 años, en el que se han mostrado trabajos de eminentes personajes mexicanos y latinoamericanos como son: Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, José Gaos, Edmundo O'Gorman, Emilio Uranga, Leopoldo Zea, Pablo González Casanova, Arturo Ardao, Andrés Roig, Abelardo Villegas, Luis Villoro, Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Guillermo Hurtado, Gabriel Vargas, Mauricio Beuchot, Mario Magallón y Conrado Ulloa entre muchísimos otros.

La filosofía es esencial al ser humano, ya que somos seres de lenguaje, capaces de interrogar, interpretar y comprender el mundo que nos rodea. Toda interpretación es reinterpretación pero también autointerpretación. Esto muestra que no existe una sola forma de hacer filosofía, sino varias, esto es, la diversidad filosófica como ejercicio de una racionalidad abierta al diálogo en común, porque *la filosofía es una en la unidad y la diversidad*. El diálogo filosófico en América Latina se ha nutrido de diversas corrientes y metodologías mediante la interdisciplinariedad que le es inherente al pensamiento mestizo, híbrido o analógico. De esta manera, consideramos las bases de la hermenéutica analógica ante la sospecha de no caer en un «logocentrismo europeo», ni tampoco llegar al otro extremo; es decir, un «latinoamericanocentrismo».

El horizonte filosófico latinoamericano es plurifacético, en este sentido resulta un ejercicio muy enriquecedor que mantiene una vigencia hasta nuestros días. Las filosofías en América Latina, pese a su diversidad, mantienen rasgos en común con otros países periféricos, llamados de Tercer Mundo, debido a esa necesidad de criticar los sistemas autoritarios y de liberarse de la opresión y el sometimiento en que se vive, la dependencia y exclusión, asimismo la explotación de recursos naturales, de reservas y biosferas que en América Latina existen con mayor riqueza. Por otro lado, cabe destacar la privatización del agua, la contaminación atmosférica, la explosión demográfica en zonas urbanas, el uso y abuso de químicos en el campo, la globalización, la violencia del Estado, el narcotráfico y la cibercultura como los grandes problemas de nuestras sociedades latinoamericanas.



Los retos de la filosofía latinoamericana porvenir

Es necesario advertir ¿cuál es el papel de la filosofía latinoamericana en la actualidad?, y ¿qué es lo que hace latinoamericano un pensamiento filosófico? Ya que no basta con que se realice en América Latina, hace falta ir más allá y examinar los elementos que conforman su peculiaridad. Para ello es necesaria una filosofía *en, desde, sobre y para* América Latina capaz de integrar lo universal y lo particular como en el mestizaje para resolver los problemas que le aquejan. Desde esta perspectiva es necesaria una reconstrucción histórica de las sociedades latinoamericanas, ya que nuestra historia está llena de contradicciones y antagonismos, negación y diversidad de problemas. La filosofía latinoamericana analiza las condiciones de existencia como son la pobreza, la marginación, la explotación y la exclusión que forman parte de nuestra situación y en el cual es preciso fortalecer los valores para tomar conciencia de los problemas y los retos de la filosofía porvenir.

Uno de los desafíos que enfrenta la filosofía latinoamericana consiste en denunciar y criticar los sistemas autoritarios y represivos, orientándose hacia la libertad y autonomía de las sociedades en América Latina. Solamente en el ejercicio libre del pensar filosófico se pueden establecer las bases para reconstruir nuestros marcos de interpretación y valoración, asimismo, la recuperación de nuestro ser más auténtico y original. Ya que no se trata de «copiar» o «trasplantar» la filosofía ajena, de corte europeo, sino de reapropiarnos y reconstruir nuestra propia filosofía, estableciendo un balance entre lo ajeno y lo propio, lo cual nos permite aportar nuevos significados, conceptos y categorías desde un análisis crítico de la realidad latinoamericana. Nuestra filosofía no debe ser llamada «sucursalera», ni depender de los grandes sistemas hegemónicos, sino ser vista como una filosofía concreta, esto es, desde nuestro horizonte de significación cultural. Para hacer filosofía en América Latina sólo hay que hacerla bien; es decir, filosofar a la altura del hombre, sin más. Puede ser desde cualquier latitud del planeta, sólo si se encaran los problemas de nuestros países con el fin de ayudar a mejorar nuestra situación. Las filosofías mexicana y latinoamericana presentan rigor y profundidad en los análisis del discurso y en la argumentación que se practica desde las distintas disciplinas como son: ética, política, filosofía de la cultura, historia de las ideas, hermenéutica, fenomenología, estética, etc.

La filosofía nació libre y su destino consiste en ganar su propia libertad, libertad de pensamiento originada por el asombro y la perplejidad. Sin embargo, el discurso filosófico no sólo es un acto puro de reflexión, sino que atiende a los conflictos sociales. Las corrientes filosóficas en cada región adquieren diversos matices y características



de acuerdo con el contexto socio-cultural. La filosofía es un ejercicio libre y crítico de la razón, y por ende, crítico de las condiciones de existencia. Asimismo, encontramos una dicotomía entre pensamiento de dominación y pensamiento de liberación. Una veta del pensamiento de dominación consiste en la ideología eurocéntrica, en la cual se justifica el poder y el sometimiento de una cierta forma de filosofar. De esta manera, la filosofía se ha visto como un ejercicio corrosivo del poder. Por otra parte, la actividad filosófica auténtica no se conforma con repetir las ideas establecidas, y se lanza hacia una nueva aventura, ejerciendo la libertad de toda sujeción a las creencias establecidas por la sociedad (o una élite). Lo cierto es que el tema de la dominación hegemónica, ejercida desde los centros de poder imperial en lo político, económico y cultural, habrá de constituirse como una de las reflexiones centrales de la mayoría de los pensadores latinoamericanos del siglo xx. Una crítica de la razón eurocéntrica como dominación se halla en los trabajos de Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Augusto Salazar Bondy, Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, Horacio Cerutti Goldberg y Mario Magallón. Estos pensadores recurren a un pensamiento de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano.

El problema de la cultura de la dominación de los centros de poder económico se enfrenta con la cultura de la liberación comprometida con una misión ético-liberadora de la humanidad. La filosofía de la liberación constituye una praxis de lucha y reconocimiento de la posibilidad de una filosofía latinoamericana concreta frente a la filosofía universalista, abstracta, de corte europea y norteamericana. En este sentido, se trata de crear nuestras propias categorías ontológicas, estéticas o lógicas que nos permitan pensar por cuenta propia nuestra circunstancia. De esta manera, es posible filosofar *sin más*; es decir, sin más imitación ideológica, asimilación o dominación y volviendo a empezar un nuevo proyecto filosófico-cultural auténtico y original capaz de asumir el compromiso de repensar nuestra historia latinoamericana. La libertad y autonomía son conceptos que hay que resemantizar dándole un nuevo nutrimento en la filosofía, ya que no se puede desligar de la toma de conciencia esta situación de opresión, exclusión y dependencia.

La filosofía es una actividad del pensamiento que consiste en someter a la razón nuestras propias creencias y prejuicios. Lo auténtico de la filosofía se encuentra en la crítica profunda sobre los problemas éticos, sociales y culturales. La filosofía latinoamericana tiene que enfrentarse a los problemas relacionados con las condiciones de existencia en que viven los diversos pueblos como la violencia y la marginación. Para ello, es necesario reconocer la posibilidad de pensar desde la periferia; es decir, la dignidad de los latinoamericanos, los africanos y los asiáticos como hombres libres y



creadores de filosofía, ciencia y tecnología. La crítica de un logos eurocéntrico abre la vía de acceso a una filosofía de la liberación basada en la aceptación y reivindicación de la condición humana. La filosofía de la liberación es praxis transformadora que nos permite erradicar la enajenación y la dominación. Esta filosofía de la praxis es una acción ética, comprometida y responsable con la sociedad y la cultura de un determinado momento histórico de América Latina.

Un primer acercamiento a este problema fue considerado desde la filosofía, vista como estructura social de dominación. La filosofía siempre ha tenido una relación con el poder social y político; esto es, la filosofía como justificadora teórica de la dominación, lo cual nos muestra que hay que avanzar de una razón dominante a una razón liberadora. En la historia del pensamiento se ha visto cómo se ha ejercido el poder y la razón para dominar y someter el otro, a través de la explotación y dependencia, marginación y exclusión. La ideología es el instrumento de dominio, mediante el cual se justifica y legitima la conquista del otro. La ideología encubre, no descubre. De lo que se trata es de lograr un reconocimiento mutuo basado en una razón hermenéutica como valoración analógica, mediadora, capaz de proyectar un nuevo diálogo intercultural. El porvenir de la filosofía latinoamericana nos propone una nueva alternativa que nos lleva a superar el logocentrismo de la filosofía europea. La filosofía consiste en una «autognosis» cultural, una filosofía de la praxis latinoamericana, revolucionaria, comprometida y solidaria en contra de todas las formas de explotación y exclusión que limitan la justicia, la libertad, la equidad, la democracia, asimismo la imaginación y la creatividad que nos caracteriza como seres humanos libres y autónomos. Los intelectuales latinoamericanos se han cuestionado sobre los presupuestos que han imperado en el eurocentrismo, visto desde la estructura de dominación y se orientan hacia una filosofía *para* la liberación latinoamericana.

Hermenéutica analógica y filosofía para la liberación latinoamericana

La Filosofía de la Liberación, con mayúscula, surgió en Argentina entre 1973 y 1975, de carácter plurifacético; ésta ha tenido diversas vertientes: reaccionarias o idealistas, populistas, historicistas, etc... Recordemos las polémicas de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, Mario Magallón y Horacio Cerutti, por decir algunos. A casi cuarenta años del proyecto de la filosofía de la liberación en América Latina, es preciso preguntarnos ¿qué actualidad tiene hablar de la filosofía de la liberación?



La filosofía *nuestramericana* es fruto del anhelo de pensar por cuenta propia, aunque tengamos errores, ya que podemos aprender de ellos, si tenemos la voluntad y el deseo de formar un proyecto de diálogo en común. La liberación de los pueblos y la liberación del hombre es uno de los caminos hacia donde se orienta la filosofía de la liberación. Filosofía que surge en un contexto social, económico y cultural. La filosofía para ser liberadora, debe primero liberarse a sí misma de la servidumbre de una razón eurocéntrica. Para ello, es indispensable hacer un ejercicio crítico desde una hermenéutica analógica capaz de poner en la balanza a la filosofía de la liberación. Toda comprensión es autocomprensión, y desde este horizonte de sentido, intentaremos ver en qué consisten, someramente, las diferentes corrientes que al interior de la filosofía de la liberación resultan ser unívocas o equívocas, autoritarias o anárquicas. Ésta puede ser vista como una filosofía del dominio, con base en el instrumental metodológico e ideológico, que se expresa en dogmatismo, populismo o anarquismo. La filosofía de la liberación no se puede comprender como una teoría de la libertad nomás, es mejor destacar que es una filosofía al servicio de la vida, una filosofía como crítica de la dominación y la esclavitud, esto es, una filosofía para la liberación, que exige una transformación de las relaciones de enajenación o asimilación que se han visto de manera exacerbada durante el siglo xx y que siguen oprimiendo a la humanidad en pleno siglo xxi. La filosofía de la liberación puede llegar a devenir en una filosofía del oprimido, sino se orienta mediante la *autognosis* como conciencia de alteridad o conciencia moral que lleva a abrirse a la realidad y a las situaciones de opresión. Se trata de reivindicar la condición humana del indio, el esclavo, el negro, el oriental; asimismo, una filosofía que intenta comprender la identidad en la diferencia. La misión de la filosofía *para* la liberación, y no *de*, ya que esta preposición se refiere a la posesión, consiste en una praxis ético-liberadora, se orienta hacia el reconocimiento de la diversidad filosófica; ya que de lo que se trata es de abrir un nuevo filosofar nacido de la reflexión sobre la realidad latinoamericana. El cambio de la toma de conciencia de la dominación y la dependencia que se imponen de manera subversiva. No se trata solamente de un pensar original, sino auténtico y situado dentro de su contexto histórico. Una colectividad humana vive y crea, motivada por proyectos y metas en común que le dan sentido y belleza a su vida personal y social, tal como la realización de valores cada vez más altos como la libertad, la fraternidad y la solidaridad. La renovación de la humanidad es un proyecto que atañe a todos en común, ya que es personal, social y cultural. La cultura como autoformación del hombre requiere de un *ethos*, justo y equilibrado. La filosofía para la liberación latinoamericana es praxis



ética, no sólo teoría, sino compromiso y responsabilidad solidaria en contra de la exclusión y la miseria, el dominio y la explotación, etc.

Por ende, hay que pasar de una «filosofía de la miseria» hacia una «filosofía de la liberación». La contradicción entre opresión y liberación, dominación, desigualdad y justicia nos permite comprender la necesidad de un nuevo orden político-cultural que florezca de la convivencia pacífica y solidaria, y que propicie los medios para la construcción de un nuevo proyecto intercultural incluyente. Para ello, es necesario una reconstrucción de las categorías éticas y políticas; la redefinición misma del concepto de «filosofía», «sujeto», «cultura», por ejemplo. Ya que no hay la «Filosofía» en singular, sino las filosofías, en plural y, por ende, hablamos de sujetos y culturas distintas. A diferencia de la «Razón» eurocéntrica o dominante, se propone una racionalidad analógica. De ello, se puede ver que la dominación es un punto de partida para el análisis crítico hermenéutico de la comprensión de la identidad y la diferencia. Asimismo, urge un filosofar vigente para la liberación, basado en la experiencia de alteridad que produjo la filosofía de la liberación, en sus orígenes, frente a los supuestos de la llamada teoría de la dependencia y la dominación. La filosofía para la liberación como praxis consiste en la lucha por una nueva cultura, por una vida ética orientada en la diversidad cultural.

Hermenéutica analógica y filosofía latinoamericana

El compromiso de la filosofía *para* la liberación latinoamericana se puede corresponder con el de la hermenéutica analógica: la analogía en filosofía que tiene ya una larga tradición que también abarca el cultivo de esta disciplina en México y América Latina. La hermenéutica analógica nos permite comprender el auténtico sentido de la filosofía de la liberación latinoamericana, ya que en la analogía lo que se privilegia es la diferencia por encima de la identidad. Beuchot propone la diferencia analógica (o pluralismo analógico) como una nueva alternativa: «las soluciones son lo que resulta nuevo, híbrido, mestizo de lo universal y lo particular, de lo mundial y lo latinoamericano. Nueva síntesis de dos componentes que eran opuestos» (Sanabria, 1997: 168). La hermenéutica analógica nos enseña que la filosofía debe ser la toma de conciencia de lo que somos como seres humanos y de lo que queremos ser. Una toma de conciencia crítica de los humanos sobre una realidad que les ha sido enajenada o impuesta. Mediante el diálogo analógico podemos llegar a comprender el esfuerzo por luchar en contra de los sistemas univocistas o equivocistas, y pensar en la construcción



del futuro de América Latina. Una elaboración de la hermenéutica analógica nos ayudará a diluir los falsos problemas o utopías, resolver las dicotomías y a comprender la praxis y la alteridad como una dimensión del ser en el mundo que somos; esto es, como proyecto de humanidad originaria. En este sentido, el camino hermenéutico va de una filosofía de la liberación hacia una liberación de la filosofía. La autenticidad de la filosofía para la liberación latinoamericana seguirá siendo un proyecto concreto, abierto al diálogo y la escucha, atento y sensible a la pluralidad cultural.

Una mejor comprensión de la filosofía para la liberación latinoamericana es posible desde el horizonte del sentido *analógico*. Enrique Dussel –señala Cerutti– se cuestiona: «¿Qué es la ana-logía?, ¿cómo es posible interpretar la palabra ana-lógica?, ¿la misma palabra del filósofo, la filosofía como pedagogía analéctica de la liberación, no es ella misma analógica?, ¿la filosofía latinoamericana no sería un momento nuevo y analógico de la historia de la filosofía humana?» (Cerutti, 2006: 383). En este sentido, encontramos una relación entre «analogía» y «analéctica». Mauricio Beuchot afirma que:

Mi andamiaje metodológico, que he denominado hermenéutica analógica, se encuentra en la línea de la analéctica, practicada por Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, aunque tiene algunas diferencias, muy normales, de enfoque. Pero se trata de la misma revitalización de la analogía para ser usada en los problemas actuales, vertebrados con los modos recientes del pensamiento filosófico (Beuchot, 2005: 59).

Mauricio Beuchot (2007: 21) plantea que: «la filosofía latinoamericana está buscando su identidad, al tratar de definirse y al tratar de justificarse está buscando su finalidad». La hermenéutica analógica en América Latina nos ofrece una valoración más justa y proporcional para poder comprender los debates que se han originado en torno a la identidad y la finalidad.

Puesto que al hablar de la filosofía latinoamericana estamos hablando de un fenómeno cultural, hay que buscar su constitutivo intrínseco, aquello que le constituye como tal, o la identifica como filosofía latinoamericana y, también, buscar su finalidad, aquello que pretende como tal (Beuchot, 2007: 23).

De esto, podemos inferir que una hermenéutica analógica resulta ser la más adecuada para tratar sobre el problema de la naturaleza o esencia de la filosofía latinoamericana. De ahí, prosigue Beuchot (2007: 31) que:



Con la hermenéutica analógica evitaremos la simplificación de buscar solamente una filosofía como tal, meramente universal, sin ninguna característica que la particularice o especifique como latinoamericana, sin conexión con la filosofía mundial que es la que le da su sentido propio.

Para ello, se propone una racionalidad analógica como un proyecto concreto, abierto y plural. Beuchot considera

La filosofía latinoamericana tiene que partir de alguna manera de la situación histórico-cultural de la misma, responder a ciertos problemas y abrir un futuro para ellos; pero no pretender que va a hacer el pensar del todo distinto de los demás, segregándose del plano mundial o universal. No se trata de hacer, por ejemplo, una metafísica latinoamericana en sentido completo, como sería raro hacer una física o matemática latinoamericana (Sanabria; 1997: 166)

Consideramos que una hermenéutica analógica aplicada a la filosofía de la liberación puede ayudarnos a comprender sus límites y alcances. El reconocimiento de la identidad y la diferencia tiene que ser interpretado desde el horizonte de su situación histórico-cultural. Los aportes de la hermenéutica analógica mantienen una actualidad en los problemas de la filosofía latinoamericana, ya que para Beuchot (2007: 31)

la hermenéutica analógica permite a la reflexión sobre la filosofía latinoamericana la posibilidad de preservar su propia particularidad o especificidad como latinoamericana, pero sin perder la vinculación con la filosofía universal, para poder definirse de acuerdo a su inserción en esa gran tradición que es la filosofía, tal como nació en la Grecia clásica, algo por lo que ha sido la filosofía en Europa y además añadiendo algo por lo que será propiamente latinoamericana.

La filosofía latinoamericana reanuda el diálogo analógico de lo humano, ya que la analogía nos proporciona el espacio común de convivencia, volviendo más habitable el mundo que vivimos. Mario Magallón (2007: 103) propone que «con la hermeneutización analógica de la obra cultural del ser humano, es que se puede entrar en contacto y en relación dialéctica con la diversidad de cultural y de seres humanos (...)». Este filósofo latinoamericano considera que al interior de la filosofía de la liberación se halla una controversia acerca de si ésta es una teoría filosófica de la dominación. A la cultura hegemónica y dominante hay que confrontarla con una cultura para la liberación comprometida con la misión ético-



liberadora no sólo de América Latina, sino que atañe a todo el mundo. De esta manera, la filosofía de la liberación no se puede ver como una corriente ideológica o doctrina. Magallón (2007: 107) apunta que «la filosofía de la liberación hoy en día tiene que escribirse en términos diferentes, como también descubrir sus limitaciones, alcances teóricos, ontológicos, epistemológicos y prácticos». De esta manera, considera una «filosofía para la liberación como expresión de la praxis», lo cual nos permite superar la enajenación, la dependencia y exclusión ejercido mediante el control político-ideológico. La filosofía para la liberación no sólo es teoría sino práctica, comprometida y responsable. Desde esta perspectiva podemos comprender una mediación analógica entre lo particular y lo universal, allí donde lo humano es universal. La racionalidad analógica nos permite interpretar y comprender el pluralismo cultural. De esta manera una filosofía para la liberación latinoamericana tiene que llevarse a cabo desde una crítica hermenéutica de la dominación o colonización y superar las sospechas de etnocentrismo para recuperar la proporcionalidad del diálogo analógico intercultural como un modelo para armar.

Además las filosofías de la liberación tienen que liberarse de las ideologías, doctrinas, escuelas o modas dominantes que se imponen en nuestra época. Una filosofía para la liberación latinoamericana tiene que ser analógica, mestiza y plural. Encontrar lo análogo como mestizo es habitar en los lindes, y no caer en posturas univocistas o equivocistas, es justamente lo que una hermenéutica analógica nos ofrece para poder comprender la relación que va de la filosofía de la dominación a la filosofía para la liberación. En esta hermenéutica predomina la diferencia; sin embargo, cabe destacar que existe una unidad ontológica profunda de la humanidad, ya que *somos iguales por ser diferentes*.

En este sentido se recobra un nuevo proyecto de reivindicación social y conciencia de una filosofía latinoamericana. Magallón (2007: 102) anuncia que

La filosofía del llamado Tercer Mundo es la reivindicación de las masas campesinas y la afirmación del mestizaje, mediante la proclama del valor de la condición humana del indio, del negro, del oriental, del mestizo. Los hombres latinoamericanos, los africanos, los asiáticos, y del resto del mundo, proclaman el valor del género humano, porque 'La Humanidad es una en la diversidad y en la diferencia'.

La miseria en que vive el latinoamericano, el africano, el asiático nos muestra la fuerza del impacto que ejercen los poderes económicos mundiales sobre las minorías pobres, las relaciones de dependencia, exclusión y marginación. Mario Magallón (2007: 113) señala que



se trata de aceptar los problemas, pero también recuperar la esperanza desde una actitud comprometida y responsable en la lucha por la liberación de todos los seres humanos, de los pueblos oprimidos y excluidos de la realidad histórica mundial globalizada unilateral y excluyente, injusta y desigual.

La dialéctica entre la generalidad de la filosofía universal, principalmente la europea, y la especificidad de la filosofía latinoamericana nos permite superar los universalismos o relativismos, mediante una hermenéutica analógica capaz de recuperar el equilibrio sano entre diferentes culturas, ya que en la analogía predomina la diferencia, empero, sin descuidar los universales mínimos que compartimos como humanidad libre y creadora.

En este sentido, se han ofrecido propuestas innovadoras en el campo de la hermenéutica analógica en América Latina, y una amplia recepción en España y otros países. La hermenéutica analógica nos ofrece una diversidad de horizontes interdisciplinarios como son: barroco, multiculturalismo; en filosofía latinoamericana y mexicana, pedagogía, psicología; en semiótica, lingüística y poética; además en la antropología, ética, estudios sobre género, sociología, historia; en suma, la hermenéutica resulta ser la nueva *koiné*, la *episteme* de nuestro tiempo.

Bibliografía

- Beuchot, M. (2005) *Interculturalidad y derechos humanos*. México: Siglo XXI, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- _____. (2005). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Editorial Ítaca.
- _____. (2011). *La filosofía en México. Problemas teóricos e históricos*. México UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias.
- Cerutti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Magallón, M. (2007). *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*. México: CIALC, UNAM.
- Martínez de la Rosa, A. (2003). *La hermenéutica analógica y la emancipación de América Latina*. México: Editorial Torres Asociados.
- Sanabria, J. R. y Mardones J. Ma. (Comps.). (1997). *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* México: Universidad Iberoamericana, 1ª edición.



Solares, B. (Comp.). (2014). *La actualidad de la hermenéutica analógica*. México: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Arriarán, S. (Coord.). (2007). *La hermenéutica en América Latina. Analogía y Barroco*. México: Editorial Ítaca.



POLÍTICA Y VIOLENCIA



ESTADO DE EXCEPCIÓN, VIOLENCIA Y GOBIERNO EN AMÉRICA LATINA

Emmanuel Martínez Ibáñez

Hombre sagrado es, empero, aquél a quien en pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien lo mate no será condenado por homicidio... en la primera ley tribunicia se advierte que si alguien mata aquel que es sagrado por plebiscito, no será condenado homicida. De ahí que se suela llamar sagrado a un hombre malo e impuro.
(Festo en Agamben 2003: 94)

Los tiempos en los que vivimos son momentos en los que nos aqueja una violencia inusitada, atroz, lacerante, horrorizante, etc. Lo cierto es que no es un asunto que haya resultado de un día para otro, ni por obra de la casualidad, por el contrario, la violencia que hoy nos toca vivir obedece a mecanismos precisos desplegados por un poder político que está corroído hasta el tuétano, vinculado a un poder económico devastador, y con un hambre insaciable de aumentar el poder y riqueza que ostenta, poderes que se han forjado a costa de la explotación, la negación y aniquilación, de seres humanos concretos y la tierra que habitamos.

Uno de los asuntos que abordaré en la presente charla es que los mecanismos de sometimiento y control, maquinarias provenientes del poder político y económico imperante, han producido y producen espacios de muerte dentro de la región que nos ocupa en este momento: Latinoamérica. Deleuze en *Posdata sobre las sociedades de control* cuando habla sobre las sociedades de disciplinamiento descritas por Foucault trae a colación una escena de la película *Europa 51* en donde la protagonista observa



a unos obreros y exclama: «me pareció ver a unos condenados». ¿Qué podemos decir de nuestros pueblos latinoamericanos?, ¿qué podemos decir de nuestro México?

Intentaré esbozar un panorama sumamente escueto y general para situarnos en la pregunta anterior.

Biopolítica

A propósito de Foucault (1998), el pensador francés situó el inicio de la biopolítica en los siglos XVIII y XIX, una tesis que presenta en la *Historia de la locura* es que con el nacimiento de los Estados modernos la máxima de la soberanía entendida como «hacer morir, dejar vivir», sustentada en el principio jurídico romano de *patria potestas* era sustituida por «hacer vivir, dejar morir»; es decir, el Estado se constituía como administrador de la vida de sus súbditos, extender la vida de los mismos utilizando aparatos de salud por ejemplo, y al mismo tiempo controlarlos y disciplinarlos mediante espacios, que no son sino mecanismos de vigilancia y castigo, como el manicomio o las prisiones.

Si nos atenemos a estos razonamientos podemos decir que el Estado asume el control de los cuerpos físicos de los individuos, los toma para sí, controla y administra su vida y al mismo tiempo los constituye sujetos, además crea y condiciona la subjetividad de los mismos.

En años recientes el filósofo italiano Giorgio Agamben (2003) ha intentado corregir la visión Foucaultiana sobre el nacimiento de la biopolítica afirmando que ésta no tiene su origen en los siglos XVIII y XIX ni nace al constituirse los estados modernos; por el contrario, la biopolítica tiene su génesis en el corazón de la sociedad occidental, a saber, en la Grecia antigua, en efecto, en el primer tomo de su conjunto de libros titulado *Homo sacer, El poder soberano y la nuda vida*, comienza haciendo la distinción entre *bios* y *zoe* griegos, entendiendo *bios* como una vida política que tenía parte activa dentro de la *polis* y *zoe* como vida en su puro estado animal; pues bien, para Agamben los mecanismos de poder y de control que describe Foucault, tienen como objetivo incluir a la *zoe* dentro de la *polis*, tomarla para sí en su animalidad incluyéndola precisamente porque la excluye, aunque él le echa en cara al francés que nunca se haya ocupado con detenimiento al estudio de los gobiernos o regímenes totalitarios que han devenido en acontecimientos históricos tan graves como Auschwitz.



Acerca del estado de excepción

El mecanismo de control que Agamben trabaja con especial detenimiento es el estado de excepción, y para ello retoma el debate que sostuvo Walter Benjamin y Carl Schmitt acerca del mismo. Dada la densidad del tema me limitaré ahora por decir que Agamben sigue la afirmación enunciada por Benjamin en la tesis VIII sobre el concepto de historia: «La tradición de los oprimidos nos muestra que el estado de excepción se ha convertido en regla».

Ahora bien, ¿qué es el estado de excepción?

El estado de excepción es una figura del derecho positivo, el cual consta en que el derecho puede suspenderse bajo el amparo del mismo en determinado momento en que la soberanía y la jurisdicción del Estado se encuentren en peligro. En la constitución mexicana está contemplado en el artículo 29.

No obstante, como se ha comentado, el estado de excepción es desplegado de manera permanente, sin ser declarado y a decir de Agamben, es el paradigma del gobierno contemporáneo.

Es importante resaltar que en el estado de excepción la norma es suspendida y anulada, sin embargo lo que está en juego es una situación que haga posible la propia norma, pero el estado de excepción no es anterior ni externo a la norma como una necesidad factual, por el contrario, es una zona de indiferenciación en el cual dentro y fuera no se excluyen sino se indeterminan porque la suspensión de la norma no implica su abolición y la zona de anomia que la excepción instaure no está totalmente escindida del orden jurídico.

Según Agamben (2003), la violencia soberana no se funda sobre un pacto sino sobre el derecho de excepción que permite disponer sobre las vidas que se encuentran fuera del derecho, incluyéndolas dentro de la esfera de poder por medio de la excepción. Se trataría entonces de incluir en la violencia «legal» del orden establecido, el derecho de disponer sobre la vida de los excluidos que en consecuencia permanecen apartados y ligados al mismo tiempo. Esto nos lleva a que, por vía de la excepción se puede alcanzar a cualquiera que se encuentre en una exclusión radical, pero al incorporarlo al estado de excepción puede aparecer en la esfera de lo prescindible, de lo eliminable, de manera que la vida puede ser suprimida por medios cruentos o incruentos sin que el derecho se sienta aludido.

El estado de excepción sirve para conservar pero también para expandir la jurisdicción del Estado, de ahí que el aparato coercitivo o represivo del mismo sea frecuentemente desplegado hacia las periferias, sobre todo cuando hay luchas de



resistencia por parte de las clases excluidas u oprimidas por los intereses de un sistema político o económico al que el Estado representa (Calveiro, 2008). Ahora bien, la sanción que la ley establece para alguna práctica de resistencia ajena a las instituciones y la legalidad estatal no proviene sólo de las repercusiones que puedan tener socialmente dichas prácticas, sino que son un desafío abierto al derecho.

Las guerras sucias en América Latina de los años 60-70s son un ejemplo de este estado de excepción. Desde los setenta, la violencia represiva y conservadora del Estado en América Latina se expresó en una de las figuras paradigmáticas del estado de excepción: el campo de concentración. «El campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a convertirse en regla» (Agamben, 2003: 215). No es casualidad, en consecuencia, que se lo haya utilizado como modalidad represiva en algunos países, como Argentina y Paraguay, durante la llamada «guerra sucia», a través de esa transnacional del estado de excepción que fue la Operación Cóndor (Calveiro, 2008). La extensión de esa misma «excepcionalidad» en el mundo actual se verifica en la expansión de la guerra y la existencia de un universo concentracionario, que comprende una red de lugares secretos de detención denunciados consistentemente por Amnistía Internacional.

Se trata de espacios de excepcionalidad invisibilizados, al margen de las reglas del derecho nacional, internacional y bélico (suponiendo que este exista) pero tolerados y sostenidos por él. Siendo extraterritoriales en términos geográficos y legales están, al mismo tiempo, totalmente integrados; es decir, quedan fuera del derecho porque permanecen al margen de su protección, pero no de la fuerza o la violencia de hecho de los estados que sostienen la nueva hegemonía global (*Ídem*).

Si la «guerra antiterrorista» le permite a los nuevos factores de poder global (estatal-corporativos) intervenir en cualquier región del mundo que no se acople dócilmente a la reorganización hegemónica, asimismo le posibilita a Estados Unidos interferir en los procesos nacionales de nuestro continente. La «guerra contra el terror» y la «guerra contra las drogas» se entremezclan y facilitan la penetración militar y represiva norteamericana, como ocurre en Colombia, donde el propio gobierno incluyó el conflicto interno —que tiene más de cuarenta años de existencia— como parte de la «guerra antiterrorista» (*Ídem*).

En ese contexto —donde toda violencia antiestatal se asimila al terrorismo y donde la sola acusación de terrorista cancela cualquier derecho y «justifica», por ejemplo, lo concentracionario— Guantánamo tiene un papel «ejemplar» con respecto al mundo en general y a América Latina en particular, como parte de un territorio que EE.UU. considera «propio».



En las sociedades modernas la ley supuestamente protege la vida y la propiedad, pero hay quienes carecen de esta y cuya vida no está a resguardo, o bien quienes teniendo propiedad y vida pueden ser despojados de ambas *sin que tal despojo constituya un delito*. Son los prescindibles-peligrosos: los racialmente impuros en el mundo nazi, los indios en la América colonial y poscolonial, los «subversivos» en las dictaduras militares, los acusados de terroristas o *narcos* en el mundo global. Vidas que no «merecen» la posesión de bienes y ni siquiera el disfrute de la simple existencia, sobre las que el Estado –pero también otros, particulares– pueden disponer más allá de las fronteras de lo legal *sin que el derecho responda (Ídem)*.

Pero si el derecho no es capaz de responder es porque hay una violencia que origina al mismo, y que mediante el estado de excepción se recrudece. Esto se explica, Según Roberto Esposito, en que al comienzo siempre es un hecho de violencia (jurídicamente infundado) el que funda el derecho, este último, una vez instituido tiende a excluir toda violencia fuera de él, pero dicha exclusión no puede ser realizada más que a través de una violencia ulterior, ya no instituyente sino conservadora del poder establecido, así lo afirma Esposito: «*En última instancia, el derecho consiste en esto: una violencia a la violencia por el control de la violencia*» (2002: 46).

En efecto, el derecho en su ejecución no parece estar demasiado interesado en eliminar la violencia puesto que aun la exclusión de la violencia exterior al orden legítimo se produce con medios violentos (como el aparato policiaco o la pena de muerte), esto significa que el dispositivo jurídico asume aquella sustancia de la que quiere proteger, así pues cabría preguntarse junto con Esposito (2005: 47): «*¿qué es la exclusión de algo exterior sino su inclusión?*»

Lo que el estado de excepción produce es una zona de indeterminación en que el acto político y el orden jurídico se indeterminan, de manera que un sujeto que se encuentre alcanzado por este umbral de indeterminación puede devenir nuda vida, una vida desnuda la cual puede ser tomada, negada y suprimida sin que exista una norma que lo proteja.

Las consecuencias del estado de excepción en México parecen estar a la vista, tenemos un país marcado por una violencia sin igual, en donde las desapariciones, las masacres, en donde los embates del «crimen organizado» y las acciones de «seguridad» del gobierno parecen casi también indeterminarse en algo que Achille Mbembe (2011) llamará «zonas difusas», zonas en donde se administra la muerte, en la realidad identificamos las narco fosas, los narco mensajes, las atentados y ataques a la sociedad civil, los retenes militares, los abusos policiacos, los pactos y/o negocios secretos entre



narcotráfico y gobierno etc. Espacios de muerte que han sido ocupados por cadáveres desmembrados sin nombre, sin rostro, sin historia.

El horrorismo como consecuencia del estado de excepción

No obstante, existen otros espacios de muerte que llamaré simbólicos, en tanto que no son físicos y son los que están ocupados por el sentimiento de horror que invade al grueso de la población, sentimiento estético de horror que se funda en la constante contemplación de la muerte y la desaparición forzada como fenómeno cotidiano y que produce una sensación de que ésta puede alcanzar a cualquiera en cualquier momento. Al respecto Adriana Cavarero (2009) en su libro *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*, trata de establecer un lenguaje que ontológicamente se separe del que es enunciado desde los espacios hegemónicos del poder con respecto a las guerras, por ejemplo el de guerra contra el terrorismo, daños colaterales, guerra preventiva, guerra humanitaria etc., por un paradigma diverso fundado en la «lógica aberrante» de la necesidad de destruir víctimas inermes para la destrucción de otras víctimas inermes. Este paradigma es el del horror.

El horror se diferencia sutilmente del terror y del miedo porque si bien el terror es «experiencia física del miedo tal y como se manifiesta en el cuerpo que tiembla» (Cavarero 2009: 19) y huye, esta experiencia se da entre dos entidades o sujetos casi simétricos, este autor propone el ejemplo de la lucha entre Héctor y Aquiles en la *Iliada*. Sin embargo, dice: «si enfocamos la unidad del cuerpo, el plano de referencia cambia» (*Ibidem*: 30) en efecto, si nos detenemos un poco para observar alguna víctima de la violencia podemos encontrarnos con un cuerpo que es desmembrado, torturado, deshecho y como tal ha perdido su singularidad ontológica. El sentimiento de horror contrario al miedo provoca una parálisis tal que impide cualquier movimiento y la persona deviene inerte junto con la víctima muerta. Entonces, al igual que con la víctima que ha perecido, se presenta escisión ontológica también del sujeto que experimenta estéticamente el horror.

Una figura trabajada por Agamben (2010) que se podría desprender de los argumentos anteriores sería la figura del «musulmán» que es todo aquel sujeto que habitó los campos de concentración y que había perdido toda esperanza, olvidado por sus compañeros deambulaba como cadáver viviente, momias que servían de ejemplo a los demás para contemplar cómo se verían en el futuro. Sujetos que parecían ya no sentir los golpes ni siquiera percatarse de caer en su propio excremento.



Los espacios de muerte y la gestión de la muerte producen en su aspecto político al *homo sacer* contemporáneo y su existencia está justificada en la figura jurídica del estado de excepción, por otra parte en su aspecto antropológico el poder imperante produce sujetos que permanentemente se encuentran en el horror que genera la posibilidad de ser desaparecidos, o muertos o desmembrados, o las tres.

Esto describe Agamben (2010: 48) citando a Sofsky:

El musulmán encarna el significado antropológico del poder absoluto de manera particularmente radical, en rigor, en el acto de matar, el poder se suprime a sí mismo: la muerte del otro pone fin a la relación social, por el contrario, al someter a sus víctimas al hambre y la degradación gana tiempo, lo que le permite fundar un tercer reino entre la vida y la muerte. También el musulmán, como el montón de cadáveres, da prueba del completo triunfo de aquel sobre la humanidad del hombre: aunque se mantenga todavía vivo, ese hombre es una figura sin nombre. Al conseguir imponer una condición tal, el régimen encuentra el propio cumplimiento.

Breve conclusión

Si hablamos de cuerpos que pierden la singularidad, inermes y hundidos en el silencio fatal del suceso que les privó de la vida, y a la vez hablamos de sujetos pasmados por el horror, inermes y expuestos. Podemos también hablar de ciertos esfuerzos de reivindicación de la memoria, esfuerzos por rescatar o volver a articular la singularidad que ha sido desgarrada, una lucha por el nombre propio que ha sido ocultado. Con el desmembramiento de un cuerpo y de una subjetividad hemos presenciado el esfuerzo de volver a unir lo que fue arrebatado por medio de la creación de alianzas, luchas en donde el tú y el yo se convierte en nosotros. Ese nosotros que alimenta el valor y dinamiza la acción emancipatoria, aquel que permite articular el pasado por medio de una memoria que se erige ante el peligro. Quiero cerrar con una de las tesis sobre el concepto de historia de Walter Benjamin, la número VI:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo «tal como verdadera-mente fue». Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los



receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.

Bibliografía

- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- . (2010). *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia: Pre-textos.
- Benjamin, W. Tesis sobre el concepto de historia, versión electrónica.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*. México: Anthropos-UAM.
- Esposito, R. (2005). *Inmunitas, protección y negación de la vida*. Buenos aires: Amorrortu editores.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.
- López, M. (comp.). (2008). *Luchas contrahegemónicas y cambios políticos recientes en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Editorial Melusina.



CONTRA EL FATALISMO POLÍTICO: DE PAULO FREIRE A IGNACIO MARTÍN-BARÓ

Carlos A. Bustamante

En mayo de 1997, a sus setenta y cinco años, Paulo Freire moría pacíficamente en São Paulo. Unos días antes aún discutía sus puntos de vista con los más diversos interlocutores. Años atrás, en noviembre de 1989, el jesuita Ignacio Martín-Baró era asesinado en San Salvador junto a Ignacio Ellacuría, otros cuatro miembros de la orden y dos mujeres que trabajaban para la Universidad Centroamericana. Martín-Baró alcanzó a gritar a los soldados que disparaban sobre todos ellos: «¡Esto es una injusticia! ¡Ustedes son carroña!». De estas dos maneras llegaban a su fin dos vidas que se encontraron en el camino del pensamiento, cada cual desde el lugar en el que la historia los había colocado —un lugar que, por otra parte, uno y otro había elegido: la América Latina que los obligó a pensar y a hacer con sus existencias lo que ese pensamiento exigía.

Freire desde los campos de batalla de la educación, y Martín-Baró desde la psicología social y los estudios sobre la opinión pública, compartieron una manera de entender la teoría: ella no puede erigirse como un punto de vista privilegiado y aséptico capaz de descifrar cualquier realidad que le sea puesta enfrente. Para ellos, por el contrario, la teoría debe en todo momento entrar en diálogo con la realidad, dejarse interpelar por ella y cambiar lo que sea preciso en virtud de las condiciones en las cuales es ejercida. Pero hay algo más: el educador y el psicólogo entendieron que el pensamiento es algo que ha de ser puesto al servicio de los oprimidos y excluidos, los «condenados de la Tierra» de los que alguna vez habló Frantz Fanon. En América Latina, eso significó en su momento —y significa todavía— poner la teoría al servicio de la mayor parte de los seres humanos que habitan el continente.



Los puntos de encuentro entre Freire y Martín-Baró son muchos y variados; en especial, tendría que hablarse de la influencia de los conceptos acuñados por el primero sobre el trabajo del sacerdote e investigador. En esta ocasión se subrayará la manera en que ambos enfrentaron un tema que, al parecer, no envejece: la actitud fatalista hacia la dimensión política de la realidad que parece permear todavía a buena parte de las sociedades latinoamericanas. Desde luego, en primer lugar convendrá describir lo que «fatalismo político» puede significar con base en la obra de ambos autores. En seguida, se profundizará en la manera en que Martín-Baró apropia para la psicología social crítica algunas de las ideas de Freire sobre la conciencia semiintransitiva y lo que el educador brasileño llama «cultura del silencio». Por último, se esbozarán superficialmente algunas pistas que permitan reconstruir el tema de la crítica al fatalismo político en el contexto de las sociedades latinoamericanas formalmente «democratizadas», pero insertas a pesar de todo en la era del capitalismo tardío, global e informatizado.

Fatalismo político

¿Qué cabe entender por la expresión «fatalismo político»? Martín-Baró ofrece alguna pista interesante. Al hablar de los obstáculos a la democracia que los pueblos de Centroamérica enfrentaban a mediados de la década de 1980, él distingue algunos de índole objetiva y otros que convendría denominar «subjetivos». Los obstáculos objetivos eran, por entonces, los siguientes: una estructura socioeconómica «subdesarrollada, dependiente, desigual e injusta», que favorecía la concentración de los recursos en grupos minoritarios; la presencia de regímenes políticos de carácter autoritario, aunque en algún caso cubiertos por una fachada de democracia electoral; finalmente, el control hegemónico que los Estados Unidos de Ronald Reagan ejercían con descaro sobre las naciones de la región (Martín-Baró, 1985: 3-4). Pero lo que importa especialmente ahora es lo que nuestro autor dice acerca de los obstáculos subjetivos para la democracia. Martín-Baró recuerda que una sociedad requiere siempre de un orden simbólico que cumpla importantes funciones, tales como la conformación de una serie de valores aceptables para todos los miembros de aquélla y la constitución de una dimensión general de sentido para la vida humana. Citando a Harold Garfinkel, Martín-Baró equipara este orden simbólico con una suerte de «cultura común», o sentido común compartido. Sin embargo, ese sentido común compartido es algo que en ocasiones y desde otros puntos de vista teóricos podría denominarse «ideología». Un orden simbólico se comporta como ideología cuando los miembros de la sociedad en cuestión tienden a



identificar su supuesta «cultura común» con algo como «lo natural», algo que no tiene por qué ser alterado por la acción humana (*Ibíd.*: 5).

Martín-Baró cuida de aclarar que no debe responsabilizarse exclusivamente a la cultura de las condiciones socioeconómicas de un pueblo; sin embargo, lo que sí que puede decirse es que –al menos en ocasiones– esa cultura cierra, por decirlo así, el horizonte de sentido de las sociedades. Cuando esto ocurre, continúa nuestro autor, se distorsiona la percepción de la realidad y se inhiben los posibles procesos de cambio. Es en este punto en el que la palabra «fatalismo» aparece: «Es claro que el fatalismo latinoamericano, ya sea referido a un presunto orden natural o a la voluntad de Dios, ha bloqueado importantes dinamismos históricos» (*Ibíd.*: 6). Esos dinamismos históricos, al menos en principio, podrían dirigirse contra el *status quo* económico y social; la actitud fatalista, al detenerlos, contribuye a perpetuar situaciones que no son naturales pero que la «cultura común» –funcionando como ideología– vería tan normales como el curso del sol por los cielos.

Es posible dar un paso más y señalar que «fatalismo político» es un término que designa la actitud propia de quien considera que las relaciones de poder y su organización son algo que escapa a la acción de una buena parte de la gente y que no hay mucho que hacer al respecto: sólo los políticos hacen «política», y todos y todas las demás están ahí para ser afectados por las decisiones de unos cuantos –para bien y, sobre todo, para mal. Esta idea, por otra parte, puede inferirse ya de algunos de los trabajos más importantes de Freire, tales como *Pedagogía del oprimido* y *La educación como práctica de la libertad* (Freire, 1994a y 1989). Pero es sobre todo en «Acción cultural y concienciación» (1994b) que Freire asocia la noción de «fatalismo» con el tema específico de la política a través de otro término importante para él, la de la «cultura del silencio»: «Cuando este silencio coincide en las masas con una percepción fatalista de la realidad, las élites de poder que imponen silencio a las masas rara vez son cuestionadas» (*Ibíd.*: 95). En esas circunstancias, un orden político puede considerarse tan inmutable como el de la naturaleza misma, y la mesa está servida para la perpetuación de relaciones sociales injustas: no hay, en este escenario, posibilidades para que las masas de las que habla Freire ejerzan algún tipo de crítica sobre la manera en que se decide acerca de sus propias vidas.

Aquí las y los lectores de Freire recordarán que es justamente el proceso de «concienciación» el que permite romper con la cultura del silencio. De esto se inferirá que la actitud llamada «fatalismo político» podrá quebrarse apostando de alguna manera por la concienciación. Pero en este punto Martín-Baró arroja algunas luces que conviene agregar a la propuesta originalmente freireana: los términos filosóficos



que el educador brasileño nos ha heredado pueden traducirse, al menos en parte, en el vocabulario que una psicología social crítica bien podría aportar a los debates que hoy día nos aguardan ante la época del capitalismo tardío, global e informatizado. Un vocabulario así resulta especialmente urgente cuando se considera que ese capitalismo, entre otras cosas, se aboca a producir los sujetos que necesita para seguir funcionando.

Conciencia y psicología social crítica

Freire habló en varias ocasiones acerca de la conciencia, sus niveles y el proceso de concienciación. Es particularmente relevante la manera en que explica el estadio descrito por él como de la «conciencia semiintransitiva». En pocas palabras, este momento se define como aquél en el que los seres humanos se encuentran «casi inmersos» en sus realidades concretas, de modo que «no llega(n) a percibir muchos de los desafíos de la realidad, o los percibe(n) de un modo distorsionado» (1994b: 94). La inmersión de la que habla Freire es un fenómeno que conviene entender de manera literal: con esa palabra insinúa el caso de las personas que ni siquiera podrían distanciarse mínimamente de lo que los rodea. Pero es de primera importancia subrayar el «casi» de la «casi inmersión»: por fortuna, los seres humanos siempre cuentan con resquicios que les permiten escapar de la intransitividad absoluta, pues siempre se distinguen a ellas y ellos mismos como personas que están frente al mundo. La semiintransitividad de la conciencia es una situación dramática, suscitada por la pobreza de las experiencias ante la vida provocadas por las condiciones objetivas de una sociedad; sin embargo, nunca se trata de una situación desesperada.

Las sociedades cerradas de la cultura del silencio comienzan a romperse, como podrá imaginarse, cuando aquella cultura a su vez es desestabilizada por las primeras voces provenientes de las masas, el pueblo que carecía de palabra. De hecho, conviene matizar esta afirmación: probablemente las personas que constituyen esas masas de las que habla Freire siempre tuvieron palabras que decir, pero la cultura hegemónica no resultaba ser el código adecuado para escucharlas (Freire, 1994a). En todo caso, el estadio de la conciencia semiintransitiva termina por abrir paso al estadio de lo que nuestro autor llama «conciencia ingenua transitiva», algo caracterizado por la presencia de las masas como un factor que presiona ya a las élites del poder, sin que esas masas se distancien aún del todo de los atavismos de la etapa anterior (Freire, 1994b: 96). La conciencia crítica plena, punto culminante de la concienciación, adviene cuando la realidad social es vista ya como producto objetivo de la acción humana; es



decir, como algo que puede ser modificado por esa misma acción y que ha de ser transformado permanentemente de acuerdo con un horizonte humanizador de justicia (*Ibíd.*: 100 ss.). Habría muchas cosas que explicar aquí, pero por ahora conviene más bien echar un vistazo a la manera en que Martín-Baró se apropia de estas ideas en provecho de una psicología social crítica.

La cultura del silencio de la que habla Freire es para él un factor que puede conjugarse con el fatalismo. ¿Por qué distinguir una de otro? Conviene hacerlo en la medida en que el fatalismo –también en su vertiente política– es principalmente una actitud subjetiva, mientras que la cultura del silencio es una condición objetiva correspondiente a ciertas situaciones sociales y políticas. Dicho de otra manera: el individuo fatalista es el correlato de la cultura del silencio. A la luz de una psicología social de la liberación como la pretendida por Martín-Baró, las relaciones teóricas planteadas por Freire pueden precisarse un poco: la conciencia semiintransitiva; es decir, la que se encuentra casi inmersa en la realidad tal y como es dada en un cierto momento, es la conciencia de un individuo fatalista que no ha roto con la cultura del silencio. Pero, por otra parte, el que se trate de un fenómeno, en primer lugar individual, no implica que deba entenderse sólo a partir de lo que ocurra al interior de cada persona: ese tipo de conciencia es en buena medida el resultado de una cultura común que se comporta como ideología.

Es a partir de esto que puede entenderse mejor el proyecto de una psicología social crítica. Las sociedades, como se ha dicho ya, requieren de una dimensión simbólica que conforme un horizonte de sentido para la vida humana y también una suerte de escala de valores. Pero, más allá de Garfinkel y otros teóricos parecidos, hay que decir que esa dimensión simbólica no cae del cielo: es el resultado de la acción de las personas sobre la realidad. Esta acción, dice Martín-Baró, es de naturaleza conflictiva: se define por la oposición entre los seres humanos y la realidad misma. Ahora bien: cuando esta última es producto de los mismos seres humanos –como sucede cuando se habla de la realidad social– esa oposición conflictiva anuncia a su vez la posibilidad de transformación (Martín-Baró, 2005: 31 y ss).

Así, lo que ocurre al interior de cada ser humano es al menos en parte resultado de lo que sucede con la cultura que constituye para ella o para él un horizonte de sentido. No resulta conveniente atender –como haría buena parte de la tradición en psicología– los malestares individuales haciendo abstracción de lo que ese horizonte de sentido, convertido muchas veces en cultura del silencio, provoca en cada quien. Para Martín-Baró, así, la psicología social aspira a convertirse en un instrumento de



liberación siempre y cuando ella se haga cargo de las oposiciones –dialécticas, conflictivas– entre los individuos o los grupos y el telón de fondo de la cultura.

Aquí puede reconocerse el peso mayor de la influencia de Freire sobre Martín-Baró: la filosofía de corte dialéctico que explica cómo los seres humanos se constituyen en relación con la realidad que los rodea encuentra el modo de dar pie a categorías tales como «ideología» y «horizonte de sentido», útiles para que la psicología social emprenda el trabajo crítico y el camino de la liberación de los pueblos que aspiran a convertirse en sujetos de su propia historia.

Desde luego, seguir las líneas marcadas por el conflicto, entre la dimensión subjetiva de cada cual y la realidad social, implica dejar atrás lo que en principio lucía como un fenómeno individual: el fatalismo –también para el ámbito de la política. Son los individuos, en primer lugar, los que experimentan la actitud que puede describirse con ese nombre. Pero la teoría propuesta por Martín-Baró sobre las bases aportadas por Freire permite entender que, sin negar el carácter individual de la actitud en cuestión, ella se explica en virtud de las condiciones sociales que a su vez propician y fomentan la «cultura del silencio». La ruptura con esa cultura –o ideología– es condición para eliminar el fatalismo político que anida en las conciencias semiintransitivas; pero, dialécticamente, esas conciencias deben romper con su propia condición para agrietar la intratable cultura del silencio. Freire apostaba por la educación para conseguir tal objetivo; Martín-Baró, en su momento, encontró que las psicólogas y psicólogos podrían contribuir al proceso.

Sin embargo, no se puede perder de vista que el mundo de los años setenta y ochenta del pasado siglo en América Latina ha cambiado, y tal vez mucho. Al menos en el nivel de lo que Martín-Baró llamaría «condiciones objetivas», hay que contar que en el siglo XXI las cosas lucen con un aspecto distinto. ¿Es necesario seguir hablando de «fatalismo político» en las condiciones actuales, marcadas por el predominio de las formas democráticas en los sistemas políticos del continente?, ¿es preciso enfrentar alguna versión de dicho fatalismo?, ¿es posible que el pensamiento de Freire y de Martín-Baró arroje alguna luz para lo que sucede hoy día?

En los tiempos del capitalismo tardío

Si se recuerda lo que el sacerdote español y salvadoreño decía respecto al mundo de los años ochenta, al menos en Centroamérica se distinguían la presencia de una estructura socioeconómica básicamente injusta, la concentración del poder político en



élites autoritarias y el control hegemónico de los Estados Unidos sobre la región. Abriendo un poco la lente, ¿qué es lo que ocurre con América Latina hoy día, en el 2015? Hay que decir que la influencia de la política exterior estadounidense sigue ahí, si bien bajo la forma de tratados de cooperación y una permanente actitud de alerta ante lo que suceda en el legendario «patio trasero». Desde el punto de vista económico, es innegable la concentración de la riqueza en manos muy escasas, lo cual habla de que las condiciones generales de injusticia seguramente siguen presentes —de hecho, en muchos casos sin la presencia reguladora que los Estados solían reservar en otros tiempos. Lo que ha cambiado más, al menos en apariencia, es algo que tiene que ver con la dimensión política de la realidad: a diferencia de lo que sucedía mientras Freire y Martín-Baró escribían sus más grandes obras, la democracia electoral de partidos se ha extendido por todos lados. Incluso, en el momento actual, hay que contar que buena parte de los gobiernos resultantes de procesos electorales «normales» se asumen como gobiernos de izquierda —en Brasil, en Ecuador, en Argentina, en Chile, etcétera. ¿Puede decirse que los pueblos de América siguen siendo presa de aquel fatalismo del que nuestros autores hablaban hace treinta o cuarenta años?

La cuestión merece una respuesta cuyos detalles no pueden ser explicitados por el momento. Sin embargo, sí que debe subrayarse que algo más ha cambiado en estos años. El capitalismo como modo de producción dominante ha evolucionado hacia una forma globalizada, en la cual los centros de poder económico no necesariamente se identifican con aquéllos de tipo político: un capitalismo «en red» sustituye al imperialismo más o menos clásico y su escenario de potencias hegemónicas. Además, ahora asistimos al momento previsto por autores como Jean-François Lyotard: el capitalismo tiende a montarse, por así decirlo, sobre la carretera de la información. Los saberes informatizados se convierten en las potenciales mercancías intercambiables por dinero, y la producción humana se define en la medida en que alguien es «competente» frente a las condiciones de este *brave new world* que diría Aldous Huxley (Lyotard, 1994). Por una serie de razones que también habría que explicitar, este capitalismo tardío —según expresión de Ernest Mandel (Mandel, 1979)— parece llevarse mejor con las democracias formales que con las dictaduras militares o de algún otro tipo: ello explica que los centros de poder hegemónico no tengan reparo en propiciar el desarrollo de aquellas democracias, a condición de que no traspasen ciertos límites que, desde luego, son los que permiten a los mercados funcionar como siempre —como es el caso para países como Venezuela. Los mercados de la era de la información se llevan bien con sistemas políticos que les garanticen la libertad, o al menos su propia libertad de tránsito y de comercio.



Pero entonces, ¿debe hablarse todavía de fatalismo político? La respuesta tiene una parte trágica. El fatalismo como actitud parece adaptarse bien ahí donde se cuente con una élite que tienda a concentrar el poder, con independencia de la naturaleza precisa de esa élite. Así, en las condiciones de las democracias formales de partidos, la conformación de clases políticas que disputan en su seno los cargos públicos no se aviene mal con una nueva versión de aquel fatalismo: la política sigue siendo asunto de unos cuantos, y sus consecuencias siguen siendo vistas por mucho como parte del orden de la naturaleza y por lo tanto como algo sobre la cual la acción de las mayorías no tiene mayor influencia. Cuando estas ideas se convierten en una actitud subjetiva más o menos generalizada, se tiene precisamente lo que antes se describía como fatalismo político. De hecho, la cuestión entera puede resultar más complicada que en los tiempos de la *Pedagogía del oprimido* o de *Acción e ideología* en la medida en que el discurso de la élite política parece confirmar que no hay otra cosa que hacer sino votar en las elecciones cada cierto tiempo, y que esto es lo mejor que le puede suceder a las sociedades. La democracia, según esto, sería algo que ya se tiene y no algo por lo cual hay que luchar aún.

Sin embargo, hay que contar con el hecho de que esta realidad social también es un producto de la acción humana, y como tal puede ser modificado, transformado por la misma acción que ahora parecería cancelada. Al menos eso es lo que con seguridad nos dirían Freire y Martín-Baró. Hay cosas que no han cambiado: la riqueza económica sigue concentrándose en pocas manos, y la relación entre la «cultura común» o ideología y lo que ocurre en la producción económica y social sigue estando ahí, con las variantes históricas que cabría esperar. Si estas condiciones se mantienen, y no hay razones para imaginar otra cosa, es posible seguir hablando de «cultura del silencio», resignificando desde luego lo que ese término implica en la era del capitalismo tardío, global e informatizado. Si esta tarea teórica avanza aunque sea un poco, será posible pensar también en los detalles de una nueva descripción del fatalismo político como hecho subjetivo propiciado por aquella cultura. Y claro, a partir de este aparato teórico será a su vez imaginable una serie de caminos para la concienciación, para la crítica y para la acción liberadora. El camino, después de todo, nunca termina.



Bibliografía

- Freire, P. (1989). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.
- _____. (1994a). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- _____. (1994b). *La naturaleza política de la educación*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Lyotard, J. F. (1994). *La condición postmoderna*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Mandel, E. (1979). *El capitalismo tardío*. México: Era.
- Martín-Baró, I. (1985). «La desideologización como aporte de la psicología social al desarrollo de la democracia en Latinoamérica». *Boletín de la AVEPSO*, 8(3), 3-9.
- _____. (2005). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA Editores.



LIBERACIÓN Y VIOLENCIA. UNA CRÍTICA A ENRIQUE DUSSEL

Daniel López Jiménez

Antes que nada, es preciso aclarar que esta ponencia se articula en torno a mi trabajo de tesis de licenciatura cuyo título tentativo es «Teoría y praxis desde la Ética de la Liberación. Un estudio crítico a propósito del *Dilema del Liberacionista*», por lo cual antes de abordar el asunto de la violencia en la Ética de la Liberación (EL) es necesario hacer un rodeo, en el que exponga el planteamiento problemático, el criterio metodológico, la tesis central y los argumentos esenciales que conforman dicho trabajo. Pues sólo a partir de ese rodeo se hará comprensible la labor problematizadora que pretendo realizar en esta investigación.

Para empezar, es necesario advertir que cuando hago referencia a la EL no estoy aludiendo a la totalidad de la extensa obra dusseliana, sino que mi indagación se delimita a examinar las obras de la «Etapa de surgimiento» de la EL que comprende desde 1969 hasta 1976, teniendo como principales textos a la *Filosofía de la Liberación*, y a los cinco tomos de *Filosofía Ética de la Liberación*.

La pregunta central de mi trabajo de tesis es esta: ¿es congruente la praxis de liberación formulada y propuesta por la EL de Enrique Dussel con su concretización en la contextualidad inmediata o hay casos en los que se patentiza un conflicto entre la teoría y la praxis propuestas por tal reflexión ético-filosófica?, o en sentido más específico: ¿hay situaciones concretas en las que la praxis de liberación dusseliana puede convertirse en su contrario, en praxis de dominación? A este problema respondo de manera afirmativa, sustentando la siguiente tesis: Existen situaciones concretas, las cuales se patentizan como «*el desafío del Otro Disidente*», en las que la EL dusseliana



envuelve una incongruencia fundamental entre su reflexión teórica formulada y su propuesta práxica, incurriendo en el *Dilema del Liberacionista*, mediante una clara «Contradicción Performativa» (CP) por lo que, en tales casos la pretendida praxis de liberación se convierte en su contrario, en praxis de dominación. Ahora bien, el mismo Enrique Dussel no desconoce este problema sino que lo vislumbra y lo ratifica cuando enuncia (1973b: 108) que: «la vocación del político, aún del liberador en la justicia, incluye una cuota inevitable de dominación»; pues «el ‘servicio analéctico’ permitirá que sobre sus rastros nazcan ideologías (*Ibíd.*: 103)». Sin embargo, Dussel minimiza el problema y no admite el carácter paradójico de la cuestión. No obstante, lo que pretendo realizar en esta investigación consiste precisamente en afrontar este problema en toda la seriedad y rigurosidad que merece admitiendo todas las consecuencias que resulten de ello.

Así, mi indagación pretende articularse como una «crítica inmanente con Dussel contra Dussel»; es decir, intento criticar algunos postulados dusselianos asumiendo sus teorizaciones en términos generales. Por tanto, el presente estudio crítico parte de una «situación problematizadora concreta básica» que se funda en la noción de «*Otro Disidente*», emplea el criterio metodológico de la CP elaborado por Karl-Otto Apel (aunque esto no implica que asuma su programa filosófico ni que defienda las demás críticas que este autor ha elaborado contra Dussel en el marco del Dialogo Norte-Sur iniciado por ambos pensadores); y termina por develar un talante paradójico en las teorizaciones filosóficas dusselianas: el *Dilema del Liberacionista*.

En cuanto a la CP, como criterio metodológico de la presente indagación, cabe señalar que es una categoría filosófica acuñada por Karl-Otto Apel, y que es definida por él mismo (1987a=1991d: 134) como «la reflexión sobre el *clash* entre la *proposición afirmada* y el *acto de su afirmación performativa*», o según su discípula Adela Cortina (1987a=1991d, 13) «la *contradicción performativa*... supone una contradicción entre lo que se dice y lo que pragmáticamente se está suponiendo para que tenga sentido lo que se dice». Así, la CP se distingue de la habitual contradicción semántica establecida por la lógica formal tradicional, en que en la CP se prima la dimensión pragmática del lenguaje, por lo que una sola proposición puede ser contradictoria si existe una contraposición entre el enunciado en sí y el acto comunicativo mediante el cual tal proposición fue emitida, un ejemplo simple de CP sería afirmar: «yo no estoy afirmando nada», «yo estoy saltando», o «yo no existo».

Por tanto, lo que intento realizar en este trabajo es un estudio de la EL en cuanto a sus propias relaciones de coherencia discursiva, pues la EL es una emisión lingüística teórica que envuelve una dimensión performativa; es decir, que establece relaciones



extradiscursivas por medio de sus formulaciones reflexivas internas, por lo que es preciso examinar tales relaciones, pero para ser fiel a la misma EL ello debe hacerse desde la perspectiva ético-política, y eso es lo que procuro cumplir. Así, la EL se conforma como un discurso susceptible de ser aceptado o rechazado, o incluso asimilado, impugnado o ignorado, ante lo cual es posible cuestionar: ¿la praxis de liberación necesita del asentimiento y convencimiento del Otro para ser ejercida debidamente, o el agente liberacionista puede ejercer su servicio aún en contra de la voluntad del Otro y sin importarle su opinión al respecto? Si el servicio liberador que lleva a cabo el liberacionista en favor del Otro se fundamenta en atender a la palabra de éste, ¿cómo debe actuar el liberacionista cuando la palabra del Otro es dis-tinta o incluso contraria a la EL: debe respetarla en su exterioridad por ser expresión de su abismal e insondable libertad constitutiva o debe negarla, totalizándola y ejerciendo una «opresión justa», perpetrando una «dominación liberadora» sobre tal palabra interpelante del Otro?

Así, cuando se aborda el asunto de la violencia en la EL la dificultad más acuciante se expresa en lo que denomino el «*Problema de las revoluciones históricas*». Para explicar de forma concisa y simple en qué consiste éste, me gustaría afirmar que el curso de la mayoría de las luchas revolucionarias sigue un esquema básico: un grupo de disidentes que están hartos de sufrir las injusticias del sistema opresor vigente organiza un ejército y se subleva contra la Totalidad, legitima sus acciones afirmando que su lucha tiene como propósito «el bien, la justicia, la libertad y la paz», y por tanto, es una lucha del bien (representado por los insurgentes) contra el mal (encarnado en la Totalidad represiva vigente). Sin embargo, en esa lucha por el bien y la justicia el ímpetu libertario se sale de control y las huestes revolucionarias cometen atrocidades tremendas contra sus opositores.

La cuestión principal es, ¿cómo deben ser tratados los opositores a la revolución? Tomando como ejemplo arquetípico de lucha revolucionaria emancipatoria que cayó en los graves desaciertos que señala el *Problema de las Revoluciones Históricas* se puede aducir el caso de la «Revolución Rusa» que estableció el «Socialismo Real» en cuya gesta histórica los opositores a ella recibieron un trato extremadamente violento, ya que durante y después del triunfo de la revolución los opositores, fueron considerados «enemigos del pueblo y traidores a la Patria» por lo que era justo y necesario reprimirlos mediante la practica masiva y brutal de una implacable censura, arrestos forzados y confinamiento en *GULAGS* y *Psikhushkas*, ejecuciones sumarias multitudinarias, aberrantes métodos de tortura, inclementes masacres, un sinfín de deportaciones y reasentamientos obligados, y expoliación de derechos civiles; los cuales fueron producidos en sucesivas oleadas como el *Terror Rojo*, la *Colectivización*, la *Gran Purga*,



el Complot de los médicos, etc.; a través de organizaciones represivas estatales como *la Checa*, *la OGPU* y *la NKVD*. Pero todo esto fue justificado por tener como propósito el construir «una sociedad sin clases», «la dictadura del proletariado». Ahora bien, la EL es un claro llamado revolucionario, por lo que es preciso cuestionarle lo siguiente: ¿proporciona la EL elementos críticos suficientes y eficaces para evitar que la Revolución Transmoderna que ella propugna vuelva a cometer tales vejaciones e injusticias en las que incurrieron las revoluciones históricas anteriores? Para responder esto es necesario conocer qué tipo de proyecto revolucionario propone la EL, pero sobretudo, es forzoso comprender qué consideraciones y valoraciones hace respecto del tema de la violencia.

Ahora bien, el concepto de «opositor» puede ser concretado recurriendo a la categoría de «*Otro Disidente*», de modo que consideraré tres tipos de antagonistas posibles: el Opresor Intransigente (aquel que combate al agente revolucionario para conservar el sistema vigente que le proporciona grandes privilegios y que no pretende renunciar a ellos a cualquier costo); el Oprimido Cínico (aquel que no le importa la EL ni la Revolución Transmoderna, sino que se mantiene enteramente indiferente e impasible ante ello, o que incluso está voluntariamente conforme con la opresión que sufre). Y por último, el Oprimido Hiperexterior (aquel que conserva un resto inasimilable, intotalizable aún para la EL, aquel que considera que ésta es también un elemento de dominación para su cultura autóctona). Ese «*Otro Disidente*» desafía al revolucionario liberacionista, en doble sentido: primero, como *resistencia* porque incluye dentro de su ser exterior una dignidad humana inalienable que merece ser respetada, y segundo porque ello mismo implica un nuevo cuestionamiento ético, un *reto* a ser superado para que la liberación integral pueda efectuarse cabalmente.

Por tanto, acudiendo a estas cuestiones es preciso afirmar que la praxis efectuada por el liberacionista si se guía fielmente según los planteamientos teóricos de la EL dusseliana, termina por manifestar un carácter profundamente paradójico, constituyendo el *Dilema del Liberacionista*, el cual puede ser expresado sintéticamente de la siguiente manera: ante el «*desafío del Otro Disidente*» al liberacionista sólo se le presentan dos posibles opciones prácticas (los dos cuernos del dilema), negar la libertad y la exterioridad del sujeto rebatiente por lo cual estaría ejerciendo una «opresión justa» sobre él (primer cuerno), o bien puede respetar su libertad y su exterioridad (segundo cuerno). Sin embargo, ambas opciones conllevan consecuencias negativas e indeseables para la EL: si prioriza el respeto a la exterioridad del «*Otro Disidente*», respetando su libertad de rechazar a la EL, (y conservando por ende, la coherencia teórica interna de la EL) esto implicaría que debe desertar a sus anhelos liberadores



para tal sujeto, pero esto inutilizaría la praxis y terminaría por mermar el eficaz advenimiento de la Transmodernidad. La otra opción sería efectuar la praxis de liberación hacia el «*Otro Disidente*» aún en contra de la voluntad de éste, sin su aprobación, sin embargo esto sería una forma de opresión, por cuanto no se ha respetado la insondable y dis-tinta libertad del Otro y se lo ha incluido en la Mismidad constituida por la EL, por lo que la praxis de liberación manifiestamente se convertiría en praxis de dominación.

La Violencia según Enrique Dussel y la crítica de Julio Cabrera

En su ensayo titulado *Dussel y el Suicidio* el filósofo argentino Julio Cabrera ha esgrimido algunas críticas a los planteamientos dusselianos con respecto a la violencia los cuales me gustaría rescatar y complementar. Aunque Cabrera analiza particularmente la obra *Filosofía de la liberación en la era de la globalización y la exclusión* (1998) criticando a la EL como «Ética de la vida» fundada en el «Principio de Vida» (PV) (que establece la obligación de producir, reproducir y desarrollar la «vida buena» de cada sujeto humano), considero que las mismas críticas pueden efectuarse a la EL concebida como «Ética de la Paz» (EP), que es la forma en que Enrique Dussel concibe a la EL en esta «etapa de surgimiento (1969-1976)».

Así, nos dice Cabrera: «el problema con el PV [y la EP] es qué hacer con aquellos que violan o no están dispuestos a seguirlo [es decir, con el *Otro Disidente*]», pues su aplicación concreta implica una paradoja «los que se oponen a la defensa irrestricta de la vida [o de la paz] deben [sufrir violencia y] morir». Así, el liberacionista que al violentar al «*Otro Disidente*» afirmara que su comportamiento está justificado y legitimado por que lo efectúa en nombre de la vida y de la paz, estaría incurriendo en una evidente CP la cual podría se haría palpable cuando el liberacionista afirmara ante la «Alteridad Disidente»: «Yo te violento o te asesino en nombre de la paz y de la vida». Así pues, parece atinada la comparación que hace Cabrera entre la EL y el nazismo, pues ambos justifican la discriminación, la violencia, el asesinato en nombre de una determinada percepción del bien, por un ideal de construir una nueva humanidad y un nuevo mundo, pero que para lograrlo deben oprimir, segregar o aniquilar a quienes se oponen a sus propósitos y planes.

Frente a los inconvenientes señalados Julio Cabrera ensaya (con la finalidad de explorar vías asequibles que pudieran salvar la fundamentación e implementación de la EL como «Ética de la Vida») una posible interpretación alternativa del PV



remitiéndolo a una secuencia temporal, la cual declararía que mientras haya opositores al PV [y a la EP] los principios ético-políticos que establece la misma EL como PV [y como EP] deben suspenderse hasta que toda la humanidad defienda al PV [y a la EP]; o sea, hasta que no haya opositores a ellos. Así, la interpretación alternativa del PV que propone Cabrera establece que debe instaurarse un «periodo especial» en el que la moralidad tenga que ser suspendida porque la implementación de este principio ético-político encuentra en ese momento bastantes obstáculos y trabas, por lo cual en ese «periodo especial» estaría vedada la alternativa del disenso, y por tanto, también el respeto a la exterioridad y a la abismal libertad del Otro. Pero por ello mismo es que en esta «etapa especial» la ética tendría que ser postergada hasta que todos aquellos individuos que se resistan o se contrapongan a la institución del PV (y la EP) sean «persuadidos de su error», sean «reeducados en la verdad y la justicia»; o tal vez, en el caso de que a pesar de la labor pedagógica «correctiva y redentora» del pedagogo liberacionista tales individuos disidentes continúen empeñados en ratificar su «equivocación» demostrando su «ignorancia y oscurantismo» al rechazar la justa y benevolente instrucción «liberadora», en tales circunstancias aquellos «criminales contrarrevolucionarios» y «enemigos del pueblo» tendrían que ser marginados de la sociedad (mediante encarcelamientos, secuestros, deportaciones y exilios) o incluso, asesinados cruelmente, como ha sucedido habitualmente en las revoluciones históricas.

Sin embargo, es fácilmente notorio que una interpretación de esa clase no sería ni practicable ni justa, y ello porque como siempre habrá opositores e inconformes ante todo sistema si la EL adoptara una medida como la señalada, entonces, la consecuencia directa de ello sería que la EL se constituiría como una flagrante ideología dominadora que justifica y legítima la violencia y la represión sobre una porción de la humanidad, sobre aquellos miembros de la sociedad que asumieran una postura contraria ante la Totalidad Transmoderna, pero no sólo eso sino que incluso, ella misma estaría implementando procedimientos represivos sumamente perversos e inmorales por lo que la pretendida praxis de liberación se estaría tornando en brutal y sanguinaria praxis de dominación y marginación. Además, de que ello significaría conformar a la Era Transmoderna que postula la EL como meta utópica, como una Totalidad cerrada, fetichizada y absolutizada, no susceptible al cambio y la novedad histórica. Por tanto, el problema es aun mayor de lo que considera Cabrera, y ello debido a que la EL no establece tal secuencia temporal suspensoria de la ética, sino que simplemente legitima la «violencia justa» de manera ana-crónica, y por tanto termina por establecer los lineamientos sobre los cuales es posible suprimir la ética al menos hacia determinados sujetos históricos que se encuentran en algunas circunstancias particulares y ello lo



estaría haciendo sin que pueda mediar ninguna restricción temporal por lo cual la EL estaría incurriendo en las incongruencias señaladas de forma directa y clara hacia tales sujetos concretos.

Ahora bien, Dussel establece una compleja tipología en relación a las distintas formas en las que la violencia puede presentarse; sin embargo, lo fundamental de sus ideas se expresan mediante la separación entre violencia «justa» y «legítima» y entre violencia «injusta» e «ilegítima», las cuales igualmente se contraponen como «Ética de la Paz» y «Ontología de la Totalidad» como «Filosofía de la Guerra» respectivamente, sobre lo cual el mendocino señala que:

La ontología de la Totalidad y de 'lo Mismo' es una filosofía de *la guerra*; pretendemos aquí, en cambio, proponer los fundamentos de una meta-física o *ética de la paz*; pero no hay paz sin alteridad, y no hay alteridad auténtica sin la violencia justa que abre la totalidad cerrada e injusta a la Alteridad negada (1973a, 145-146, cursivas del autor).

De este modo, en esa «filosofía de la Guerra» defendida por la Totalidad totalizada se instituye una situación de extrema violencia, de lucha a muerte contra el Otro, con el fin de aniquilar la exterioridad del Otro por completo. Por su parte, la «Ética de la Paz» que propone la EL preconiza el ejercicio de la praxis de liberación por medio de actos moralmente buenos, mediante el servicio al Otro, por eso no puede identificarse con «la paz de las aguas podridas» que funda la Totalidad; es decir, que la paz que promulga la EL no puede ser la falsa y pretenciosa «paz» que funda el sistema de opresión actual a través de la represión y de la enajenación de la conciencia de los oprimidos. Pero paradójicamente, según refiere el propio mendocino, tal servicio no puede ser cumplido sino mediante una acción violenta, porque «la violencia dominadora exige al que se libera revestir su intento en una violencia defensiva o de respuesta (1973b: 79)»; ya que «no es posible permitir que el injusto deba decidir cuando deje de cometer la injusticia; por propia decisión nunca liberará al Otro. En estos casos la 'ayuda fraterna' puede adquirir hasta la posición de una pretendida violencia (1973b: 125)».

Sin embargo, cuando Dussel declara esto se vuelve evidente que la EL no escapa a ser incluida como una parte componente más de la «Filosofía de la Guerra» que ella misma critica, pues establece que:

Sólo el momento analéctico del amor-de-justicia lanza el proceso a su novedad, y solo después puede comenzar la *guerra de liberación* (1973b: 101-102). [Por lo cual:]



nace así la *guerra*, injusta para el opresor y *justa* para el oprimido. *El acto moralmente bueno viene así a mezclarse de una cierta violencia*, pero no la que impide crecer sino la violencia que debe ejercer la semilla contra el suelo para buscar la luz del día y el aire de las pampas (1973b: 105; cursivas mías).

Pero la contradicción se hace patente si se recuerda que el mendocino ha sentenciado tajantemente que «la guerra es la realización última de la praxis de dominación, es la dominación en estado puro (2011: 2.5.7.5)». Además de que éste mismo ha sentenciado en (1973b: 33) que «la guerra es el inevitable fruto del pecado, de la dominación» y que asimismo «la guerra siempre es un mal» y por tanto «merece castigo como praxis dominadora». Así pues, desde la EL la violencia es el signo más tangible de la dominación, su expresión más evidente y cínica: pues «la violencia es fuerza dominadora que ultraja al Otro *contra su propia voluntad*, contra su libertad dis-tinta (1973b: 78; cursivas mías)»; pero no obstante nuestro autor considera e incluso estimula y elogia el empleo que de la violencia y de la labor castrense hace el militar liberacionista para lograr la apertura de la Totalidad totalizada. Por lo tanto el sólo hecho de imaginar que la violencia puede ser liberadora envuelve el discurso dusseliano en una palmaria autocontradicción, pues si «liberación» y «dominación» son categorías mutuamente excluyentes y contrapuestas entonces, es a todas luces evidente que la violencia no puede ser liberadora.

Así, al vislumbrar la cuestión de la violencia desde esta nueva óptica es que se vuelve factible releer críticamente este pasaje de la EL aplicándoselo a ella misma:

El pecado de la dominación se dobla de violencia, pero la violencia es nuevamente racionalizada, ‘naturalizada’, sacralizada, ya que se trata [de un bien supremo] de la paz y la seguridad de la Totalidad [Transmoderna]. Dicha violencia es consagrada aún como virtud (1973b, 79).

Así, la paradoja de la que hablo es expresada por el mismo Dussel en estos términos:

El que se libera matando primero nace ya enajenado en la Totalidad totalitaria, toda ella ‘manchada con la sangre de Dios’: del Otro, como diría Nietzsche. *No se puede liberar al hombre sobre el cadáver de Otro hombre. No se piense, sin embargo, que la tarea de la justicia, del bien meta-físico, pueda realizarse sin violencia* (1973b, 51; cursivas mías).

Dussel afirma que la suprema maldad, el pecado óntico, es el asesinato del Otro (el «no-al-Otro»), por ello la ley suprema de la ética es «No matarás al Otro, sino que lo



amarás con justicia», mas sin embargo la EL funda una praxis de violencia y guerra, por lo cual ella misma estaría violando el principio instituido por sus mismas reflexiones críticas, incurriendo en una evidente «Contradicción Performativa», que termina por descubrir una tremenda resquebrajadura entre la pretendida vinculación teórico-práctica que funda la EL, la cual hace patente una esencial falta de congruencia y correspondencia entre ambas dimensiones del pensamiento dusseliano.

Por tanto, la violencia contra el «*Otro Disidente*» termina por cumplir el esquema del héroe dominador que Dussel establece en § 20 de 1973b: se ha reducido al Otro a un «Enemigo» que debe ser eliminado por bien de la Totalidad (la Revolución Transmoderna). Además, el mendocino explica (1973b: 39) que

El profeta repudia al sabio y al héroe de la totalidad hasta con violencia» sin embargo igualmente afirma que «el profeta no rechaza jamás al Otro como lo falso (no-ser) ni puede matarlo por acción de la violencia dominadora... pues éste instaura una analéctica pedagógica de liberación, en la que no está exenta una cierta violencia pero que jamás puede incluirse la muerte del Otro.

No obstante, este tipo de violencia profética es legitimada por Dussel declarando que: «Porque [el profeta] supo oír la palabra del Otro tiene la auténtica autoridad para proferir la palabra correctora, a veces violencia liberadora, que exige al Otro cumplir con la justicia (1973b: 40)». No obstante, tal justificación pierde su sustento si se considera positivamente la situación problematizadora del «*desafío del Otro Disidente*» en cuanto a que frente a ella el agente liberacionista no sabe ni puede ni oír ni atender práxicamente con adecuación y eficacia la palabra rebatiente del Otro en condición de disenso hacia la EL, pues la exigencia de «cumplir con la justicia» en este caso tendría un desarrollo (si se atiende a la ortodoxia de los lineamientos dusselianos) práctico fraguado en la violencia y la discriminación de este sujeto, con lo cual el cumplimiento de la justicia estaría siendo implementado mediante actos injustos. Por lo cual no puede haber una expresión más apropiada y acorde con la transgresión a la dimensión pragmática de la EL, con lo cual se cumple cabalmente con el esquema de la «Contradicción Performativa».

En ese mismo sentido, me gustaría recordar la respuesta que sobre el tema en vilo Enrique Dussel le dio a un estudiante y que está contenida en (2000: 97):

No importa quién ataque primero, a veces puede hacerlo el dominador y otras veces el dominado. Hay que ver cuál ha sido el origen y qué fines persigue cada uno...



Quienes afirman al Otro, no pueden considerar mala la violencia porque la violencia es fuerza. Si yo, por ejemplo, violentamente [cursiva del autor, las demás son mías] saco un cuchillo de la mano de mi hijo que quiere herir a su hermanita, esa violencia es justa. Es decir, la violencia como las pasiones es indiferente; el asunto es para qué se la usa y aquí está la cuestión (...) Lo dicho no significa que todo está permitido, sino que no podemos juzgar éticamente sin analizar primero los hechos y sus causas. Sé que al decir esto me expongo a despertar protestas por parte de ustedes; este problema no es nada fácil, es duro. Las fuerzas son como el amor, buenas o malas según el uso que se les dé. La cuestión es muy delicada y, por lo tanto, exige una explicación concienzuda que no dé lugar a interpretaciones equívocas.

En primer lugar, cuando Dussel declara que «quienes afirman al Otro, no pueden considerar mala la violencia» está contrariando palmariamente las palabras que en el capítulo quinto de 1973b él mismo sostenía y sobre las cuales valoraba negativa a la violencia como «pecado de dominación», o sea, como la acción humana arquetípicamente perversa y maléfica. creo que aun cuando el ejemplo que en la anterior cita da el autor de la EL para demostrar su punto fuese considerado acertado y sensato y que por ello mismo se afirmase que por consiguiente estaría plenamente justificado el uso de la violencia «legítima» en tal situación (y de forma análoga lo estaría también el uso de la violencia revolucionaria transontológica), aun cuando se aceptase esto (lo cual no hago yo) tal estrategia argumental estaría condenada al fracaso pues contiene el grave equívoco que pretende que de un solo caso particular se viabilice el legitimar toda situación posible de violencia que aspire a ser tenida por «justa». De aceptarse una postura como tal ello implicaría que se está implementando una estrategia argumental pretenciosa y viciada, ante la cual se le podría recriminar al mendocino el haber tramposamente elegido un caso que resulte favorable y solidario con su inferencia. Mas sin embargo, considero que tal estrategia argumental tiene los mismos defectos que una *falacia por falsa analogía*, por lo que simplemente se podría refutar tal razonamiento citando otro caso en el que no se cumple la legitimación de la violencia «justa» y eso es lo que he hecho al traer a colación el «*desafío del Otro Disidente*».

Ahora bien, si se afirma que la «violencia es indiferente, que el que sea buena o mala depende del uso que se le dé» ello implica que lo realmente preponderante en este asunto es la cuestión de *los fines* que se persiguen con la violencia y no los *medios* o formas que ella reviste. Por ello es que, precisamente, al distinguir entre violencia «justa» e «injusta» Dussel se remite únicamente a *los fines* que busca cada una de ellas, por lo que termina desatendiendo por completo la cuestión de los *medios* por los



que ellas se efectúan. Así pues, al parecer la violencia «justa» no reviste caracteres cualitativos específicos distintivos respecto a la violencia «injusta»; es decir, la cuestión no estaría en *cómo* fue asesinado un supuesto «Enemigo» sino *porqué*; pues, es posible que un «Enemigo» pudiera haber sufrido el mismo tipo de muerte despiadada tanto por el héroe dominador como por el héroe liberador respectivamente, pero esto es irrelevante porque el criterio, según el creador de la EL, para juzgar si tal asesinato fue una clara muestra de represión indigna y cruel o, el justo y necesario ejercicio de la praxis de liberación, se encuentra al conocer qué tipo de objetivo motivó el incidente. De ello podría deducirse que la censura más severa, la tortura más atroz, la ejecución más brutal, la masacre más vil o cualquier otro tipo de violencia y represión posible, sin importar su crueldad o ferocidad, mientras sea practicada teniendo como meta alcanzar la liberación, la justicia y la paz, será un medio legítimo y moralmente bueno de ejercer la praxis de liberación. Así pues, la diferenciación dusseliana entre «violencia justa» y «violencia injusta» no es otra cosa que una obvia expresión del viejo adagio maquiavélico de que «el fin justifica los medios».

Por consiguiente, es completamente viable el contradecir las afirmaciones dusselianas, arguyendo que aunque el mismo mendocino declara que «lo dicho [por él mismo] no implica que todo este permitido», al menos, ello sí implica que la perversión ética como dominación y alienación de la «Alteridad Disidente» está permitida; por lo que tal elucidación dusseliana sobre la violencia se constituye abierta y manifiestamente como una «interpretación equívoca».

Ahora bien, ante la labor problematizadora que en la presente investigación procuro realizar se me pudiera rebatir que tal vez mi interpretación del papel que tiene la violencia en el pensamiento dusseliano es un tanto radical, que incluso no he considerado las palabras del filósofo cuando aseveró en la página 39 de 1973b que «el profeta no rechaza jamás al Otro como lo falso (no-ser) ni puede matarlo por acción de la violencia dominadora... pues éste instaure una analéctica pedagógica de liberación, en la que no está exenta una cierta violencia pero que jamás puede incluirse la muerte del Otro». Por lo que, basándose en dicho pasaje pudiera levantarse una posible réplica a mi trabajo señalando que éste se fundamenta en una interpretación exagerada, rigorista e inflexible de este asunto, de tal modo que pudiera argumentarse que en realidad el autor de la EL sólo permite, incita y pondera que el liberacionista ejerza sobre los posibles opositores y disidentes respecto a la EL un tipo de violencia cargada de estrictas y rigurosas restricciones puesto que la «violencia justa» debe tener como norma esencial el no incluir la muerte del Otro, el no llegar a ser letal.



Mas sin embargo, frente a esto todavía puedo traer a colación otro revelador pasaje de la obra dusseliana que termina por sustentar aun más firmemente mi propuesta crítico-problematizadora. Tal pasaje señala que «así ‘entró el pecado en el mundo’ de cada hombre... junto a la lengua, el sentido de todo lo que iba habitando mi mundo, me fue enseñado obvia y cotidianamente *diversas maneras de decir ‘No’ al Otro, maneras menores y supremas de matar al Otro* (1973b: 27; cursivas mías)». Es decir, que frente a la violencia dominadora intrasistémica que trae consigo consecuencias fatales para quien sufre sus embates, Dussel está indicando la existencia de numerosos mecanismos prácticos que aunque no resultan en el asesinato (biológico y definitivo) del Otro, sí representan un tipo de asesinato ético y meta-físico, que aunque no es concluyente ni irreversible sino parcial, e incluso remisible, de todos modos encarna una manera distinta de asesinar al hermano. Es decir, tales acciones opresivas a pesar de no ser fatales también constituyen graves atropellos a la exterioridad del Otro, así como inclementes violaciones de los derechos y la integridad física, psicológica y moral de la otra persona, es decir, que constituyen crímenes y pecados contra el Otro, pues son actos inmorales y maliciosos. Por lo que la norma ética liberacionista establece conjuntamente la prohibición de asesinar al Otro tanto definitiva (mediante la muerte física) como relativamente, a través del ejercicio de actos opresivos, dominadores, discriminatorios, etc., que aunque no son letales en sentido biológico para quien los sufren tales actos se conforman como un asesinato a la dignidad humana de estos sujetos.

Por tanto, basándose en todo lo argüido anteriormente es posible concluir que la EL dusseliana no representa un esfuerzo crítico suficiente y eficaz para evitar que la praxis efectuada según sus lineamientos, la cual llegaría a materializarse históricamente como la Revolución Transmoderna, incurra en una nueva manifestación del «*Problema de las revoluciones históricas*» sino que por el contrario, la propuesta ético-filosófica de Enrique Dussel queda atrapada de lleno en el *Dilema del Liberacionista*. Por ende, considero acertadas las palabras de Julio Cabrera cuando afirma (2004: 123) que:

parecería que si el PV [y la EP] realmente rige[n], entonces, no puede haber *stricto sensu* una EL: la liberación puede tener que suspender la ética (como respeto por la vida y exterioridad del Otro [*Disidente*]) [tal y como lo señala el primer cuerno del dilema], y la ética puede tener que suspender la liberación [como lo establece el segundo cuerno].



De lo anterior no se deduce que el liberacionista *necesaria e invariablemente* cometerá actos de violencia y marginación contra el «Otro Disidente» (aún puede elegir el camino del primer cuerno del *Dilema del Liberacionista* aunque asumiendo enteramente sus consecuencias negativas, las cuales implicarían que la praxis analéctica transontológica perdería su eficacia, su practicabilidad y su productibilidad puesto a que el liberacionista habría elegido respetar el derecho del «Otro Disidente» a impugnar y repulsar a la EL); pues esto significaría que de nuevo se ha aprisionado unidireccionalmente a la insondable libertad del Otro; y este es precisamente uno de los graves equívocos que pretendo denunciar en los postulados de la EL. Contrariamente a esto, lo que intenta demostrar la presente argumentación es que en la EL existen todos los elementos propicios para favorecer que el agente liberacionista violento y discrimine al Otro en condición de desavenencia hacia la EL, que Dussel ha puesto sobre la mesa todos los elementos apologéticos, y aun encomiásticos y ponderativos respecto del asunto de la violencia ejercida contra los posibles detractores y antagonistas a la EL (por lo cual el mismo Dussel se ha constituido como un «sabio dominador» o «intelectual guerrero»); por lo que en tales circunstancias lo más *probable* sería que el agente liberacionista termine por conducir su labor teórico-práctica por la vía de la coerción y la segregación del «Otro Disidente».

Bibliografía

- Apel, K. O. (1987=1991d). *Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última*. En *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós / I.C.E.-U.A.B. Con Introducción de Adela Cortina.
- Cabrera, J. (2004). Dussel y el suicidio, en *Revista Diánoia*, Vol. XLIX, No. 52 (Mayo 2004): pp. 111-124, México.
- Dussel, E. (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I. Buenos Aires: Argentina Siglo XXI.
- _____. (1973b) *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II: Eticidad y Moralidad. Buenos Aires: Argentina Siglo XXI.
- _____. (1998) *Filosofía de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- _____. (2000) *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos p.
- _____. (2011) *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, Cd. de México, México, pp. 299.



AYOTZI ¿VIVE? VIDAS DIGNAS DE LUTO

Andrea Martín Muñoz de Cote

*[...] la violencia se sienta todos los días en la mesa de los más,
camina con ellos y ellas al trabajo, a la escuela, regresa con ellas y ellos a la casa,
duerme con ellos y ellas, se hace pesadilla que es sueño
y realidad sin importar la edad, la raza, el género, la lengua, la cultura.*

Subcomandante Insurgente Moisés¹

Las Escuelas Normales Rurales² surgieron como parte de un modelo de educación nacional que tenía como finalidad brindar más oportunidades educativas a las comunidades más pobres del país. Una de estas normales se encuentra en el municipio de Tixtla, Guerrero. La Escuela Normal Rural «Raúl Isidro Burgos» de Ayotzinapa fue construida en 1932 por el profesor Raúl Isidro Burgos y la comunidad de Tixtla. Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas llegaron a existir 36 normales rurales en el país, actualmente sólo hay 17.

El gobierno federal y los gobiernos locales han emprendido una cruzada en contra de las Normales Rurales. Cada año, estudiantes y profesores se organizan para exigir

¹ Palabras del Subcomandante Insurgente Moisés a las familias de los 43 desaparecidos después de su reunión con el EZLN el día 15 de noviembre de 2014.

² Los datos sobre las normales rurales se han obtenido del artículo “La historia no contada de Ayotzinapa y las Normales Rurales” publicado por Forbes México en el sitio web: <http://www.forbes.com.mx/la-historia-no-contada-de-ayotzinapa-y-las-normales-rurales/>.



a la Secretaría de Educación Pública (SEP) que se abran las convocatorias para las nuevas generaciones pues, de no abrirse durante dos años continuos, la SEP tendría el derecho de cerrar las escuelas.

En 1935 se formó la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM), las y los estudiantes de las Normales Rurales se organizan y apoyan a través de dicha federación para evitar la desaparición de sus escuelas, así como en momentos de tensión con los gobiernos locales y el federal.

Las Escuelas Normales Rurales son una de las pocas opciones con las que cuentan los jóvenes indígenas pobres de muchas comunidades del país, son también una de las pocas esperanzas que tienen de contar con profesores y profesoras comprometidas con su bienestar.

El único requisito para ser aceptado como estudiante en las Normales Rurales es ser pobre, por eso, y por la lejanía de las comunidades, estas escuelas son internados. La SEP históricamente ha absorbido los gastos de alimentación y manutención de los alumnos y alumnas, pero cada año es más difícil lograr que el Estado cumpla con el compromiso de mantener a las Normales funcionando. Como un ejemplo, *Carlos*³, un estudiante de Ayotzinapa, nos cuenta que el gobierno aporta menos recursos diarios para la alimentación de los estudiantes de la Normal de Ayotzinapa que para los caballos de la policía montada de Guerrero.

Así, en esta lucha en contra de su desaparición, los estudiantes de la Normal de Ayotzinapa, junto con los de las otras 16 Normales Rurales, llevan años bajo ataques constantes.

Lo que sucedió el 26 de septiembre de 2014 es una gota más en el mar de ataques a la Normal de Ayotzinapa. Ese día un grupo de estudiantes de dicha escuela fue perseguido y emboscado por policías municipales en Iguala, asesinando a 6 personas, hiriendo a 25 y secuestrando a 43 estudiantes normalistas que aún siguen desaparecidos.

Las experiencias de las Normales Rurales son sólo un ejemplo, entre miles de injusticias que los pueblos originarios⁴, la población campesina, las mujeres y las

³ Alumno de la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa, sobreviviente del ataque del 26 de septiembre de 2014.

⁴ Hay una discusión sobre la forma de referirse a los pueblos originarios en América Latina. Francesca Gargallo les llama pueblos originarios en el entendido de que son originarios de estas tierras; sin embargo, otras autoras como Rivera Cusicanqui cuestionan el uso del término “pueblos originarios” por considerar que “al hablar de pueblos situados en el ‘origen’ se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un status residual, y de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos



personas migrantes en tránsito por el país han vivido desde la colonización⁵ hasta el presente. ¿Cómo pensar la marginación, discriminación y violencia generalizada desde una perspectiva feminista? El presente ensayo pretende afirmar que siete meses después del secuestro y desaparición de nuestros compañeros normalistas no olvidamos, así como hacer una propuesta feminista para pensar nuestra historia y nuestro presente.

Judith Butler, en la introducción a *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010), hace un análisis sobre la forma en que las vidas se aprehenden como vidas o como no-vidas. Explica que hay ciertos «marcos» de interpretación a través de los cuáles una vida se cataloga como vida y por lo tanto como digna de luto y de ser llorada, o como *no-vida* y por lo tanto no digna de luto.

De acuerdo con Butler (2010), todas las vidas humanas son *precarias* en el sentido en que desde su inicio todo animal humano necesita de una red de relaciones sociales e instituciones que garanticen su supervivencia. El «marco» dominante que define lo que se considera como *vida* y lo que es una *no-vida* es el mismo que construye las instituciones y las relaciones sociales. Por lo anterior, cuando una vida no es reconocida como *vida* por el «marco» dominante, ésta no podrá contar con las relaciones sociales y las instituciones necesarias para su supervivencia.

La autora hace una distinción entre *precariedad* y *precaridad*. Refiriéndose con *precariedad* al hecho de que todas las vidas «pueden ser eliminadas de manera voluntaria o accidental, y su persistencia no está garantizada de ningún modo» (Butler, 2010: 46). A diferencia de la *precaridad* que «designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte» (*Ídem*).

En el contexto mexicano y latinoamericano la distinción anterior ayuda a diferenciar la vulnerabilidad natural de cualquier vida humana (aspecto que, desde el punto de vista de Butler sitúa a todos los animales humanos en igualdad) y la vulnerabilidad «políticamente inducida» de ciertos grupos sociales. Poblaciones

indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza” (2010: 59). Tomando en cuenta este debate cabe aquí aclarar que utilizaré (por ahora) el término “pueblos originarios” haciendo referencia a éstos como *originarios de los territorios que abarca América Latina*, no como los pueblos en los que se ubica *el origen de las naciones de América Latina*; es decir, asumo que los pueblos que son originarios de América Latina son actuales, están vivos y viven su propia modernidad.

⁵ Cabe aclarar que no se pretende aquí fomentar una visión idealizada de los pueblos originarios. Particularmente la violencia contra las mujeres no se puede adjudicar únicamente a la sociedad occidental.



expuestas «a la violencia estatal arbitraria que, a menudo, no tienen otra opción que la de apelar al Estado mismo contra el que necesitan protección.» (*Ibíd.*: 46-47). El Estado representa entonces el «marco» dominante a través del cual se aprehenden ciertas vidas humanas como *vidas* y otras como *no-vidas*.

Desde la perspectiva del «marco» dominante, se utilizan discursos sobre la seguridad y el desarrollo del Estado-Nación que privilegian las vidas dignas de ser lloradas y sitúan en mayor *precaridad* las vidas que no son objeto de duelo. La marginación (imposibilidad de acceder a la vivienda, la educación, la salud, la alimentación), la discriminación y la violencia que viven las poblaciones consideradas como *no-vivas* «se considera necesaria para proteger las vidas de ‘los vivos’» (Butler, 2010: 54), así se prioriza la protección de ciertos sectores sociales que sí son considerados vivos sobre las poblaciones *no-vivas* desde el punto de vista del «marco» dominante (representado por el Estado).

Si reflexionamos a partir de las ideas expuestas por Butler ¿cuál es el «marco» a través del cual el Estado mexicano diferencia las *vidas* de las *no-vidas*?

Julieta Paredes (2012), feminista comunitaria Aymara de Bolivia, hace una invitación para reflexionar sobre algunos aspectos para comprender la situación actual de ese país. Tomaré aquí su propuesta por considerar que, aun cuando el contexto boliviano sea distinto al mexicano, hay muchas similitudes. La reflexión gira entorno a las siguientes cuestiones: el colonialismo histórico, el colonialismo interno, el capitalismo, el neoliberalismo y el *entronque patriarcal*⁶. ¿Por qué reflexionar sobre éstas cuestiones?

En la búsqueda por el reconocimiento del «marco» dominante en México a través del que se aprehenden ciertas vidas como *vidas* y otras como *no-vidas*, la propuesta del feminismo comunitario puede ayudarnos a tratar de comprender cómo está construido dicho «marco».

¿A qué se refiere Julieta Paredes cuando habla de colonialismo histórico y colonialismo interno y cuál es el «marco» dominante que surge de estas dos formas de colonialismo? Cuando Paredes habla de colonialismo histórico se refiere a la invasión europea de América. La autora aclara que, aun cuando los países americanos se hayan declarado independientes, no se puede decir que la colonización haya terminado y sea un proceso superado pues sus efectos se viven hoy en día en muchos aspectos de nuestras sociedades. Estos efectos se reproducen en lo que ella llama «colonialismo interno». Término con el que trata de explicar la continuidad y reproducción de la

⁶ Término con el que se refiere a la unión entre el patriarcado occidental traído en la conquista y el patriarcado ancestral que existía en los pueblos originarios antes de la colonización.



colonización en términos de despojo, discriminación, marginación y explotación de los pueblos originarios.

Dice Aimé Césaire, en su *Discurso sobre el colonialismo*, que colonización es igual a cosificación. Cuestiona así la idea que se nos ha vendido sobre «el encuentro de dos mundos» que supuestamente se dio con la conquista de América. Desde su punto de vista,

Entre colonizador y colonizado, no hay más que para la faena, la intimidación, la presión, la policía, el impuesto, el robo, la violación, las culturas obligatorias, el desprecio, la desconfianza, la morgue, la suficiencia, la zafiedad, para élites descerebradas y masas envilecidas.

Ningún contacto humano, sino relaciones de dominación y de sumisión que transforman al hombre colonizador en cuidador, en jefe autoritario y obtuso, en vigilante brutal, en chicote, y el hombre nativo en instrumento de producción (Césaire, 1955: 322-323).

Consideraremos pues que la colonización histórica fue y es la cosificación de las poblaciones que habitaban estas tierras antes de la invasión europea y que ha implicado la imposición violenta de las culturas obligatorias referidas por Césaire, dicha imposición continúa vigente y se reproduce a través de lo que hemos llamado el colonialismo interno.

Una posible interpretación feminista sobre la cosificación de los pueblos conquistados es planteada por Francesca Gargallo cuando revisa las aportaciones de Karina Ochoa y Breny Mendoza, quienes dan cuenta de

que desde inicios de la colonización americana, «el indio» ha sido feminizado teórica, discursiva y prácticamente; eso es, ha sido emasculado, despojado de la condición de sujeto pleno y convertido en una mujer social, miembro de una humanidad a tutelar por incompleta (de subjetividad) o débil (ante el condicionamiento del individuo), lo cual se ha traducido en continuos actos de sometimiento (Gargallo, 2012: 48-49).

Para Gargallo y las dos autoras que refiere, la cosificación de las poblaciones conquistadas está emparejada de una «feminización»; es decir, una igualación del «indio» con las mujeres, considerándolo como humano incompleto que nunca llegará a ser adulto y por lo tanto siempre deberá vivir bajo el tutelaje de alguien más. Gargallo



comenta también que «esta feminización de naciones enteras es constitutiva de la Modernidad y explica tanto su violencia misógina como la derivada violencia genocida» (2012: 49-50). Desde la interpretación realizada por estas autoras sobre el «marco» dominante que fundamentó y realizó la colonización histórica de América, las mujeres y los indígenas son considerados como *no-vidas*, por lo tanto se justifica la violencia misógina y el genocidio de los pueblos invadidos. Fenómenos que continúan hoy en día por medio de la colonización interna a través de la exclusión, discriminación, criminalización y violencia que viven dichas poblaciones y que, en términos de Butler, podríamos catalogar como *precaridad*.

Paredes incluye como un aspecto importante en el contexto actual de Bolivia al capitalismo y el neoliberalismo, ¿cuál es el «marco» dominante relacionado con el capitalismo y el neoliberalismo? al menos en Bolivia, el Estado ha pasado a ser una institución facilitadora de las acciones de las compañías transnacionales que llegan al país para explotar los recursos naturales y humanos; es decir, el Estado está al servicio del capitalismo y el neoliberalismo. En beneficio de éstos pone a diversas poblaciones en situación de *precaridad*. ¿qué poblaciones son consideradas como *no-vidas* desde este «marco»?

Bolívar Echeverría (2010) hace una crítica al texto de Max Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. A través de dicha crítica, el autor trata de explicar a qué se refiere Weber cuando habla del «espíritu del capitalismo», Echeverría relaciona el concepto de «espíritu» con el de *ethos* capitalista que consiste en

la demanda o petición que hace la vida práctica moderna, centrada en torno a la organización capitalista de la producción de la riqueza social, de un modo especial de comportamiento humano; de un tipo especial de humanidad, que sea capaz de adecuarse a las exigencias del mejor funcionamiento de esa vida capitalista (Echeverría, 2010: 57).

Este *ethos* capitalista implica al mismo tiempo un modelo de individuo moderno que se reconoce por «el alto grado de productividad del trabajo que le toca ejecutar» (Echeverría, 2010: 59), así como

en todo el conjunto de rasgos visibles que acompañan a la productividad, desde la apariencia física de su cuerpo y su entorno, limpia y ordenada, hasta la propiedad de su lenguaje, la positividad discreta de su actitud y su mirada y la mesura y la compostura de sus gestos y movimientos. (Echeverría, 2010: 59)



A este conjunto de rasgos Echeverría le llama *blanquitud*, concepto que no necesariamente se refiere a *blancura* racial, pero sí a ciertas características culturales que se pueden relacionar con las «culturas obligatorias» a las que se refería Césaire. Podríamos considerar que la *blanquitud* constituye un «marco» dominante del capitalismo y del colonialismo histórico e interno, a través del cual se pueden distinguir las *vidas* de las *no-vidas*. Pensar la *blanquitud* nos permite comprender la forma en que se justifica la *precaridad* de los grupos que permanecen en resistencia al no ajustarse a los patrones culturales impuestos por el capitalismo y la colonización.

Otro aspecto abordado por Paredes es el entronque patriarcal que es la unión del patriarcado ancestral, existente en los pueblos indígenas antes de la colonización, y el patriarcado occidental traído e impuesto con la colonización. El concepto de entronque patriarcal implica el reconocimiento de que el patriarcado no es exclusivamente occidental y por lo tanto, los pueblos originarios también tienen sus propias construcciones patriarcales. Lo importante para los fines del presente ensayo es reflexionar sobre el «marco» dominante que nace del entronque patriarcal.

El patriarcado es una estructura social que se encuentra en la base de todas las otras instituciones sociales, dicha estructura dicta una preeminencia de lo masculino sobre lo femenino. En algunos párrafos anteriores expliqué que la colonización ha sido una forma de cosificación y feminización de los pueblos originarios, si consideramos el entronque patriarcal como uno de los «marcos» dominantes podemos pensar que, si los pueblos originarios se consideran como «femeninos» desde el «marco» del entronque patriarcal, dichos pueblos son *no-vidas*.

Existen muchos otros aspectos desde los que se puede partir para hacer el análisis sobre los «marcos» dominantes que determinan las *vidas* y las *no-vidas*, aquí sólo se han tratado de forma muy superficial tres posibilidades que, desde mi punto de vista plantean un panorama general sobre la *precaridad* en la que «sobrevive» gran parte de la población mexicana: quienes no se ajustan a la *blanquitud* impuesta por la colonización y el capitalismo, quienes no cumplen con los requisitos del patriarcado para contar como *vidas* completas y dignas de ser lloradas.

La institucionalización de los «marcos» dominantes arriba descritos han provocado la explotación de pueblos enteros, enajenación de tierras, ecocidio, genocidio, feminicidios, desapariciones forzadas, tortura, pobreza, hambruna, marginación, discriminación. En respuesta a estas situaciones, han surgido luchas campesinas, indígenas (que critican la colonización histórica e interna), ecologistas y feministas en contra del capitalismo, el neoliberalismo y el patriarcado. Estas luchas han sido y son reprimidas por medio de la desaparición de personas, el asesinato y el genocidio. La



desaparición de los 43 normalistas es un ejemplo de la represión de las movilizaciones sociales de los *no-vivos* que buscan construir un nuevo «marco» en el que se reconozca que todas las vidas humanas son igualmente *precarias*, que todas son igualmente dignas de luto y en el que ninguna vida sea *precarizada*.

Las feministas comunitarias Aymaras buscan que el nuevo «marco», tras reconocer la precariedad de todas las vidas humanas, construya a la comunidad como «principio incluyente que cuida la vida» (Paredes, 2012: 72), así la comunidad sería un espacio en el que no existan vidas *precarizadas*.

Por su parte, Butler considera que es necesario que la izquierda haga una crítica seria a la violencia estatal que mantiene a ciertas poblaciones en situación de *precaridad*. Debido a que las poblaciones que viven en *precaridad* acuden al Estado-Nación para tratar de solucionar la violencia causada por el mismo Estado-Nación, es necesario encontrar formas alternas que cuestionen al «sistema» en su conjunto y no sólo algunas de sus partes o acciones. Walter Benjamin (2007), en su texto *Para una crítica de la violencia*, insiste en la necesidad de cuestionar las prácticas violentas del Estado en su conjunto, pues, desde su punto de vista, cuestionar sólo una parte implica validar el resto de las acciones violentas emprendidas por el mismo.

Bibliografía

- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Paidós.
- Benjamín, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Argentina: Terramar Ediciones. (Traducción de H. A. Murena y D. J. Vogelmann).
- Césaire, A. (1955). Discurso sobre el colonialismo, en Ollé-Laprune, P. (2008) *Para leer a Aimé Césaire*. México: FCE.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala*. México. Editorial Corte y Confección.
- Paredes, J. (2012). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo-Grietas-Lente Flotante.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Argentina: Tinta Limón Ediciones.



GÉNESIS DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA Y SU INFLUENCIA IDEOLÓGICA EN LA DERECHA POPULAR DE MÉXICO: EL CASO DE LA UNIÓN NACIONAL SINARQUISTA

Fabián Acosta Rico

Los orígenes de la Democracia Cristiana (DC) son remotos. Para sondear el nacimiento del concepto y de las distintas corrientes que lo han asumido, necesitamos remontarnos a la época de la restauración de la monarquía borbónica, en la Francia post-napoleónica.

Antes, cabe aclarar, que a lo largo del tiempo han aparecido distintos movimientos que se han identificado con esa denominación, Democracia Cristiana; tan distintos ellos, como distantes en la historia. Sin embargo, un punto que han tenido en común es su interés por aplicar los principios cristianos de responsabilidad, respeto a la autoridad, hermandad, caridad, justicia... a la realidad social, económica y política de los pueblos. En todos se presenta, en mayor o menor medida, una revaloración y defensa de los pobres. También, en distinto grado, han atendido, respondido o reaccionado favorablemente a las *encíclicas papales*, sobre todo a las enfocadas o dirigidas a resolver y aclarar las problemáticas sociales y económicas que empezaron a aquejar a las naciones, tras la primea Revolución Industrial.

De igual forma, el Sinarquismo, movimiento social y político contrarrevolucionario, desde su contexto, la época cardenista, también buscó inspiración e identidad en el social cristianismo. La Unión Nacional Sinarquista (UNS), desde su fundación el 23 de mayo de 1937, en León, Guanajuato, se definió como un movimiento popular (la derecha de los pobres) que, retomando su herencia obrero-católica, recurrió a las encíclicas, en particular a la *Rerum Novarum*, en búsqueda de principios y directrices. Por tanto, el Sinarquismo puede quedar inscrito como una de tantas organizaciones que, al menos en ciertos momentos de su historia, pretendió ser



demócrata cristiana. Máxime que, no sin controversias y polémicas, líderes sinarquistas en distintas épocas (antes y después de la fundación del Partido Demócrata Mexicano) consideraron viable crear un partido que tendría por siglas PDC (Partido Demócrata Cristiano).

Regresando a Francia y a los orígenes de la DC, una primera escala obligatoria en este recorrido histórico debe hacerse en la vida y obra del pensador Felice de Lamennais. Las ideas de Lamennais inspiraron, por igual, al liberalismo católico y a la democracia cristiana. Perteneció a una familia bretona que ascendió dentro de las esferas aristocráticas en 1788, a las vísperas de la Revolución (Muñoz Ramos, 2003: 19).

Desde joven sintió un vínculo directo, por su linaje y condición, con el catolicismo medieval y profesó un ferviente papismo, contrario al *galicismo* de su época. El galicismo fue todo un estilo político que normó y operó las relaciones entre el soberano francés y el alto clero católico adscrito a su reino. Gracias al prestigio histórico de la realeza francesa, y la autonomía que mantuvo respecto a la autoridad papal, prevaleció en el reino galo una tradición político-eclesiástica, institucionalizada y aplicada en las asambleas conciliares, que facultaba al rey y al clero galo para decidir sobre la vida eclesiástica de Francia sin la directriz o el concurso del Papa (*Ibídem*: 16).

La contracorriente del galicismo fue la escuela *ultramontana* en la que figuraron personajes de época como el conde De Maistre, Luis Veuillot, el cardenal Pie y el propio Lamennais. Los ultramontanos defendían los legítimos derechos del papado frente a los abusos del galicismo; entendían que la subordinación eclesiástica, política y económica al rey le impedía a la Iglesia cumplir con su misión espiritual y ofendía la dignidad vicarial del Papa.

Las tesis ultramontanas de Lamennais apuntan hacia la consolidación de la monarquía pontificia; es decir, a la primacía de la autoridad papal al interior de la Iglesia por encima de los concilios; y abogan por la separación y autonomía de la Iglesia respecto al Estado. Aunque hay un manifiesto laicismo en estas ideas; este laicismo no conlleva un menosprecio o relegamiento de lo eclesiástico a la condición de asunto privado o intrarreligioso. Por el contrario, disolver los compromisos y superar la dependencia respecto a la autoridad política deja libre al clero para seguir y acatar las directrices y órdenes del Papa y, a la vez, le permiten orientar y organizar a la grey católica con atención a los principios evangélicos de justicia, caridad, igualdad, hermandad, etc.

Está claro que Lamennais rompe con la teoría política tomista que reconocía la dignidad y complementariedad de la institución regia y de la eclesiástica. Lamennais menospreciaba al Estado y esta postura lo hizo revalorar las ideas liberales que



proponían la separación Iglesia-Estado. La separación, traducida al discurso teocrático (o papista en sentido *güelfo*) de Lamennais, significa liberación y primacía social de la Iglesia. Al reconocer que el laicismo obra en provecho de la Iglesia, este filósofo ultramontano dio el primero de muchos pasos hacia un catolicismo de izquierda (idéntico calificativo recibió la Democracia Cristiana entrado el siglo xx).

Lo siguiente fue la aceptación de la idea de *progreso*, adecuándola a la perspectiva planteada por Lamennais. *Progreso* significó soltar amarras y liberar a la Iglesia de verse comprometida con una institución caduca o anacrónica, como la monarquía, y otorgarle así el lugar y el papel que le correspondía jugar dentro de los nuevos tiempos. Tiempos marcados por los vientos renovadores de un proceso revolucionario que agitaba a todos los pueblos de Europa, avanzada la primera mitad del siglo xix. Como lo comenta el historiador sinarquista, José de Guadalupe Muñoz Ramos:

(...) con este tema (el progreso) entramos ya en el ámbito de un Lamennais que se constituye, a finales de este año crucial 1830,¹ en el heraldo profético de la democracia cristiana, superando los límites, en cierto modo tímidos, de sus puntos de vista anteriores en los que dominaba su sola posición antigalicana y que podrían emparentarse con las tesis, relativamente modernas, del liberalismo católico (2003: 38).

Para Julio Menivielle (citado por Muñoz Ramos), la fascinación filosófica y las esperanzas políticas de matices románticos, que cifró Lamennais en la idea de *progreso*, tuvieron continuidad en los planteamientos filosófico teológico de Jacques Maritain, vertidos en su obra *Humanismo Integral*. Maritain sostiene que el espíritu del cristianismo está detrás del desarrollo y avance social de la humanidad (empezando obviamente en Europa). Ninguna revolución (escala o peldaño de este ascenso) le es al Cristianismo, en esencia, ajena ni antitética, pues las ideas de igualdad, fraternidad, libertad... que han animado la acción política de liberales, socialistas, comunistas... ya estaban esbozadas o prefiguradas (bajo un revestimiento religioso) en los *Evangelios*. De tal suerte que, los revolucionarios de todos los tiempos, a pesar del anticlericalismo o ateísmo de algunos de ellos, no han hecho más que darle cumplimiento, entre aciertos y errores, a un plan divino escriturado en las promesas redentoras, traídas por Cristo a una humanidad inmersa en la oscuridad y en el pecado (Maritain, 1996). En términos muy semejantes, y un siglo antes que Maritain,

¹ En julio de 1830, estalló en Francia la revolución que derrocó a Carlos X y elevó al trono a la dinastía liberal-burguesa de los Orleans.



Lamennais expuso (según explica Muñoz Ramos) en su artículo *De L'avénir de la Société* que:

(...) al igual que existen leyes que dirigen y regulan, emanadas de la sabiduría divina, el mundo físico y lo conducen a sus fines con una fuerza irresistible, también el mundo moral está sometido a leyes que lo conducen «siguiendo un orden de desarrollo armónico y regular, a fines particulares y al fin general de la creación» (2003: 39).

Ciertos católicos militantes, en particular los ultraderechistas, despreciaron el concepto *revolución*. Juan Ignacio Padilla calificó al Movimiento Sinarquista como contrarrevolucionario. En este sentido parecería existir una insalvable distancia ideológica e histórica con las ideas ultramontanas de Lamennais; extensible al ideario del propio Maritain.

El sinarquista disidente, autor del libro *Las grandes traiciones de Juárez*, Celerino Salmerón, escribió un folleto intitulado *El Sinarquismo y toda la verdad sobre la democracia cristiana*, en el que tacha de falso converso e infiltrado a Maritain y previene sobre cómo sus ideas tergiversaban la *Doctrina Social de la Iglesia*.

No obstante, alcanzado el registro del Partido Demócrata Mexicano, la UNS terminó siendo dirigida, a finales de los 70 del siglo pasado, por un grupo de sinarquistas reformistas que revaloraron y asumieron como propias las ideas de *progreso* y *revolución*.

En efecto, el candidato a la Presidencia de la República y sinarquista de la vieja guardia, Ignacio González Gollaz, utilizó, en su propaganda y discurso, la palabra *revolución*, dándole un sentido moral y espiritual; de renovación y cambio en las personas y en las sociedades. Precisamente, la idea de una transformación, de un cambio, gracias a la inspiración o influencia del espíritu del cristianismo, fue una de las tesis centrales en el pensamiento de Lamennais.

Según el fundador de la escuela ultramontana, las leyes dictadas por la Voluntad Divina marcan los derroteros de un progreso moral y material, que no es uniforme en todos los pueblos; pero, que no está ausente en ninguno de ellos. Dicho *progreso* conduce a la humanidad hacia un creciente desprendimiento de sus lazos o recuerdos de «infancia» (o pasado) mediante el desarrollo de una inteligencia emancipada gracias al Cristianismo.

De manera análoga (o proporcionalmente semejante) a la maduración en el hombre, la humanidad debe recorrer varias fases sucesivas hasta alcanzar la edad adulta, marcada ésta por el signo de la liberación del espíritu humano. La idea de



Lamennais (nuevamente citado por Muñoz Ramos) es que conforme prospere dicha liberación: «la idea del derecho se separa más netamente del idea de fuerza» (2003: 40). Es decir, que el diálogo y el entendimiento entre los seres humanos (como formas para transmitir el progreso), se irán imponiendo de manera natural haciendo innecesaria la coacción o la fuerza ejercida por el poder civil. En consecuencia, la separación Iglesia-Estado se convertiría en la coyuntura idónea para el ascenso o el perfeccionamiento continuo del espíritu humano, conforme a la Voluntad Divina.

En este espectro de ideas, formuladas por Lamennais, se gestó tanto la Democracia Cristiana como el Liberalismo Católico. Las dos corrientes obedecen a un catolicismo ultramontano que, colocando a la religión por encima de la política, buscó, como en el caso de los católicos liberales, la conciliación con el Estado, bajo un deslinde de responsabilidades y competencias («al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»). La Democracia Cristiana, por su parte, tomó el rumbo contrario. Sin apelar a la violencia, la DC optó por la confrontación con el Estado en el intento de cristianizarlo y utilizarlo para instaurar un orden social cristiano.

A diferencia, e incluso en choque, con los católicos liberales, los demócratas cristianos atendieron desde sus orígenes las cuestiones sociales, siendo una de sus principales trincheras la causa obrera o la lucha sindical; aplicándole a ésta un estilo conciliador o de mutuo entendimiento, obrero-patronal, encaminado a la justicia social. De allí que no pocos teóricos, especializados en la materia, vean en la célebre encíclica papal de León XIII, la *Rerum Novarum*, y en aquella otra que la complementa, *Au Milieu*, los documentos que dieron arranque al catolicismo social. El cual animó el sindicalismo católico que avanzó, incipientemente, a finales del siglo XIX, por Europa Central.

De igual manera, las tesis de León XIII tuvieron resonancia en los partidos católicos que surgieron en Bélgica, Holanda, Alemania y Austria-Hungría. En estas encíclicas ya se perfilaba la tercera posición asumida por la Democracia Cristiana, dadas las críticas en ellas expuestas tanto al liberalismo como al socialismo; críticas que retoman, como lo sostiene Paul E. Sigmund, la filosofía política de Tomás de Aquino (el propio León XIII lo reconoció) y la ética gremial del precio justo (el que no empobrece al que compra ni enriquece al que vende) del Medievo (2010: 102).



La *Rerum Novarum* y su presencia en la herencia social cristiana recogida por el ideario sinarquista

Manuel Ceballos Ramírez, en su obra *Política, trabajo y religión*, sostiene que el catolicismo social efectivamente detonó el interés por la situación económica y social de los trabajadores. Es decir, bajo la óptica de ciertos partidarios de la *Rerum Novarum*, la preocupación principal plasmada en el documento papal era precisamente la *cuestión obrera*; de tal suerte que procedieron, en su actuar y pensar, bajo la lógica de que la *cuestión obrera* o la defensa de los intereses de los trabajadores agotaba o abarcaba, casi completamente, a la *cuestión social*. De este sindicalismo católico, inspirado en la nueva *Doctrina Social Cristiana* derivada de la encíclica de León XIII, emergió la Democracia Cristiana; o como dice Ceballos Ramírez:

De la instauración de la democracia cristiana al sindicalismo sólo había un paso que pronto fue dado. Por lo pronto, el Congreso de Reims de mayo de 1896 establecía el programa mínimo del Partido Demócrata Cristiano. La base de este programa era netamente corporativa: religión, familia y propiedad. La parte económica del mismo comprendía once puntos, todos enfocados a la reglamentación del trabajo y a la protección del trabajador (1990: 106).

En México, el sindicalismo católico mexicano de comienzos del siglo xx (cuyo perfil ideológico fue definido en la Dieta de Zamora) y el Partido Católico Nacional acogieron muchas de las ideas y consignas de la *Rerum Novarum*. El Sinarquismo tuvo, y jamás negó, claros vínculos históricos e ideológicos con estos movimientos. Y como ellos, adaptó a su tiempo y contexto muchas de las propuestas de la encíclica de León XIII.

Empezando por la condena que hace el documento papal a toda incitación al enfrentamiento entre clases. Los sinarquistas acogen dentro de sus principios políticos la descalificación a la lucha entre poseedores y desposeídos; entre patrones y obreros.² Entienden, en los mismos términos de la encíclica, que fomentar el odio clasista y

² A comienzos de la encíclica, León XIII sostiene que para remediar los males generados por la industrialización y el modelo capitalista, el socialismo ofrece una serie de remedios peores que la propia enfermedad: el odio a los ricos, la extinción de la propiedad privada y la colectivización de todos los bienes; la distribución igualitaria de la riqueza bajo la regulación del Estado... Líneas después advierte que esta forma de proceder lejos de dirimir la cuestión, la agrava, es: «perjudicial a los obreros mismos; y es además grandemente injusta, porque derriba el derecho de los que legítimamente poseen, altera la incumbencia y deberes del Estado... (León XIII, 1890: 11).



calificar a la propiedad privada de causa de las desigualdades y los males sociales son afirmaciones falaces, perjudiciales e injustas (León XIII, 1890: 11).

En uno de sus documentos doctrinarios, fundacionales, el *Pentálogo* dice, en su segundo punto: «nos declaramos defensores de la propiedad privada porque en ella radica la libertad del hombre. Nos oponemos a un México colectivizado en el que los campesinos no sean dueños de la tierra» (Padilla, 1953: 157). En el siguiente punto, en un tono nacionalista y anti comunista, el manifiesto sinarquista subrayó, en este mismo tenor que: «Nuestro ideal es el bien común y no el triunfo de una clase. Nos oponemos a la guerra clasista porque de ella nace la miseria y el odio que destruye» (*Ídem*).

El discurso y la propaganda de los partidos socialistas y comunistas exhortaban a los obreros, a los proletarios a verse unos a otros como camaradas; a fraternizar entre sí sabiéndose víctimas por igual de la explotación de los dueños del capital. ¿Cómo contraatacar o qué ofrecer como alternativa a esa solidaridad y hermandad de clases? Sencillo. La respuesta fue reforzar la vinculación del individuo, no con extraños de igual oficio o condición económica, sino con aquellos que le son más cercanos en lo afectivo, social y económico: los miembros de su familia. Había que situar a la *persona* al interior de la familia y revalorar a esta institución reclamando su primacía por encima de las clases, la sociedad y el Estado (antes que obrero o patrón eres hijo o progenitor; por encima de tus camaradas están tus vástagos, hermanos, padres...).

La familia antecedió históricamente a la sociedad y al Estado, gracias a ella surgieron y son su base: «He aquí la familia o sociedad doméstica, pequeña, a la verdad, pero verdaderamente sociedad y anterior a todo estado y que, por tanto, deber tener derechos y deberes suyos propios, y que de ninguna manera dependen del Estado» (León XIII, 1890: 14). Líneas después se señala que es un grave error permitirle al poder civil entrometerse hasta lo íntimo del hogar y que, sólo en situación de extrema necesidad, pobreza o abandono, el Estado tiene la obligación de intervenir en auxilio y socorro de las familias (León XIII, 1890: 15).

En su *Ideario y postulados*, en el dedicado a la familia, los ideólogos sinarquistas casi copiaron las palabras del pontífice: «Por tener la familia derechos anteriores y superiores a los del Estado, el gobierno no sólo debe respetarla, cuidarla, auxiliarla y defenderla, sino que debe abstenerse de intervenir en su régimen interno o de poner trabas a su desenvolvimiento... (Padilla, 1953: 51).

En la *Rerum Novarum* también se sostiene que, con independencia del modelo que asuma el Estado, éste tiene la obligación, por su naturaleza, de ocuparse del bien común, valiéndose para ello del concurso y auxilio de todas las clases sociales. La



encíclica instruye en la necesidad de respetar la libertad de los individuos y de las familias, salvo en aquellos asuntos que competen al referido bien común.

Los proletarios, los trabajadores, serán prioridad para el Estado en lo referente a la atención de sus necesidades y justas demandas. El Sinarquismo, en sus *16 Puntos Básicos*, precisamente en el último, indica que el movimiento lucha porque México tenga un gobierno justo, fuerte y responsable; y sobre todo, consciente de que el servir al pueblo es la única razón de su poder y que, por tanto, debe encauzar su actuar dentro de los límites que fija el *bien común* del pueblo (Padilla, 1953: 155).

El movimiento también se declaró defensor de la libertad de las personas y las familias y a la vez, urgió el que todo mexicano estuviera dispuesto a sacrificar sus intereses en provecho de las necesidades de la Patria. Como lo consigna la primera *Norma de Conducta para los sinarquistas*: «Odia la vida fácil y cómoda. No tenemos derecho a ella, mientras México sea desgraciado». En este punto, la ideología sinarquista exigía, como la encíclica, la solidaridad y la hermandad, pero imprimiéndole un sello nacionalista radical (casi heroico).

Le Sillon o el surgimiento de la actual democracia cristiana

En tiempos de Pío IX, la modernidad estaba representada por el liberalismo. Del liberalismo emergían los movimientos anticlericales que cuestionaban la autoridad de los pontífices y la verdad del Dogma; que tachaban de inmoral y perniciosa a la Iglesia. Contra ellos estaba dirigido el *Syllabus*; pero como dice Meyer, cuando el socialismo cobró fuerza y presencia, el integrismo católico y el liberalismo dejaron de lado sus diferencias y se aliaron en contra del enemigo común.

Los católicos militantes que la tomaron contra el orden social, económico y político instaurado por el Liberalismo, golpearon a un aliado y no a un enemigo de la Iglesia (Meyer, 1991: 307). Era de esperarse que los integristas (antiliberales de origen) y con ellos los católicos liberales vieran con desconfianza a los demócratas cristianos y a todo partidario de instaurar un «orden social cristiano»: ¿cuánto tardarían estos espíritus revolucionarios en pasar de las reformas políticas a las teológicas y de exigir la transformación del Estado a pedir lo mismo de la Iglesia?

Esta desconfianza de los elementos más ortodoxos de la Iglesia los hizo asumir posiciones de avanzada y marcó una tendencia que explica el por qué, por ejemplo, el clero católico jamás le ofreció un respaldo claro y decidido al Sinarquismo. ¿Vieron en ellos, a pesar de su confesa y testimonial fidelidad, a potenciales disidentes y reformistas



o simples imitadores de los primeros demócrata-cristianos, como los que militaron en el movimiento *Le Sillon*? Es probable. Los hechos dan a creer que sí.

Al menos en su literatura, los sinarquistas no tienen una buena opinión de *Le Sillon*; de tal suerte que, de seguro, no verían con agrado ser comparados con los integrantes de este movimiento. El historiador sinarquista, José de Guadalupe Muñoz Ramos, en su obra: *Una ideología rechazada pero vigente*, se refiere a este movimiento como uno muy similar al encabezado por Lamennais que transitó de una «legítima voluntad de integrar al mundo contemporáneo en las coordenadas del cristianismo a la herejía de los tiempos modernos» (Muñoz Ramos, 2003: 135).

No deja de llamar la atención que un escritor sinarquista se refiera a un movimiento calificado como precursor de la Democracia Cristiana como herético. Como ya lo mencioné, esta opinión es sostenida por los sinarquistas más ortodoxos y tradicionalistas como Celerino Salmerón. La Democracia Cristiana como idea y concepto siempre les ha ocasionado conflictos y controversias a los militantes de la UNS.

Le Sillon es fundado en la Francia de la Tercera República, por Mark Sangnier y otros jóvenes militantes católicos del Colegio de Stanislas, centro escolar dirigido por sacerdotes de tendencias filo-liberales. El movimiento tenía mucho de romántico e idealista. Sus integrantes lo plantearon como una especie de cofradía con algo de orden de caballería y de ateneo. Su propósito era transformar la sociedad desde la base; centraba su preocupación en las necesidades y reclamos del Pueblo (con mayúsculas) al que habría que re-cristianizar, infundiéndole los principios de un catolicismo social conciliado con la democracia moderna. En 1894, estos estudiantes católico-militantes fundan la revista que le dio nombre al grupo, *Le Sillon*. En las páginas de la revista, su editorialista y articulistas, hacían la distinción entre el tipo de democracia que ellos proponían (una inspirada en el Catolicismo Social) respecto a la democracia laicista, anticristiana y totalitaria surgida de la Revolución Francesa.

Retomando parte de la tradición social medieval francesa, *Le Sillon* proponía un tipo de sociedad orgánica, conformada por corporaciones (gremios y sociedades) robustas y organizadas. Este esquema social era contrario al de tipo individualista propuesto por el liberalismo. La propuesta tendía un puente entre el catolicismo y el socialismo, sin caer en el estatismo y la masificación de éste. «La Democracia será Cristiana o no será» (Muñoz Ramos, 2003: 137).

Ni masificación ni individualismo; ésta es una postura común a todas las corrientes de inspiración social cristiana (entre ellas la Demócrata Cristiana) que las hace posicionarse, en la escala de las ideológicas, como una tercera vía. El Sinarquismo pertenece a estas corrientes. En los ya citados *16 Puntos Básicos*, en el cuarto se lee:



«Repudiamos la clasificación antipatriótica y tendenciosa que divide a los mexicanos en izquierda y derecha, revolucionarios...» (Padilla, 1953: 153).

A partir de 1905, *Le Sillon* cimbró la escena social cristiana y se ganó la condena de los obispos franceses, cuando su líder, Sangnier, lanza la afirmación de que la democracia, como modelo social y político, no era una opción entre tantas, sino la consecuencia necesaria del desarrollo y la transformación introducidos, en la historia del mundo, por el Cristianismo. Esto equivalía a afirmar que la democracia era la única forma de gobierno compatible con la Doctrina cristiana, dadas las circunstancias impuestas por la modernidad y el progreso alcanzando.

Se identifica, dice Muñoz, el mensaje de Cristo con la revolución y la sociedad democrática (Muñoz Ramos, 2003: 140). El Sinarquismo, si bien se pronuncia a favor de la democracia y repudia los modelos autoritarios y totalitarios de corte comunista o fascista, jamás hizo una apología radical de la democracia. Finalmente, el 25 de agosto, el Pío XI le envía una carta al obispado francés condenando sin apelación al movimiento (Ceballos Ramírez, 1990: 119).

Le Sillon cumplió muchos de los temores de la jerarquía católica y de los integristas que la respaldaban. No sólo se atrevió a postular máximas políticas divergentes con los criterios marcados por la ortodoxia delineada por el pontífice y los obispos. Además, Sangnier liberó al movimiento de la tutela moral de los eclesiásticos y lo abrió a los no-católicos, bajo un esquema ecuménico que daba cabida a todos los defensores de la democracia y la libertad.

El catolicismo social tuvo un nuevo repunte en la Confederación Francesa de Trabajadores Cristianos (CFTC); organización que reagrupó a muchos de los antiguos militantes de *Le Sillon*. En Italia, surgió el Partido Popular Italiano (PPI), de Luigi Sturzo, que recogió muchas de las recomendaciones de la *Rerum Novarum*. El PPI y otras organizaciones similares como el *Zentrum*, de Alemania; el Partido Social, de Austria... terminaron siendo desarticuladas por los estados totalitarios; en particular por los de corte fascista, con el consentimiento velado de la Santa Sede que, como en el caso de los regímenes de Adolfo Hitler y Benito Mussolini, firmó concordatos que facultaban el diálogo directo entre el Estado y la Iglesia.

Como lo sostiene Ceballos, se les propuso a los católicos militantes una nueva forma de actividad que cancelaría la confrontación, política y social, con el Estado en defensa de la Iglesia y de los ideales perfilados por la *Doctrina Social de la Iglesia*:

La nueva Acción Católica de Pío XI, ya no tendría implicaciones políticas, ni sería el organismo de diálogo con el Estado, puesto que éste y la Iglesia podrían dialogar de



igual a igual. Los concordatos servirían para establecer las reglas del juego y poder encontrarse en condiciones de igualdad (Ceballos Ramírez, 1990: 134).

Con el Sinarquismo, la historia fue similar. Mientras el gobierno revolucionario mexicano, presidido por Lázaro Cárdenas, mostró una tendencia hacia el socialismo (e incluso el comunismo); la UNS gozó de cierto reconocimiento y apoyo moral del clero. Pero cuando el régimen más moderado del general Ávila Camacho guardó las banderas rojas y silenció a la *Internacional comunista*; el alto clero intentó disciplinar a la UNS, a través de la Base, replegándola al campo de la acción social y cívica. Esto originó la crisis que detonó el primer cisma al interior del Sinarquismo y marcó el comienzo de su decadencia.

Bibliografía

- Ceballos Ramírez, M. (2005). Conservadores e intransigentes en la época de Porfirio Díaz. En *Los rostros del conservadurismo mexicano*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- _____. (1990). *Política, trabajo y religión*. México: IMDOSOC.
- León XIII. (1890). *Rerum Novarum*. México: Librería Parroquial.
- _____. (1901). *Graves de Communi*. Recuperado de http://www.mercaba.org/LEON%20XIII/graves_de_communi.htm
- Maritain, J. (1996). *Humanismo Político*. Argentina: Lohlé-Lumen.
- Muñoz Ramos, J. D. (2003). *Ideología rechazada pero vigente*. México: DEi diseños e impresos.
- _____. (2003). *Las Falacias contra el Sinarquismo*. México: Ediciones UNS.
- Sigmund, P. E. (2010). La Transformación de la ideología demócrata cristiana: trascendiendo a la Izquierda y a la Derecha, o ¿qué le ocurrió a la tercera vía?, en S. Mainwaring y T. R. Scully, *La Democracia Cristiana en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Padilla, J. I. (1953). *El Sinarquismo*. México: Ediciones UNS.
- Pío IX. (1864). *Syllabus Errorum*. Recuperado de http://www.statveritas.com.ar/Magisterio%20de%20la%20Iglesia/SYLLABUS_ERRORUM.pdf



ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA



LA MANO LIBRE DE JOSÉ CLEMENTE OROZCO

Aldo Carbajal Rodríguez

una montaña que brota no es nada eso [ni tiene que ver ni con la moralidad, ni con la sabiduría, ni con la virtud], y así debe brotar la expresión plástica o musical y literaria [...]. Todo aquello que no es pura y exclusivamente el lenguaje plástico, geométrico, sometido a leyes ineludibles de la mecánica, expresable por una ecuación, es un subterfugio para ocultar la impotencia (Charlot, 1971).

En 1923 Orozco escribió, de manera determinante, lo anterior que vale para su obra. Está claro que el estilo de Orozco implica un conocimiento de la geometría: basta con ver uno de los murales del Paraninfo para darse cuenta de ello. Pero con todo y esto, el autodenominado *Hombre tecolote* no es formalista ni abstracto¹. Desde que Benedetto Croce (1856-1962) enunció en su estética que el contenido es un aspecto de la forma, muchos teóricos de posguerra como Greenberg, Fried, y Nodelman han dicho que esto debe de ser así y no de otra manera²: pero con ello, «los pequeños grupos de poder

¹ En una caricatura de 1916, Orozco se dibuja y autodenomina de esta manera.

² Cf. Greenberg, quien trabaja en la misma idea «el arte debería confinarse exclusivamente en lo que se da en la experiencia visual y no hacer ninguna referencia a nada dado en otros órdenes de la experiencia», en Greenberg (1973), «Modernist Painting» en *The New Art*, ed. George Battcock, Nueva York, E. P. Dutton and Co., (1973: 74); también sigue en la misma línea Michael Fried, *Three American Painters*, Cambridge, MA Fogg Museum, Harvard University (1965: 39), en donde afirma que las obras de autores contemporáneos como Noland y Olitski son de «naturaleza puramente visual»; Finalmente Nodelman (1967), «Sixties Art:



creen tener por el cuello a la historia del arte» (McEvelley, 2007: 83)³. Todas las tesis que intentan determinar su objeto de estudio con leyes idealizadas caen en la contradicción cuando se enfrentan al cambio o variación natural que es propio de los seres humanos: para el caso del arte, los pintores ejercen su juicio y maduran su propio lenguaje independientemente de las teorías del arte que prescriben sobre la producción. Si analizamos la teoría estética de Croce a mayor detalle -y con ello llevamos lo que afirma hasta sus últimas consecuencias- nos daremos cuenta que la *forma* no es el único criterio que le interesa y afirma sobre el arte, también está afirmando que existe una realidad independiente del sujeto que la enuncia o percibe, y que, el caso del artista es especial porque capta por medio de sus impresiones lo suficiente del mundo como para poder hacer juicios al respecto (Croce, 1992: cap. I; Croce, 1938: 23). En otros escritos, Croce afirma que pareciera que todo el mundo sabe qué es arte y qué no, por lo mismo podríamos hablar de una especie de «consenso».

Croce supone que el artista, de la misma forma que las demás personas, se basa en la *intuición* del mundo, pero que en el terreno del arte, la intuición es sinónimo de «...visión, contemplación, imaginación, fantasía, figuración, representación.» (1938: 17). Distinta de la *intelección* o *conceptualización* propiamente filosófica que «trata de establecer la realidad contra la irrealidad», la *intuición* no distingue claramente qué es lo real de lo que no lo es. Dicho de esta manera, no se podría afirmar que la obra de arte sea verdad o falsedad porque la verdad solamente es propia de la realidad: «recae en la realidad» última, que no es más que materia (*Ibíd.*: 23). La intuición es una «percepción de la cosa real» que se da de manera inmediata: «como el conocimiento de lo que ha pasado de hecho, es la aprehensión de algo como una cosa real». Si bien el artista comparte el punto de partida con el filósofo, a saber, *la realidad*, en la intuición no hay prueba o juicio alguno que nos permita hablar del hecho en términos de verdad o falsedad (Croce, 1992: 3). Mucho tiempo atrás, Kant había afirmado que la verdad o falsedad remiten al juicio y al contenido de nuestras representaciones, pero no a las sensaciones o percepciones: la sensibilidad solamente aprehende o percibe, no hace juicios, porque esto último depende de las funciones del pensar (Kant, 2011: 133). Lo que no está claro en Croce es que, si bien las representaciones son provocadas por el

Some Philosophical Perspectives», en *Perspecta* 11 (79), afirma que el arte moderno no ha dejado «ningún residuo de contenido». Con todo y sus afirmaciones, los mismos autores remiten a una especie de «contenido» extrínseco a la pura forma y color: el primero habla de «sentimientos», el segundo de «espíritu» y el tercero de «las cualidades espirituales del color» (*Ibíd.*)

³ Paráfrasis de Thomas McEvelley (2007), *De la ruptura al «Cul de sac»: arte de la segunda mitad del siglo XX*, Madrid: AKAL. Cap. 3 «Las cabezas son la forma, las colas no son el contenido», p. 83).



mundo exterior, nada nos asegura que nuestras impresiones sean adecuadas o capten las propiedades del mundo, ya que solamente son construcciones o representaciones que «pertenecen al sentido interno» (*Ibíd.*: 138).

El criterio de verdad en Croce implica el análisis conceptual propio de la filosofía, en el que se discrimina claramente lo que es real de la idealización, en cambio para el artista Orozco «la verdad» se vuelve un tema en el que hace denuncia explícita y severa crítica a la sociedad de su época: en 1945 hace una serie de dibujos que denomina *La verdad torcida, deformada, alterada mutilada, pintarrajeada* en donde encontramos cuerpos humanos figurativos, con rostros apenas visibles y trazos gruesos en negro y encimados. En dicha serie, los semidesnudos son objetos figura que pueden estar deformados simulando cerdos (*La verdad*, 59, 1945), cortados de la cabeza (*La verdad*, 57; 1945) o simplemente con el rostro manchado (*La verdad*, 58, 64, 66; 1945); en cambio algunos de los objetos fondo tienen rostros que simulan el placer en sus rostros (*La verdad*, 58, 64, 66; 1945).

Años atrás, a mediados de los treinta, Orozco había hecho lo mismo con las cuestionables prácticas de los mexicanos: las estampas *La masa* (1935) y *Échate la otra* (1935) por un lado; y los murales *El pueblo y los falsos líderes* (1936-37), *Las fuerzas tenebrosas* (1937-38) y *El circo político* (1937-38) por otro, critican fuertemente los hechos históricos propios de los mexicanos. En las dos últimas obras mencionadas encontramos a fascistas con rostros de payasos y curas con caras deformadas como parte de las composiciones hechas para el Palacio de Gobierno en Jalisco; las dos primeras antes mencionadas son estampas que se vendieron en México; el tercero es uno de los murales que se encuentra albergado en las instalaciones del Paraninfo de la Universidad de Guadalajara, en él me detendré un poco para analizar la propuesta estética de Orozco.

El pueblo y los falsos líderes es un mural situado dentro del Paraninfo en la parte frontal. Teniendo como objeto fondo un escenario en llamas, en él encontramos a sujetos representados simbólicamente con barbas y lentes como ideólogos que se protegen de una masa de hombres enojados y empobrecidos que se rebelan contra ellos. Con los ojos cerrados, los puños y el mentón alzado, la masa desnuda avanza hacia sus represores: en dicha posición se les alcanza a notar los huesos del tronco, además de los vientres abultados y lánguidos. La manera en que se protegen los ideólogos es por medio de la fuerza y la violencia en concreto (además de que uno de los ideólogos tiene él mismo un cuchillo en mano, también lo protege un líder obrero que se encuentra armado con un serrucho), pero también en abstracto (las manos del ideólogo señalan la ley, también un líder obrero «está armado» con las leyes escritas por ellos mismos). Por si fuera poco, atrás de los ideólogos se encuentran esperando fielmente el ejército



y la fuerza bruta del gobierno. La orden de atentar contra el pueblo viene siempre del poder. Frente a dicha fuerza, del otro lado del auditorio, se encuentra sentado sobre sus pies un hombre empobrecido. Con la mano estirada en posición de limosna, contempla la muerte de un niño –probablemente represente la muerte del hijo–, mientras otro hombre en las mismas condiciones camina detrás de la escena cabizbajo.

Los líderes sindicales y obreros están representados con rostros deformes, ya ninguno de ellos es el clásico español o mestizo que oprime a los otros bajo un imperio, sino que son los mismos mexicanos –una mezcla de indígena con africano, chino y europeo– los que someten al pueblo bajo un nuevo régimen político. La ideología de mediados de siglo xx es una mezcla extraña de socialismo, nacionalismo y de la vieja idea de progreso. En un México de postguerra que se está consolidando como un país que supone un gran potencial por sus recursos humanos y naturales, un pequeño grupo de intelectuales y líderes se sirvieron y capitalizaron la ideología anteriormente enunciada para enriquecerse de manera exorbitante a costa de las masas de sus conciudadanos empobrecidos⁴.

La propuesta estética de Orozco, junto con los demás muralistas y nacionalistas mexicanos, está permeada por factores externos a la pintura: los hechos históricos, la política y el humanismo. Como muchos artistas, Orozco muestra también lo que tiene en mente con figuras concretas que componen temas históricos sumamente idealizados por un proyecto nacionalista desde la dirección de Vasconcelos (secretario de la SEP), sujeto con el que –dicho sea de paso– no comparte del todo las ideas e intenciones. El grupo de artistas al que pertenecía Orozco en los años 20's se agruparon bajo la organización institucionalizada de un sindicato (1922), cuyo objetivo compartido no era otro más que volver público al arte. Si bien las ideologías de la época diferían en autores o en variantes del mismo concepto (los conceptos de *dialéctica*, y *realidad*, entre otros, eran manejados por los intelectuales de la época; ser marxista o leninista, trotskiano o no, etc.), su idea de educar a las masas bajo un nuevo concepto idealizado de ciudadano mexicano era compartida.

Pero las propuestas plásticas modernistas y expresionistas no fueron una influencia tan fuerte como sí lo fue el estudio de la geometría y de los cánones antiguos, principalmente el griego, que le permitirá generar piezas más dinámicas. En Nueva York aplicó los principios básicos de la simetría dinámica de Jay Hambidge (1867 Canadá-1924 NY) que había aprendido de la revista *The Diagonal*. Según Orozco, con

⁴ Las palabras de Marx siguen siendo una sentencia profética: «la explotación del hombre por el hombre es una constante universal». Marx, Karl (2000). *El capital: crítica de la economía capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica. Tomo I. «El proceso de producción del capital».



esta geometría se podrían generar obras que «contienen en sí mismas, por su estructura, el principio de acción, de movimiento y por tanto pueden crecer, desarrollarse y multiplicarse de un modo semejante a las del cuerpo humano y a las de los demás seres vivientes» (Orozco, 2002: 105-111). De 1920 a 1930 la metodología de Hambidge fue para los norteamericanos uno de los referentes que tenía una especie de fórmula para captar el dinamismo simétrico de la naturaleza. Pero en contra de la propuesta formal que impera en USA, para Orozco está claro que la belleza es una idea que genera el hombre de sí mismo, de su cuerpo y de su espíritu: el criterio de composición no es otra cosa que una materialización de su propia imagen.

Esta idea clara de dotar de agencia a las figuras pintadas realmente no es nueva y surge principalmente con Balzac en su *Obra maestra desconocida* (Balzac, 2005), en ella, el personaje principal «Frenhofer», al no encontrar la belleza idealizada de Venus, decide hacer él mismo a una mujer perfeccionando su arte. Para lograr tal cometido — como Hambidge—, decide buscarlo viajando a Turquía, a Grecia y a Asia «para buscar allí una modelo y comparar mi cuadro con diferentes naturalezas. Tal vez tenga allí arriba [...] la naturaleza misma. A veces casi temo que un soplo despierte a esa mujer y que se me vaya» (*Ibíd.*: 31).

La figura de la que habla Frenhofer es la de una mujer que «¡es un sentimiento, una pasión!» con la que llora, ríe charla y piensa el viejo pintor (*Ibíd.*: 32). El antagonista Pousin enuncia de manera más clara el criterio de producción de la obra de arte, y lo dice de la manera siguiente: «el dibujo proporciona un esqueleto, el color es la vida, pero la vida sin esqueleto es algo más incompleto que el esqueleto sin la vida (*Ibíd.*: 25)». Pero ni siquiera él es capaz de mirar «las formas mismas de una joven», el palpitante de las carnes y el leve «respiro» de la mujer en el cuadro del que habla Frenhofer. Solamente ve «colores confusamente amontonados y contenidos por una multitud de extrañas líneas que forman un muro de pintura (*Ibíd.*: 38)». Con una analogía, el maestro de pintura enuncia su criterio principal para la creación dinámica: es captar el fenómeno como «los objetos que se encuentran inmersos en la atmósfera como los peces en el agua». Para lograr tal cometido, sostiene que «los efectos del encuentro de la luz con los objetos» le permiten «destacar los contornos sobre el fondo» (*Ibíd.*: 37), y su técnica es poco común para una época figurativa «con una serie de toques y realces muy empastados, he conseguido atrapar la verdadera luz y combinarla con la blancura fulgente de los tonos iluminados» (*Ibíd.*: 39); y para lograr «la apariencia y la redondez misma de la naturaleza», Frenhofer propone ir «atenuando con medios tonos, suprimir hasta la idea de dibujo y de medios artificiales» (*Ídem*). En su intento de comprender al maestro, los espectadores del cuadro que buscan objetos figurativos solamente



alcanzan a reconocer una parte del cuerpo, el pie, de lo demás no encuentran más que capas de colores que había superpuesto el pintor en su intento de perfeccionar su arte.

No está de más decir que dicho personaje es una de las influencias de Cezanne, quien, al final de sus días y ya sin la fuerza suficiente que le permita enunciarlo con la voz, se señala a sí mismo como la encarnación del viejo Frenhofer. Éste autor francés afirmaba que «el pintor concreta, valiéndose del dibujo y el color, sus sensaciones y percepciones»: para él, el artista no necesita explicaciones y descripciones de escritores. Orozco por su parte quería descubrir con el método de Jay Hambridge «las relaciones que existen entre el arte y la estructura de las formas naturales en el hombre y en las plantas». De la misma forma que un Frenhofer o un Cezanne, el *Hombre tecolote* intenta captar la naturaleza en su dinamismo. Sin embargo, no se cargó totalmente hacia lo que él consideraba un «modernismo». A pesar de que se sorprendía de las imágenes que llegó a conocer de Matisse, Renoir o de Picasso, afirma después de haber visto una exposición de arte «moderno»:

no echo de menos el arte antiguo. Pintura sin rodeos [...] da mucho gusto ver esos cuadros y queda uno contento y satisfecho el resto del día [...] Lo Derain son bustos de mujeres, carnosos y profundos. Matisse es color y luz, frescura, serenidad (Orozco, 200).

Pero le quedaba claro que su condición y circunstancia no era otra más que la del mexicano promedio. Orozco vivía en un país de posguerra donde el genocidio y el saqueo se habían vuelto una forma de vida que no se podía erradicar del todo: el *modus vivendi* de algunos de los nuevos ciudadanos no se correspondía particularmente con el de un sujeto que vive en una sociedad propiamente democrática. Por lo mismo se entiende que a la anterior declaración, añada lo siguiente: «Nosotros somos los revolucionarios, los malditos, los muertos de hambre», en cambio ellos, los franceses «viven en jardín con amigas [...] y buena casa» (Orozco, *Autobiografía*). Emparentarse con los «muertos de hambre» es un gesto de empatía que se encontrará presente en los murales que alberga la Universidad de Guadalajara. Basta con ver su obra *El pueblo y los falsos líderes* (1935) para darse cuenta de lo claro que tiene el maestro la situación poco favorable para los ahora obreros pero antes campesinos. La condición de los indígenas y mestizos explotados no cambió mucho: sus propios compañeros de trabajo, ya sindicalizados y empoderados políticamente, se volvieron sus nuevos verdugos y explotadores.

Con todo y que no sigue fielmente los cánones formales y modernistas de la época, la obra de Orozco influye a intelectuales que son sus contemporáneos. Basta con



mencionar que Eisenstein utiliza sus dibujos para lograr en su película *¡Que viva México!* una fotografía sumamente idealizada de nuestro país: nubes blancas amontonadas como objetos figuras que tienen de fondo un cielo azul limpio e iluminado por el sol a todas horas; pero también los personajes que establecen relaciones de explotadores y explotados, sus posiciones denotan el problema de haber depositado el poder de las instituciones en mestizos egoístas (curas y hacendados de manera directa con el indígena; políticos e intelectuales de manera indirecta por medio de las instituciones)⁵. Otro de los autores que dicen haber sido influidos por el estilo plástico de José Clemente Orozco es Jackson Pollock, quien participó también durante la depresión de los 20's en el programa del presidente en turno Franklin D. Roosevelt cuyo nombre era el de *Proyecto de trabajos públicos de arte*, los cuales tenían la intención de revitalizar la economía.

Desde su trabajo en el Dartmouth College, Orozco se preocupó por la relación entre mito e historia,⁶ en Guadalajara utiliza esta especie de tensión como un criterio de producción artística. El mural del Palacio de Gobierno es una muestra clara de ello. Con un objeto figura que representa al libertador Hidalgo y un objeto fondo que está lleno de caos y de profundidad irreconocible, Orozco muestra su genio artístico representándose al héroe de la revolución mexicana como un tipo que nos sigue viendo a la cara de frente: nos cuestiona en el presente interpelándonos, por lo mismo es un clásico.

Si bien algunos de los intelectuales mexicanos han hecho comparaciones de la obra de Orozco con la del renacentista Botticelli (1445-1510) o con la del ilustrado Goya (1746-1828), la primera comparación no tiene razón de ser y muestra más bien la idealización romántica de un poeta como Octavio Paz, juicio que sus contemporáneos repitieron hasta el cansancio para no hacerse notar como poco letrados;⁷ la segunda era una idea compartida en los medios culturales que a Orozco no le parecía acertada del todo, aunque dicho juicio lo tomaba como un halago. Las pinceladas libres, directas y sin titubeo sobre los muros y el techo del Paraninfo son una muestra clara del estilo de Orozco, el monumental resultado no puede ser comparado con las capas y repasos

⁵ De los Reyes, A. (2006: 234-235). Reproducciones fotográficas de dibujos de Orozco en posesión del Museo Eisenstein.

⁶ En el Instituto Cultural Cabañas, *La conquista española* muestra un tiradero de fierros como objeto fondo de la composición que anuncia la llegada de Hernán Cortés, montado en un caballo bicéfalo.

⁷ «Re/visiones. La pintura mural», p. 249 de *Los privilegios de la vista*. Vol. III de *México en la obra de Octavio Paz*, ed. Del autor. Fondo de Cultura Económica, col. Letras Mexicanas, 1987.



de las pinturas renacentistas: «sus monotes» —decía la gente del pueblo— no generan una experiencia de la belleza idealizada del renacimiento.

Bibliografía

- Balzac (2005). *Obra maestra desconocida*. Argentina: Ediciones del Sur.
- Cardoza y Aragón, L. (1983/2005). *Orozco*. México: Fondo de cultura económica.
- Charlot, J. (1971). *José Clemente Orozco: El artista en Nueva York. Cartas a Jean Charlot y textos inéditos*. Prólogo y notas de Luis Cardoza y Aragón. Apéndices de Jean Charlot. (PAIS?) Siglo XXI Editores.
- Clemente Orozco, J. (1970/2002). *Autobiografía*. México: CONACULTA, Terra.
- Croce, B. (1938). *Breviario de Estética: cuatro lecciones seguidas de dos ensayos y un apéndice*. Madrid: Espasa Calpe.
- . (1992). *The Aesthetic as the Science of Expression and of the Linguistic in General*, Translated by Colin Lyas, University of Lancaster. Cambridge: Cambridge University Press. Cap. I «Intuition and Expression».
- De los Reyes, A. (2006). *El nacimiento de ¡Que viva México!* México: Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM.
- Hambridge, J. (1919-1920). The elements of Dynamic Symmetry: Dover Art Instruction, in *The diagonal*. Estados Unidos: Yale University Press.
- Kant, Immanuel (2011). *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de cultura económica.
- . (2003). *Crítica del discernimiento*. Madrid: Machado libros.
- Marx, K. (2000). *El capital: crítica de la economía capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica. Tomo I. «El proceso de producción del capital».
- McEvelley, T. (2007). *De la ruptura al «Cul de Sac»: arte en la segunda mitad del siglo XX*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: AKAL.
- Paz, O. (1987). *México en la obra de Octavio Paz*. México: Fondo de cultura económica. Tomo III, «Ocultación y descubrimiento de Orozco», (pp. 285-319); *Los privilegios de la vista*. «Re/visiones. La pintura mural», p. 249
- Zamora, F. (2010). *Filosofía de la imagen*. México: UNAM.
- Greenberg (1973). «Modernist Painting» en *The New Art*, ed. George Battcock, Nueva York, E. P. Dutton and Co, p. 74.
- Michael, F. (1965). *Three American Painters*. Cambridge, MA Fogg Museum, Harvard University.
- Nodelman (1967). «Sixties Art: Some Philosophical Perspectives», en *Perspecta* 11, p. 79.



LA ESTÉTICA DE ANTONIO CASO Y EL POSITIVISMO EN MÉXICO

José Luis González Rojo

Introducción

En México, al igual que en muchas otras partes del mundo, la filosofía ha pasado por diversas etapas, abordando diferentes temas y problemas. Durante la primera mitad del siglo xx, los temas de la filosofía fueron muy diversos, pero en este breve trabajo se presenta una reflexión acerca del problema de la estética en México, de manera muy particular en el pensamiento de Antonio Caso. Para esto, se analizará una obra escrita por este filósofo mexicano en 1925, titulada *Principios de estética*. El objetivo es profundizar en los principios básicos con los que este autor sustenta la posibilidad de una teoría estética fundamentada en una idea metafísica de libertad. Para realizar el análisis, es conveniente ubicar el contexto en que escribe el autor, que se realiza en la primera parte del trabajo; después se destacan algunas tesis que Caso retoma de otros autores como Kant, Schopenhauer y Bergson, con las que profundiza en una concepción del arte opuesta al pragmatismo, el utilitarismo y el positivismo; estas corrientes habían reducido las expresiones artísticas al nivel de una mera consecuencia de condiciones naturales biológicas. En la tercera parte se concluye con una reflexión sobre el problema esencial oculto tras la reflexión del pensador mexicano en los *Principios*; se señalan las diferencias con la postura de Herbert Spencer, filósofo positivista inglés, y cómo es superada su teoría por la estética de Caso. La idea central que orienta nuestra reflexión estriba en que la estética de Caso se sustenta en una concepción metafísica



del espíritu humano, en oposición al reduccionismo psicologista y fisiologista de la experiencia estética según el positivismo.

Desarrollo

En México, tras las guerras intestinas por el poder político a mediados del siglo XIX, el ala liberal de los contendientes veía en la corriente filosófica llamada Positivismo, una manera de lograr el orden social anhelado; pretendía formar una tradición cultural y académica sustentada en dicha corriente. La ciencia se convierte, en el México de aquellos años, en el modelo de orden y progreso que una sociedad como la mexicana requería urgentemente. Al triunfo del liberalismo de Benito Juárez, se inaugura el «estadio positivo» de México con Gabino Barreda como su principal propulsor, quien adopta el positivismo francés como paradigma de progreso; más tarde sus seguidores adoptarán algunas propuestas del positivismo de influencia inglesa, como la de Spencer o Stuart Mill.

Así, al desorden social en el país le sucede el orden, siguiendo la evolución cultural del pensamiento positivista; esto fue posible, según lo deseaban los positivistas mexicanos, pues: «...al reproducir la teoría comtiana de los Tres Estados y ponderar al Estado científico sobre el teocrático, Barreda ofrece un plan de rehabilitación educativa que es también reestructuración de la ideología nacional conforme a los intereses de una clase» (Monsiváis, 1990: 1386). Esto trajo consigo una transformación radical en las formas de pensamiento, pues la adopción de un esquema racional que se apoye en los principios de la ciencia ofrecía lograr la unidad y el orden que la nación requería en aquel entonces. Si se acepta la teoría de los tres estadios de Comte, el pre-positivista en México representaba una etapa de caos y confusión introducidos por el pensamiento teológico y metafísico; el arte, la moral, la política eran caóticos porque, como diría Barreda, alrededor de 1863, el pensamiento religioso difiere tanto entre las naciones como entre las épocas, que difícilmente puede sustentarse una unidad en él (Barreda, 1998: 5); esto porque se incurre, según él mismo, en el error de equiparar la religión con la moral, y también a otras formas de pensamiento, como el estético. Se sobrepone en esta etapa de la filosofía en México lo racional del positivismo, al espiritualismo metafísico y teológico anterior:

Desde la perspectiva de Gabino Barreda, a través del positivismo, formó la generación que estaba dispuesta a imponer el nuevo orden que México necesitaba. Pero un grupo



conservador aparecía en la palestra política de México, ya no invocando el mito de la divinidad, sino el de la ciencia (Oriol Anguera; 1994: 116).

Sin embargo, el positivismo no fue una corriente homogénea en todos sus expositores, pues hubo variaciones muy importantes; por ejemplo, entre el pensamiento de Comte y el de Spencer en cuanto a su visión de la ciencia, el liberalismo, la ética y la estética. En cuanto al liberalismo, Monsiváis afirma de ambas formas de esta corriente que:

A diferencia de los comtistas, los spencerianos no ven anacrónico sino utópico al liberalismo, cuando postula la libertad individual en una sociedad desordenada. Para los spencerianos el primer requisito de salvación es la *disciplina social* que, al ir atenuando la intervención del Estado, facilitará la libertad (Monsiváis; 1990: 1387).

Una de las cuestiones en las que difieren ambos pensadores positivistas (Comte y Spencer) es en lo referente a su concepción de la Psicología. Para Comte, esta ciencia está subordinada a otras disciplinas que explican fenómenos más simples como la biología. En cambio para Spencer la Psicología, como ciencia, es una ciencia autónoma y tiene como objetivo estudiar las manifestaciones psíquicas «desde los niveles más bajos para llegar a formas más evolucionadas en la creación de obras de arte o la ciencia» (Reale y Antiseri; 1994: 302). En este sentido, la psicología parece regirse con sus propios principios y formula sus propias leyes para explicar los fenómenos psíquicos, entre ellos, el estético. Uno de los principios clave en la teoría del filósofo inglés es la idea de evolución. Esta noción tiene tres características básicas: primero, la evolución consiste en pasar de una forma menos coherente a una más coherente; luego, se trata además de un paso de lo homogéneo a lo heterogéneo; y finalmente, se pasa de lo indefinido a lo definido.

Lo anterior queda ejemplificado en la especialización de los organismos, la pluralidad de los componentes de un mismo ser vivo y, finalmente, en el paso de un estado de salvajismo/barbarie a la civilización de un grupo humano. Si llevamos esto al caso de México, se puede suponer que eso era precisamente lo que Barreda y los demás positivistas deseaban para la nación mexicana: evolucionar, pasar de un estado de desorganización, incoherencia e indefinición a un estado coherente, organizado y definido. Es por eso que la atención de Barreda estaba fija en la educación, que a fines del siglo XIX y principios del XX era eminentemente positivista.

Surge aquí una pregunta: ¿qué implicaciones trae consigo la noción de evolución según Spencer? Es factible señalar que la concepción de las manifestaciones



espirituales dejaba de tener un sustento metafísico, ahora serían sustentadas por una teoría que sujetaba esas manifestaciones a leyes que explicaban el comportamiento psíquico de los individuos que, en última instancia, estaban regidos por las teorías de la biología y la fisiología. Se concebía a la moral, la conducta social y el arte mismo como una serie de relaciones causales, dando a dichos fenómenos el carácter de meros efectos determinados por causas específicas, explicables por la ciencia.

En el terreno de la moral, esta cuestión implica el problema de la libertad que, al ubicarnos en el contexto del positivismo en México, generalmente era llevada al plano de la política; en este sentido lo que estaba en discusión en aquellos años era una conciliación entre tres nociones: progreso, orden y libertad. A juicio de algunos investigadores en el pensamiento positivista mexicano, el progreso y el orden eran requisito para la realización de la tercera: «Y esta misma idea [la de progreso] llevada a la política mexicana conduce a pensar que para poder alcanzar la plena libertad individual, es menester alcanzar previamente un orden social igualmente pleno» (Oriol Anguera; 1994: 116).

Se aprecia, pues, que en el fondo no sólo está en juego la libertad política como ideal democrático de una nación que busca el orden social, sino que también está en fondo la libertad del hombre mismo como ser espiritual. Con esto, es posible afirmar que, si los fenómenos que son de origen espiritual (como la moral y el arte) y son explicables por leyes científicas, entonces son, a su vez, determinables las causas que los producen, así como las consecuencias que aquellos impliquen. Pero ¿dónde queda la libertad del hombre frente a este determinismo? Se puede asumir, pues, que algo como el genio creador del artista es una cualidad objetiva de la que se puede conocer lo causa, y como el conocimiento científico implica además la capacidad de predecir y reproducir un fenómeno en ciertas circunstancias, esto quiere decir que es posible lograr que el genio artístico surja en cualquier sujeto que cumpla las condiciones requeridas específicas para ello. Por otro lado, según la postura spenceriana, las cualidades que un sujeto posee *a priori*, son en realidad resultado del desarrollo y experiencia acumulado de toda la especie en el sentido biológico. Así, se pueden afirmar dos cosas: primero, que, visto desde la perspectiva de Spencer, los fenómenos del espíritu están determinados causalmente; segundo, que el arte queda reducido a un mero fenómeno psicológico y fisiológico explicable por leyes científicas.

En México, alrededor de 1910, surgieron filósofos pertenecientes al «Ateneo de la Juventud», que representan una clara reacción ante el positivismo que sobrevalora a la ciencia, convirtiéndola en modelo explicativo privilegiado, rechazando otras formas de pensamiento como el metafísico. ¿Cómo fue esta reacción de los filósofos mexicanos



en el campo específico de la estética? Son destacables las aportaciones de pensadores como Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes, en la formación de una estética mexicana opuesta al reduccionismo intelectualista del positivismo. El «Ateneo» se caracterizó en general por una revaloración de las humanidades, del estudio de los autores clásicos griegos y de aquellos pensadores cuyos temas principales habían sido la libertad del hombre, la espontaneidad y creatividad de la voluntad y la metafísica. Monsiváis cita a Lombardo Toledano, quien señala algunas características de la generación del «Ateneo»:

La generación de 1910 (...) refutó públicamente la base ideológica de la dictadura. Contra el darwinismo social opuso el concepto de libre albedrío, la fuerza del sentimiento de responsabilidad humana que debe presidir la conducta individual y social; contra el fetichismo de la Ciencia, la investigación de los 'primeros principios'; contra la conformidad burguesa de la supervivencia de los más aptos, la jubilosa inconformidad cristiana de la vida integrada por ricos y miserables, por cultos e incultos y por soberbios y rebeldes (1990: 1395).

Uno de los más claros ejemplos de esta reacción anti-positivista fue Antonio Caso, quien en 1925, escribió su obra titulada *Principios de estética*; en ella, el filósofo plantea cómo el arte no puede quedar reducido a los márgenes de la ciencia positiva. En términos generales, el arte es, para Caso, expresión de una conciencia libre y creadora, de una conciencia cuya característica principal es la «trascendentalidad». La trascendencia del espíritu humano, pues, no puede ser explicada por la ciencia, ni reducida tampoco a una causalidad a la manera de los fenómenos físicos. Caso señala también que no puede ser deducido de las simples facultades psíquicas de los individuos, pues este psicologismo no es suficiente para poder comprender el arte en toda su profundidad.

Samuel Ramos, en sus *Estudios de Estética* (1977), dedica un artículo a la estética de Caso, en el que reconoce la aportación del filósofo mexicano en la formación de una teoría estética. Caso realiza una síntesis crítica a partir de las reflexiones de otros pensadores, reconociendo lo esencial para una filosofía del arte en cada una de ellas y demarcando también aquello en lo que no cree estar de acuerdo, por considerarlo un límite en el pensamiento de los filósofos tratados. Ramos sostiene:

Antonio Caso, (...) se adhiere a la doctrina kantiana del desinterés estético y a sus desenvolvimientos filosóficos posteriores, para convencerse de que en realidad el



arte rompe la ley biológica de la utilidad y prueba la existencia de una naturaleza espiritual en el hombre (1977: 81).

A partir de lo señalado, en la cita anterior se destaca la importancia de Kant en la estética de Caso; así es pertinente cuestionar ¿cuáles fueron los postulados kantianos a los que el filósofo mexicano se adhirió y cuál fue su aporte respecto de la teoría del filósofo alemán? Caso parte de la idea de que todo organismo posee, como una cualidad inherente a todo ser vivo, una *fuerza vital* que lo impulsa a determinado tipo de funciones y actividades. Entre más complejo y organizado es un ser viviente, requiere cada vez más de esa fuerza vital. En el caso del hombre, que emplea esta energía para satisfacer sus necesidades básicas, utiliza el resto en otras funciones cualitativamente distintas y superiores a las anteriores. Para explicar, esto se basa en un principio que postula que: «un incremento cuantitativo de la causa [energía]¹ produce una diferencia cualitativa en el efecto» (Caso; 1944: 17). Esta sobreabundancia de energía implica un progreso en los seres vivos, en cuanto a lo complejo y extenso de sus acciones. Pero Caso hace la distinción entre el progreso biológico de los animales y plantas y el «progreso» del hombre. Éste es de índole espiritual, ya que el ser humano no sólo realiza actividades biológicas, sino también psíquicas como la razón y la voluntad. Entre los fenómenos derivados de esta sobre abundancia de la fuerza vital, el autor destaca dos: el arte y el espíritu de sacrificio. (*Ibíd.*: 24) El objetivo de las reflexiones de este filósofo sobre el arte consiste en justificar el arte como una actividad que no se deriva de las funciones biológicas y fisiológicas del hombre, pero que tampoco puede ser derivado de la actividad psicológica; según Caso, el arte se ubica pues, en la esfera de la metafísica. Nuestro filósofo mexicano parte de la crítica kantiana, asumiendo que ni la crítica teórica ni la práctica pueden ser el fundamento de la estética; solamente a partir de la *Crítica del juicio* es posible sustentar una teoría estética que pueda oponerse al intelectualismo positivista.

Basándose en la tercera *Crítica*, el filósofo mexicano trata de definir el arte en un nivel superior al que Spencer lo había ubicado, quien equipara el arte mismo con el juego. Aun cuando este filósofo inglés postula que tienen ambos fenómenos un mismo origen, esto es, el exceso de energía (*Ibíd.*: 33), difieren en que el juego no es concebido sin finalidad alguna, mientras que el arte, afirma Caso siguiendo a Kant, posee una finalidad sin fin (*Ibíd.*: 34). La crítica que Caso dirige a Spencer consiste en que éste llega a igualar juego y arte, desconociendo que el juego no es una actividad desprovista de un fin; esto implica que el sujeto que juega tenga en ello un interés y, por tanto, sea

¹ El corchete es nuestro.



útil al hombre. Ambos, insiste el filósofo de México, provienen de la demasía de la fuerza vital; sin embargo, y aquí se enfatiza la oposición al positivismo, «...no es la única causa del arte esta demasía.» (*Ibíd.*: 35) ¿Cuáles son, según Caso, las otras causas del arte, si es que se puede pensar en ellas? Aquí se introducen, en los *Principios*, las nociones de intuición y recreación como elementos característicos del arte: «...el arte es desinteresado; se funda, no en un instinto de juego, sino en una intuición que se recrea en ver por ver y oír por oír» (*Ídem*).

¿Qué quiere decir *recrear*? Se puede entender en el sentido de diversión, de entretenimiento lúdico con el fin de descargar las energías psíquicas o físicas; en este sentido va implícita la finalidad y el interés. Pero también se puede entender como el simple hecho de atender a algo desinteresadamente, sin que el espíritu persiga un fin, donde el ver por ver y oír por oír no tienen relación con la diversión o el juego del sujeto; en este último sentido lo esencial se encuentra en la noción de intuición, que de primera instancia está ligada al plano de lo sensorial, pero que, desde la perspectiva de Caso, no se queda en este nivel, sino que es referida a ser una actividad espiritual. La intuición en este caso es desinteresada pues: «El arte puro no tiene jamás finalidad demostrativa ni práctica. Se basta a sí mismo.» (*Ibíd.*: 37)

Caso sostiene además que en un juicio estético se afirma o se niega algo y que esto se realiza de acuerdo con las categorías del entendimiento a priori; su análisis se dirige entonces a tratar de determinar cuáles formas puras intervienen en un juicio del tipo tratado en su obra. Así analiza el papel de las categorías de la cualidad, de la cantidad, de relación y modalidad, esto siguiendo el pensamiento de Kant. Lo primero en lo que se detiene durante su reflexión es la distinción entre lo útil, lo bueno y lo bello; los dos primeros están relacionados con la finalidad y por ende con el interés, pues lo útil y lo bueno se persiguen por el bien que procuran al sujeto; lo bello en cambio no se remite a ningún fin porque se busca por sí mismo y no porque procure algún bien. Junto con Kant, distingue el interés y el placer, y entre éste con lo meramente agradable. Según él, ni lo agradable ni el interés pueden ser el fundamento del arte, pues el agrado está también relacionado con un interés; por un lado, la voluntad apetece lo agradable como un fin, mientras que lo bello, por el otro lado, se distingue del anterior porque «se basa enteramente en la sensación» (Kant; 1993: 49). Para poder fundamentar un juicio sobre algo bello, no tiene que mediar ningún interés, pues, afirma Caso citando a Kant, «un objeto que satisface sin interés alguno, es bello» (1944: 43). Para que esto sea posible, el sujeto «no debe preocuparse para nada con la existencia de la cosa...» (*Ídem*).



Además de lo anterior, Caso sostiene que lo bello se define en estos tres sentidos más: 1.- Lo bello es aquello que gusta universalmente sin concepto; 2.- Belleza es forma de la finalidad de un objeto, en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin, y; 3.- Bello es lo que sin concepto es conocido como objeto de una satisfacción necesaria. Así, plantea, a partir de lo anterior, una relación que él llama de «libre juego» entre el entendimiento y la imaginación; juego que no se concreta en el sentido positivista, tendiente a un fin, sino que se define como una relación espontánea y armónica entre ambas facultades que no se constriñe al plano de la lógica, pues no implica conocimiento determinado alguno, ni al plano de la conciencia práctica; esto lo define Kant como mutua coincidencia entre las facultades (1993: 61); pero Caso destaca el papel de la libre y espontánea armonía, pues el problema central por el que se enfrenta al positivismo es precisamente el determinismo causal en que éste había reducido al arte.

De las apreciaciones de Kant sobre el arte como desinterés, con lo cual Caso está de acuerdo, se desprende que los juicios estéticos están fuera del ámbito de la voluntad, puesto que en el objeto bello no se representa ningún fin objetivo, solamente se atiende a la forma de la finalidad, sin ningún contenido empírico. Ahora bien, Caso no se queda solamente con las tesis de Kant sobre lo bello para postular su idea del arte como desinterés, sino que además complementa su visión con las ideas de Schopenhauer y Bergson. Del primero, retoma la idea de la voluntad como un continuo querer que, en el caso del arte, hace una suspensión de su apetencia. La voluntad no ve en el arte un querer, pues esto implica un fin, y asume de Schopenhauer la tesis de «una finalidad sin fin» en la actividad artística. Sin embargo, lo que más le interesa a Antonio Caso del voluntarismo de este filósofo alemán, es la idea de contemplación como fuente de la actividad artística. Del genio del arte; es decir, del artista Caso afirma: «...se distingue por una aptitud preponderante para la contemplación, que reclama un olvido completo de la propia persona y de sus relaciones prácticas en el mundo» (1944: 51).

Este olvidar por parte del sujeto de sus relaciones con el exterior, tiene que ver con el olvido de la finalidad; no hay en el arte nada de lo cual el espíritu pueda aprovecharse, pero sí establece una relación distinta que se da en la contemplación. Kant ya veía esto cuando postulaba una actitud de la imaginación y el entendimiento no referida al deseo o la apetencia, actitud ajena a todo interés objetivo o subjetivo. La contemplación es definida, en términos generales, desde la perspectiva religiosa, como: «...un contacto directo con lo verdaderamente real (...) [la mística considera la contemplación como] el grado supremo de la actividad espiritual como la acción más



elevada que engloba al pensamiento y pone en presencia de Dios» (Ferrater Mora; 1984: 614). Y además:

La contemplación consiste en dirigir la atención a una realidad indefinible, oculta en lo que se percibe y, al mismo tiempo, revelada o sencillamente sugerida por lo que se contempla. (...) Así pues, la contemplación es una actividad específica de la mente. Ésta no recurre al análisis para comprender intelectualmente, y menos todavía para clasificar (A. V., 1987: 335).

El sentido que le da Caso a la idea de contemplación no dista mucho de esta perspectiva, pues dejando de lado el matiz religioso al pensar la contemplación dirigida a lo divino, en el arte se contempla algo que no es posible captarlo solo por los sentidos, sino que requiere una mirada espiritual más profunda. Para el filósofo mexicano la contemplación es un ingrediente esencial para el arte, pues el simple desinterés como su fundamento no es suficiente. La actividad de contemplar da lugar a la libertad plena de la conciencia que ya no se interesa por lograr algún fin, sino solamente se detiene en la plena intuición de eso «inefable» y «oculto» en el objeto de la contemplación.

Así hemos llegado a dos principios básicos en la concepción casiana del arte: el desinterés y la contemplación. De Bergson, Caso toma un tercer elemento: la expresión. Lo que señala primero del filósofo francés, es que el arte no solamente crea objetos artísticos a partir de la contemplación de entes sobrenaturales, sino que «...con los mismo seres que la experiencia ofrece²; pero vistos sin preocupación pragmática, sin tender a preparar el acto inminente y futuro de nuestra conducta, de nuestra voluntad» (Caso; 1944: 61). Lo que da a entender que la contemplación no consiste solamente en un arrebató místico donde el espíritu aprehende objetos o entes metafísicos, sino que también lo puede ser en la admiración del mundo. Pero ésta, por sí sola, no sería fundamento del arte, pues se complementa con la expresión de lo contemplado. Para esto, Bergson se basa en la *Eifühlung* alemana, que Caso traduce como «proyección sentimental». La proyección es definida como:

...Interpretar el yo ajeno según nuestro propio yo; vivir sus movimientos, sus gestos, sus sentimientos y sus pensamientos; vivificar, animar, personificar los objetos

² Cabe hacer mención que Caso, siguiendo a Bergson, crítica a Schopenhauer de platónico, pues el filósofo alemán sostiene que el arte es posible por la contemplación de ideas o formas puras metafísicas, ya que el mundo empírico implica un interés para la voluntad



desprovistos de personalidad, desde los elementos formales más sencillos, hasta las manifestaciones más sublimes de la Naturaleza y el Arte... (1944: 71).

Esto implica que el sujeto que contempla no sólo es pasivo frente al objeto de la contemplación, sino que tiene un papel activo al ser uno con lo contemplado, cosa que no es posible en el nivel de la mera sensibilidad ni en la vida práctica. Esto trae consigo también la idea de que el artista no es un simple reproductor o imitador de la naturaleza, sino que ofrece en su obra una visión muy particular de lo contemplado, pero que, tomando en cuenta lo afirmado anteriormente sobre la postura kantiana, puede ser visto como bello no solo por el artista, sino por cualquier otro sujeto. Además implica que la obra artística sea siempre una creación original y no sea posible pensar en la producción en serie de una misma obra, pues, aun cuando se posea la técnica para poder hacer un objeto no por ese solo hecho será una obra de arte.

Caso pone lo anterior a la postura estética fundamentada en el asociacionismo. Éste parte de la idea de que las representaciones en la conciencia se combinan o asocian de acuerdo a leyes que determinan las relaciones tanto de los contenidos de la conciencia misma como de las facultades que hacen posibles tales contenidos. Según señala el pensador sobre el asociacionismo, esto trae como consecuencia que la subjetividad sea un producto de esa asociación, así como en la ciencia Química los compuestos son el resultado de meras reacciones químicas; pero él objeta que: «La conciencia no es un *epifenómeno*; sino la condición misma de la actividad psicológica. Decir que la conciencia se formó ‘por asociación’ es absurdo: ¡porque la asociación es ininteligible sin la conciencia misma!» (1944: 90). También considera absurdo que la conciencia se derive de un proceso de evolución, pues esto implicaría la idea de que la conciencia misma surge de la determinación de las leyes que rigen el proceso evolutivo y por las circunstancias empíricas que la rodean.³ Desde la perspectiva de Caso, lo anterior está en contradicción con la concepción de la conciencia libre que contempla y crea, en la experiencia estética, sin determinación o interés de algún tipo. Cree además que la conciencia no es producto de la asociación ni de la evolución, sino que es la condición por la que es posible conceptualizar dichas ideas y de formular las leyes que las expliquen. Así, para este gran pensador mexicano, era de suma importancia rescatar la noción de un sujeto puro cuya característica principal es la libertad, para oponerla a la noción spenceriana. La postura de Spencer postula el arte como desinterés pero,

³ Esto pensando que la evolución está regida por leyes positivas, sin contar que puede existir el azar también en el proceso, que implicaría otros problemas más complejos; pero es cuestión de otro tema.



según Bayer (1993: 372), esto entra en contradicción con su doctrina positivista, pues tanto la actividad artística como la moral, la ciencia, el juego, etc., están determinados por el interés, directa o indirectamente.

Conclusión breve

La estética de Caso, al sustentarse en la idea del espíritu trascendental, libre y creador en la experiencia estética, contrarresta los efectos que tuvo el positivismo en la filosofía de su tiempo y de su país, rescatando la visión crítica y seria de los filósofos que, debido a la moda positivista, habían sido dejados de lado. Caso da lugar a una postura también crítica y a la vez sintética de los problemas de su tiempo y que dejan la veta de reflexión abierta sobre la cuestión de la relación entre la ética, la epistemología y la metafísica misma con la estética.

Bibliografía

- A. V. (1987). *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder.
- _____. (1990). *Historia General de México*. México: El Colegio de México.
- _____. (1997). *Visual, enciclopedia de pedagogía y psicología. Tomo III*. Barcelona: Ediciones Trébol.
- Barreda, G. (1998). *La educación positivista en México*. México: Porrúa, Col. Sepan Cuántos # 335, 4ta ed.
- Bayer, R. (1993). *Historia de la estética*. México: FCE.
- Caso, A. (1919). *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. México: Ediciones México Moderno.
- _____. (1944). *Principios de estética*. México: Porrúa.
- Colomer, E. (1993). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo I*. Barcelona: Herder.
- Collingwood, R. G. (1993). *Los principios del arte*. México: FCE.
- Ferrater Mora, J. (1984). *Diccionario de filosofía. Tomo I*. País: Alianza, 4ta ed.
- Ibargüengoitia, A. (1996). *Filosofía mexicana*. México: Porrúa, , Col. Sepan Cuántos # 78, 6ta ed.
- Kant, I. (1993). *Crítica del Juicio*. Buenos Aires: Losada.



- Larroyo, F. (1989). *La filosofía Iberoamericana*. México: Porrúa, Col. Sepan Cuántos # 333, 3ra ed.
- Monsivais, C. (1990). Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx, en *Historia General de México*. México: El Colegio de México.
- Oriol Anguera, A. (1994). *Filosofía de la ciencia*. México: IPN. Ramos, S. (1977). *Obras: Estudios de estética y filosofía de la vida artística*. México: UNAM.
- Reale, G. y Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo III. Barcelona: Herder.
- Zea, L. (1984). *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: FCE.
- _____. (1992). *El positivismo y la circunstancia mexicana*. México: FCE., Col. Lecturas mexicanas # 18.



EL RECONOCIMIENTO EN LAS RELACIONES INTERCULTURALES: PREÁMBULOS ÉTICO-POLÍTICOS PARA SU DEBATE

Dinora Hernández López

El presente trabajo consiste en una sucinta reflexión sobre el tema de las relaciones entre culturas desde la categoría de reconocimiento. Categoría que se ha convertido en una poderosa herramienta de análisis para la filosofía contemporánea, en la medida en que constituye una fuente de significado a partir de la cual algunos filósofos reflexionan en torno a las diversas luchas sociales recientes, así como sobre un tema central para la ética y la filosofía política: el de la convivencia social ideal. Para los interesados en el tema de las relaciones entre culturas este concepto es clave en la explicación de la naturaleza del trato con la otredad, puesto que su comprensión parece ser imprescindible a fin de pensar en la viabilidad de sociedades fincadas en una convivencia armoniosa y cuya base sería el respeto de la diferencia.

El ensayo está enfocado, concretamente, en la relación entre América y Europa. Pretende destacar la manera en que estos dos mundos, alteridades radicales en un inicio, se han percibido mutuamente en distintos momentos de la historia y enfatizar que dicho contacto se ha caracterizado, preponderantemente, por la ausencia de reconocimiento. El apartado final constituye una tipología de los grados de reconocimiento intercultural elaborada a partir de la filosofía ético-política de Luis Villoro y tiene como objetivo introducir algunos elementos teóricos para las discusiones actuales sobre las relaciones entre culturas.



El reconocimiento en las relaciones entre culturas

La relación América-Europa, en particular los eventos históricos del descubrimiento y la conquista, es relevante para los interesados en reflexionar sobre la relación entre culturas desde la categoría de reconocimiento, puesto que permiten ejemplificar la manera en que la percepción y el trato con los otros se ha llevado a cabo en condiciones de contacto entre universos culturales, en cuanto a su grado de extrañeza, muy distantes. Expondré brevemente algunos acontecimientos sintomáticos de esta relación que permiten apreciar la ausencia de reconocimiento mutuo. Recorrido guiado por el propósito de, como señala Todorov (2008), leer tales eventos como una «historia ejemplar»; es decir, a modo de catalizadores de una reflexión que pondere la relevancia de un trato no dominativo con la alteridad.

América para Europa

Un buen comienzo del recuento de algunos momentos de esta historia puede tener lugar a partir del interesante análisis de la iconografía europea que realiza Miguel Rojas Mix en el texto *América imaginaria*. Para Rojas, «el descubrimiento significó un enorme trasvase del imaginario europeo. Los mitos, las leyendas, el mundo teratológico, las quimeras, todo va a adquirir carta de ciudadanía en América» (2008: 66). Realidad geográfica que para la conciencia europea fue, inicialmente, hábitat de seres fantásticos como amazonas, gigantes y cíclopes¹, así como cuna de diversos monstruos, algunos de los cuales eran especies no conocidas en Europa pero que, dado el problema de situarlos en la narrativa oficial sobre la creación, fueron concebidos como deformaciones de animales europeos causadas por el ambiente; tal es el caso de la llama que, supuestamente, era un camello degenerado. Monstruos en los que la conciencia europea asentó aquello que resultaba alarmantemente lejano de sus parámetros antropológicos, estéticos y éticos, tanto como símbolos del contraste entre caos-orden y barbarie-civilización.

Estos parámetros dicotómicos y minusvalorantes fueron aplicados, de igual modo, al caso de los aborígenes, de quienes se formularon explicaciones bastante peculiares

¹ Con respecto a este punto es interesante el análisis que Theodor Adorno y Max Horkheimer (2007) realizan en *Dialéctica de la Ilustración* sobre la figura del cíclope en *La Odisea*: éste aparece asociado con la ausencia de leyes, de comercio y de propiedad estable; es decir, de civilización.



acerca de su origen. De esta manera, el comienzo del devenir del hombre americano, incierto y difícil de determinar para el pensamiento europeo terminó, de igual modo, en las fauces del etnocentrismo, puesto que su sentido fue rastreado en la tradición cultural del «viejo mundo». Surgieron, entonces, especulaciones como la de que los indios sólo podían haber surgido a partir de un segundo Adán. Y explicaciones por demás curiosas, como la de que sus antecesores eran griegos, hijos, supuestamente, de Ulises que se había extraviado luego de la guerra de Troya. Este «trasvase» (Rojas, 2008) o sobreposición de un universo simbólico en otro tuvo lugar, del mismo modo, en la insistente representación de los pueblos originarios con rasgos europeos, asiáticos y africanos. Y fue patente en la actitud de Cristóbal Colón quien, en su desconocimiento de la realidad americana, creyó encontrar muchos de los seres de fábula ya mencionados.

Pero detengámonos un poco más en la figura de Colón. Si el cometido del navegante consistió, «no en buscar la verdad, sino en encontrar confirmaciones para una verdad conocida de antemano» (Todorov, 2008: 28), entonces es explicable la asimilación a la estética del paisaje de la que el «indio» fue objeto dentro de su campo visual; identificado como un ente natural más entre los otros. De este modo, el «descubridor» fue presa de una total incompreensión de la diversidad física y cultural del los habitantes de las territorios recién avizorados; para él eran seres genéricos, incapaces de habla y limitados intelectualmente por no adentrarse eficazmente en el sistema de valoración y equivalencias económicas del europeo.

De acuerdo a Edmundo O'Gorman (1977) América no fue descubierta por la conciencia europea, puesto que el acto de «descubrir», señala el historiador, implica el dar cuenta de la novedad de un hecho; por el contrario, fue «inventada» como un ejemplar reflejo del único modelo que se autoconsideraba tal, el de Europa. A esta misma lógica obedece, por otro lado, la determinación espacial mediante el nombre; es decir, la toponimia adjudicada que, paulatinamente, fue vistiendo el suelo americano. De este modo, en los albores del «descubrimiento» nuestro continente fue objeto de un auténtico acto bautismal por parte del colonizador. Y algunos siglos ulteriores, ya en la lógica del proyecto expansionista francés, las antiguas excolonias, de posesión mayoritariamente española y portuguesa, fueron etiquetadas con el mote: *América Latina*².

² Fueron los franceses (Marras, 1992) y concretamente Michel Chevalier, el ideólogo del panlatinismo quien, como parte del proyecto expansionista de Napoleón III y tratando de encontrar un contrapeso en América con respecto al poderío anglosajón del norte, pretendió «unificar» a la América católica y «latina». De este modo se generó, inicialmente, la denominación: «América Latina».



Con respecto al lugar del «nuevo continente» en la estructuración del espacio geográfico operada por el europeo, habría que señalar que existieron indicios de un proceso de reacomodo a fin de darle un lugar al hallazgo. Tal es el caso de la dramática reconfiguración de la cartografía, dentro de la cual, luego de un extenso debate sobre el tipo de realidad geográfica que eran las «nuevas» tierras, América fue incorporada como el cuarto continente. Curiosamente, este ingreso al mapamundi recibió traducción, también, en la cosmovisión católica. Así entonces, la nueva entidad geográfica ingresó, aunque encubierta, al universo simbólico religioso; tómese como evidencia un revelador retablo del nacimiento de Jesús que data del siglo XVI (Rojas, 2008), y en el que se consigna la existencia de un cuarto rey mago «indio». Aun cuando este personaje aparece representado con un pequeño penacho y algunas flechas en la mano posee, sin embargo, una fisonomía, como ya apuntalamos líneas atrás con respecto a este fenómeno de configuración de la otredad, más cercana al tipo africano y asiático, incluso al propio europeo. Tendrán que pasar algunos siglos para que se produzca una iconografía más realista sobre la población indígena que muestre, a su vez, un estadio de descentramiento de la conciencia europea más logrado.

Esta ceguera ante la otredad fue patente, también, durante la colonia. Figuras como la encomienda, la esclavitud y la «dominación erótica» de la india (Dussel, 1997); codiciada sexualmente en mayor grado en tanto más cercana al modelo estético del conquistador, como narran los informantes de Sahagún: «...y también se apoderan, escogen entre las mujeres, las blancas, las de piel trigueña, las de trigueño cuerpo. Y las mujeres a la hora del saqueo, se untaron de lodo la cara y se pusieron como ropa andrajos» (León-Portilla, 1992: 129). Asimismo, los cambios a que dieron origen las coyunturas de la independencia y la revolución mexicana no impactaron la actitud de la cultura hegemónica con respecto al trato con la alteridad indígena. Así entonces, renovadas tendencias discriminatorias, pretensiones absorbentes de la diversidad, hicieron acto de presencia³. Para los criollos, así como para los grupos dirigentes mestizos y algunos sectores de nuestra intelectualidad, los indígenas serán, alternativamente, símbolos de identidad, de retraso y obstáculo para el progreso, iconos de una naciente estética nacional y culturas a absorber en los esquemas de la cosmovisión dominante.

El caso de algunos cazadores de la identidad nacional, quienes intentaron encontrar un criterio que diera cuenta de la supuesta uniformidad del mexicano, es

³ Uno de los casos más dramáticos de esta actitud fue el pensamiento, llevado a la práctica, de José Domingo Faustino Sarmiento (Rojas, 1997) que bajo el lema: «no se hace un gobierno para una población sino una población para un gobierno», fue el símbolo de toda una época de exterminio de población indígena y atracción de inmigrantes europeos a Argentina.



ilustrativo en este sentido. El «relajo» del que da cuenta Jorge Portilla (1966), o el «complejo de inferioridad» (1994) auscultado en el alma mexicana por Samuel Ramos, son caracteres difícilmente asociados con los mundos indígenas. Estos planteamientos, además, son sintomáticos de la actitud lapidaria de toda idea sobre la conformación multicultural de nuestro país y constituyen perspectivas que incluyeron, algunas veces, opiniones abiertamente discriminatorias; como la del supuesto «egipticismo» del arte de los pueblos originarios (Ramos, 1994), o la necesidad de redimir las culturas ancestrales en la síntesis superadora vasconceliana (1998) de una «raza cósmica». En este sentido, los grupos hegemónicos en nuestro país, el «México imaginario», han pretendido sepultar, mediante su negación o subsunción, la otredad constitutiva del «México profundo» (Bonfil, 1990).

Europa para América

Veamos ahora algunos momentos de la otra perspectiva. El libro *La Visión de los Vencidos* de Miguel León Portilla (1992) nos aproxima a la percepción que los mexicas tuvieron de los españoles y que responde, al menos durante la etapa inicial de este contacto, a una representación asimilacionista. De manera que sus barcos se interpretan como «torres» o «cerros» que flotaban en el mar, sus caballos como «venados» y ellos como «dioses». La equivalencia entre conquistador y Dios (Florescano, 1987) tuvo sustento en una proyección de los antiguos mitos de los pueblos originarios cuya base fue, a su vez, una concepción cíclica del tiempo. A tal concepto del tiempo se atribuye la causa de que los mexicas no pudieran dar cuenta de la novedad de los acontecimientos que les salían al paso, por ende, para esta cultura lo nuevo no era en realidad nuevo, puesto que la posible novedad era sometida constantemente a un proceso de encuadrado dentro de lo ya conocido.

La desdivinización del europeo en el imaginario indígena operará paulatinamente, actitudes demasiado humanas parecen haber fincado los indicios de la personalidad real del conquistador. Tal es el caso de la ambición, «como si fueran monos levantaban el oro (...) como unos puercos hambrientos ansían el oro» (Leon-Portilla, 1992: 53), a la que se sumó la violencia a ultranza. Ahora bien, este acto asimilativo por parte del mexica instala, preponderantemente, al español en un sitio positivo y superior ontológicamente, pero también opera, en algunos casos, de forma contradictoria, de modo que se le clasifica en el polo negativo e inferior como «popoloca» (bárbaro) y hablante de una lengua «salvaje».



Espanoles y mexicas habían tenido contacto con la diversidad cultural, sin embargo los unos para los otros son alteridades lejanas. Ninguna de las dos culturas es capaz de ajustarse a las demandas de la otra, no obstante, hay una diferencia: el español, en su tendencia más extrema, reduce al indio a la semi-humanidad al no poder reconocerlo como distinto; en tanto, el indio eleva al español a la condición de Dios al no poder concebir su diferencia. Luis Villoro (1998) realiza una comparación entre las religiosidades de ambas culturas y concluye que el carácter politeísta de las creencias mexicas hacían a esta cultura más propicia para la apertura al otro; en tanto que las tendencias universalistas del europeo lo hacían más tendiente a asumir la bandera de la intolerancia.

Europa para América ha sido tanto un modelo de cultura como un blanco de crítica ardua e insistente, dado su eurocentrismo. Mimetismo y desprecio por lo propio han ido constantemente de la mano durante la historia de América Latina; imagen dual que se expresa en la «leyenda negra» y la «leyenda rosa» de la conquista y la colonización. Sin embargo, una mayor objetividad en la valoración de ambos mundos también puede derivarse de las reflexiones de muchos intelectuales (tanto latinoamericanos como europeos). En este orden de ideas (Rojas, 2008) Humboldt, en los siglos XVIII y XIX, representa la llegada de una nueva visión de América no eurocéntrica; de conocimiento más preciso de la alteridad americana y su diversidad. Esta visión, más equilibrada, sobre ambas realidades, destaca, también, en Francisco Xavier Clavigero y José Martí. Las anteriores posturas son importantes en tanto contribuyen a repensar, desde puntos de vista con mayor grado de apertura, el sentido de la historia de la oscilaron entre rechazo y atracción, y sus variados matices, que ha distinguido al contacto cultural entre América y Europa.

Modelos de reconocimiento: algunas consideraciones desde la ética y la filosofía política

A raíz de algunas aristas de los eventos históricos analizados anteriormente Luis Villoro ha elaborado una especie de modelos de tratamiento de la alteridad que nos permiten visualizar de manera sintética lo comentado hasta este momento, así como apuntalar algunos rasgos del ideal de reconocimiento mutuo en las relaciones entre culturas. En su trabajo *Estadios en el reconocimiento del otro*, Villoro (1998) explica lo que considera son las tres etapas de este proceso:



PRIMER NIVEL: Aplicación de categorías del mundo propio para tratar de dar cuenta del mundo ajeno. Por ejemplo: el denominar «mezquita» a un templo azteca o «venado» a un caballo. Parte de esta actitud, que toma como parámetro la propia cultura, es considerar a todo aquello que no se ajusta a la misma: A) Como anterior a su constitución y entonces el otro es un «natural» o un «buen salvaje»; B) Como lo opuesto a la cultura, es decir, como lo «demoniaco» y lo «bárbaro»; o C) Como lo trascendente a la cultura, tal es el caso del español para los mexicas en su figura de «Dios».

SEGUNDO NIVEL: el otro es igual que yo pero no reconozco plenamente su diferencia. Las Casas, dada su cosmovisión religiosa, acepta la igualdad (racionalidad y libertad) del «indio»⁴. Piensa, también, en la posibilidad de un diálogo que facilitaría la conversión de los aborígenes. Sin embargo, percibe en la religión del «indio» una creencia equivocada y por ende inferior a su propia convicción religiosa. En este sentido, el reconocimiento del otro como sujeto sólo alcanza para permitirle que acepte o no la propuesta hecha por el español.

TERCER NIVEL: Reconocimiento del otro a la vez en su igualdad y su diversidad. El caso más cercano a este modelo es el de Bernardino de Sahagún, quien escucha la palabra del «indio»; a los ancianos que narran a través de pinturas su propia historia y a sus discípulos indígenas que las interpretan en náhuatl. Sin embargo, nos encontramos con un Sahagún que permanece atrapado en la idea de que al otro no le ha sido dada aún la revelación de la verdadera fe y, por ende, que sigue considerando la religión aborígen asunto del demonio. Por tanto, el misionero franciscano no logra un reconocimiento pleno del otro en la dimensión de su diferencia.

Estos tres modelos contienen, en diferentes grados, elementos etnocéntricos y logocéntricos, en la medida en que responden a la lógica de incorporación de lo ajeno en lo propio. De este modo, objetos desconocidos de una cultura distinta pueden normalizarse conceptualizándolos mediante apropiación analógica, y esta operación puede responder, además, a criterios ideológicos; cuando se acompaña de juicios de valor sustentados en las diferencias. En este tenor de ideas, al no tener los objetos comparados las mismas características el objeto del mundo ajeno no se percibe simplemente como diferente,

⁴ Para Las Casas (Beuchot, 1996) todos los seres humanos tienen los derechos inherentes a la persona, las diferencias entre ellos son sólo accidentales y no justifican la dominación. Ahora bien, no obstante que la polémica entablada por Las Casas con Ginés de Sepúlveda no se resolvió, sentó un precedente del reconocimiento del «indio» como ser humano en igualdad de condiciones al español.



sino que se considera de menor valor (como el caso de la llama a la que se aludió líneas atrás).

Reconocer la igualdad sin reconocer al mismo tiempo la alteridad puede ser causa de que al otro se le considere plenamente apto para incorporar los patrones de una cultura ajena. Estas versiones regularmente adjudicaron al otro la imagen de buen salvaje, y llegaron a considerarlo tan dispuesto a asumir el modelo cultural español que los conquistadores pensaron en la posibilidad de que los «indios» realizaran las utopías europeas⁵. Como se puede apreciar, este es uno de los escasos momentos en el que al otro se le conceden capacidades de trascender su propia condición, no obstante tal superación tendría que ocurrir, también, mediante la fórmula europea.

La alternativa de considerar al otro opuesto-inferior (perverso, demoniaco, «bárbaro»), es la tendencia más evidentemente emparentada con la legitimación del dominio, pues facilita que se acentúe la difusión de una cultura mediante la imposición y la violencia. En tanto que, su contraria, la de interpretarlo en condiciones de superioridad, como Dios o como cultura por antonomasia, favorece también que una cultura se propague; sin embargo, tal fenómeno puede ocurrir por medios reproductores y pautas de identificación con la cultura considerada de mayor valor.

Ahora bien, el proceso de identificación no obedece, exclusivamente, el esquema descrito anteriormente, hay otros móviles que pueden explicarlo, tal es el caso de la aplicación del criterio de supervivencia o, incluso, algún grado de decisión autónoma. En este sentido, puede ocurrir una conversión casi radical, como la de Gonzalo Guerrero, quien adoptó las costumbres de los mayas e incluso se dice que combatió con ellos contra los españoles; o parcial, como el caso de Álvar Núñez Cabeza de Vaca, quien incorporó elementos indígenas pero sin perder del todo su identidad española,⁶.

⁵ Tal es el caso de Vasco de Quiroga quien, inspirado en la obra de Tomás Moro fundó los hospitales-pueblo, instituciones con rasgos comunitaristas (Beuchot, 1977).

⁶ Estos últimos casos son propuestos por Todorov (2008) y permiten tener una visión más completa sobre los tipos analizados por Villoro, aun cuando no obedece a una gradación en el reconocimiento de la alteridad.



Conclusiones

Las culturas han estado constantemente en contacto, influyéndose de forma mutua y en continua transformación. El contacto cultural genera dinámicas de reestructuración de lo propio con diversos grados de intensidad, así como resistencias que permiten que los rasgos de una cultura se conserven e incluso manifiesten a través de lo ajeno (muestra de ello es el sincretismo de la cultura mexicana y del que tampoco quedó inmune la europea). Sin embargo, tal intercambio cultural puede darse mediante canales respetuosos o a través de formas violentas y dominativas.

Las formas descritas originaron en la práctica un trato con los otros a partir, preponderantemente, de la ausencia de reconocimiento. Este hecho fue alpable en forma de menosprecio, no respeto por la diversidad humana y cultural, opresión y exclusión. Y fue producto, en significativa medida, de intereses materiales y políticos que restringieron la apertura y el interés por salir de sí mismo. El tercer nivel propuesto por Villoro es el más cercano a al ideal de reconocimiento mutuo, se le concede al otro razón e historia, se escucha su palabra y se abre la puerta al diálogo y el aprendizaje. Es decir, se concibe y respeta al otro como igual y al mismo tiempo como diferente.

La reflexión filosófica ético-política sobre el entramado epistemológico y práctico que implica el reconocimiento de identidades colectivas, como las «minorías» culturales y los grupos excluidos, está motivada por la derivación de algunos fenómenos sociales asociados con el contacto cultural, característicos del mundo contemporáneo, en diversos grados de efectucción cotidiana de la violencia. A tal espíritu responde este breve trabajo.

Bibliografía

- Adorno, T. (2007). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Akal.
- Beuchot, M. (1997). *Historia de la filosofía en el México Colonial*. Barcelona: Herder.
- Bonfil, G. (1990). *México profundo, una civilización negada*. México: Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Dussel, E. (1992). *El encubrimiento del indio: 1492 (hacia el origen del mito de la modernidad)*. México: Editorial Cambio XXI.
- Florescano, E. (1987). *Memoria mexicana*. México: Contrapuntos.
- Marras, S. (1992). *América Latina. Marca registrada*. Buenos Aires: Ediciones B, Grupo Editorial Zeta.



- León-Portilla, M. (1992). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- O’Gorman, E. (1977). *La invención de América*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Portilla, J. (1996). *Fenomenología del relajo*. México: Biblioteca Era.
- Ramos, S. (1994). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Espasa Calpe.
- Rojas, M. (1992). *América imaginaria*. Barcelona: Editorial Lumen.
- _____. (1997). *Los cien nombres de América*. Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Todorov, T. (2008). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo Veintiuno editores.
- Vasconcelos, J. (1998). *La raza cósmica*. México: Espasa Calpe.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós-Universidad Autónoma de México.
- _____. (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica-El colegio de México-El Colegio Nacional.



EL DELIRIO DE COLÓN

Arturo Chavolla

El objeto del presente ensayo es el constatar cuáles fueron las primeras impresiones de Colón al encontrarse con las tierras que posteriormente serán llamadas América. Resulta altamente significativo el impacto que tendrán estos primeros testimonios en el ulterior desarrollo del concepto que se formaran los europeos de estas tierras. Para hacer esto me baso, esencialmente, en el *Diario de a bordo* escrito por el Almirante.

Es necesario aclarar, en primer lugar, que Colón, lector de Marco Polo y consultor de Toscanelli, es heredero de las leyendas engendradas por los relatos de los viajeros de la época hacia los confines del mundo conocido por los europeos. La imagen que habían creado las obras de Homero, Heródoto, Plinio y Tolomeo con los personajes de relatos como el de Ulises, el del viaje en busca del vellocino de oro o los trabajos de Hércules, novelas que fueron producto de una mezcla de mito y realidad, contribuyeron a formar toda una imagen simbólica que asociará los confines del mundo con lo fantástico, con el mal y lo deforme.

Toda esta geografía novelada —con mares poblados de sirenas, regiones mal conocidas donde existen seres acéfalos, dragones, etc.— se traspone al continente con el que se tropezó Colón a finales del siglo xv. América se revela colmada de seres fantásticos: patagones gigantes, al sur; caníbales, al norte, y en el bosque virgen, un monstruo (Haute) con rostro de hombre que vive en el viento; cabras de larguísimas orejas, en Perú. Estas tierras encerraban en sí mismas lugares maravillosos o imaginarios tales como el Dorado o el Paraíso. En resumen, las Américas se convirtieron en depositarias de todas las leyendas de la Antigüedad y de la Edad Media



europaea. Y va a ser tan fuerte esta influencia que aún hoy sobreviven nombres míticos con los cuales se designó a varias regiones: son los casos de Brasil y de la selva del Amazonas, las Antillas asociadas a la mítica isla de Antillia o el nombre de Patagonia para las tierras del sur.

En la primera isla tocada aquel fatídico 12 de octubre de 1492, no encontró Colón «ninguna bestia de ninguna manera, salvo papagayos». A primera vista, la fauna de estas tierras parece escasísima. Dos días después, Colón deja establecido el contraste –fauna escasa, flora exuberante– que se repetirá a lo largo de siglos, al observar el esplendor de la vegetación fresca y verde *como* en Castilla en abril o mayo (14 de octubre). La fórmula comparativa se repite después, con pocas variantes, muchísimas veces: las islas nuevas, incluso en los meses invernales, son floridas y fecundas *como* las tierras de Europa en la estación mejor. La comparación se impone desde el principio como herramienta conceptual, negando así la posibilidad de ser otro.

Al primer estupor sucede la oscura sensación de que ese clima y esa tierra tienen que producir criaturas y plantas de virtudes extraordinarias. Animales terrestres, puede decirse que no los hay: «Bestias en tierra no vide ninguna de ninguna manera, salvo papagayos y lagartos. Un mozo me dijo que vio una grande culebra. Ovejas ni cabras ni otra ninguna bestia vide, aunque yo he estado aquí muy poco, que es medio día; mas si las hubiese, no pudiera errar de ver alguna» (16 de octubre). En la repetición insistente se expresa la maravilla: por mucho que busque, a diestra y siniestra, se esté también atento a las impresiones de su gente, el Almirante no descubre en tierra ningún animal.

Pero los peces son una continua sorpresa: «peces *tan disformes* de los nuestros, que es maravilla», jaspeados y pintados como gallos, y de tan bellos colores «que no hay hombre que no se maraville y no tome gran descanso a verlos». Y en el cielo los pájaros cantan por miríadas, y bandadas de papagayos oscurecen el sol, «y aves y pajaritos de tantas maneras y tan diversas *de las nuestras*, que es maravilla» (21 de octubre).

En cuanto a los árboles, son de una variedad y *novedad* que lo dejan atónito «muchos árboles *muy disformes* de los nuestros», árboles de manera «*tan disforme*, que es la mayor maravilla del mundo cuánta es la diversidad de una manera a la otra» (16 de octubre). Su hermosura está a la par de su novedad, son verdes *como* Andalucía en mayo, pero «los árboles todos están tan *disformes* de los nuestros como el día de la noche, y así las frutas, y así las yerbas y las piedras y todas las cosas». Si algunos árboles «eran de la naturaleza de otros que hay en Castilla, por ende había



muy gran diferencia y los otros árboles de otras maneras eran tantos, que no hay persona que lo pueda decir ni asemejar a otros de Castilla».

Y es aquí que estos hombres que «de ellos se pintan de prieto y ellos son del color de los canarios, ni negros ni blancos, y de ellos se pintan de blanco, y dellos de blanco, y dellos de colorado, y dellos de lo que hallan» tendrán finalmente una definición: «porque aquella parte todos estos *indios* que traigo y otro de quien hube señas en esta parte». El Almirante, en plena confusión geográfica da nombre a estos hombres de estas tierras (17 de octubre).

Frente a tanta exuberancia, Colón se nos muestra dominado por tres sensaciones: entusiasmo por la *novedad* de la flora antillana, admiración por su excepcional hermosura y angustia de no estar en posibilidad (por escasez de tiempo y conocimientos botánicos) de apreciar sus virtudes medicinales y su valor nutritivo. En el plano cognoscitivo, la naturaleza americana es diversa y sorprendente, de *otra* forma: «disforme». En el plano estético, es hermosa y placentera, eufórica. En el plano práctico, *tiene que ser* utilísima y buenísima, pero esto Colón no lo sabe. Antes que nada, le presiona la búsqueda del oro: «puede haber muchas cosas que yo no sé, porque no me quiero detener por calar y andar muchas islas para hallar oro» (15 de octubre). Además, tampoco sabe distinguir entre los muchísimos y genéricos «árboles», y sinceramente lo confiesa y lo deplora: «creo que hay en las islas «muchas yerbas y muchos árboles que valen mucho en España para tinturas y para medicinas de especería, mas yo no los conozco, de que llevo grande pena» (19 de octubre). «Hay árboles de mil maneras, y todos los de su manera dan fruto, y todos huelen que es maravilla, que yo estoy el mas penado del mundo de no los cognoscer, porque soy bien cierto de que todos son cosa de valía» (21 de octubre). En la persuasión de haber tocado la extremidad oriental de Asia, no duda de que un experto podrá identificar todos esos árboles con las plantas preciosas de la India.

La maravilla y la sorpresa continúan en la amplia, bellísima isla de Cuba. Aquí se topa Colón con un absurdo prodigio de la naturaleza, con «perros que jamás ladraron «y «avecitas salvajes y mansas» en las cabañas de los naturales, y hasta «caracoles grandes, sin sabor, no *como los de España*» (29 de octubre). Toda una fauna diferentísima de la de Europa. La flora también es distinta: hay mucho algodón, hay «mames», «que son como zanahorias, que tienen sabor de castañas», y frijoles y habas «*muy diversas de las nuestras*».

Por lo demás, a medida que pasan los días el ojo se va habituando, la naturaleza se va haciendo más familiar y al primer efecto de violento contraste con los animales y las plantas de Europa sucede una percepción, imperfecta pero significativa, de las



afinidades y semejanzas. Los marineros encuentran «un animal que *parecía* taso o taxo», y pescan un pez, entre otros muchos, «que *parecía* propio puerco» (16 de noviembre). El Almirante observa «ratones grandes y cangrejos grandísimos», y en el aire ve muchos pájaros y percibe un fuerte olor de especias (17 de noviembre). En vez de anotar exóticos e imprecisos «árboles», reconoce «roble y madroños» y una multitud de espléndidos pinos, derechos como husos, que él ya ve segados y convertidos en costillas de carabelas y en arboladuras «para las mayores naos de España». La selva se convierte en flota. Los troncos intactos de las florestas de América son ya materia prima, mercancía para la metrópoli, fuente de incalculable riqueza y de potencia naval. Los soberanos podrán «hacer allí cuantos navíos desearan» (25 de noviembre). Dos días después, la visión se hace más concreta y precisa: el rey y la reina podrían facilísimamente subyugar las nuevas islas, convertir a sus habitantes y construir ciudades y fortalezas; y para asegurar su dominio sobre ellas, sus majestades harán muy bien en no permitir «que aquí trate ni faga pie ningún extranjero, salvo católicos cristianos» (27 de noviembre). Hacía solo seis semanas que el extranjero Colón había puesto pie en esta parte del mundo, y ya se mostraba celoso, en el interés de España, de cualquier otro «inmigrante». El paraíso recién descubierto queda al punto anexo idealmente a la corona de Castilla.

Cuando, después de salir de Cuba sin encontrar minas de oro, el Almirante descubre en Haití las fuentes del metal, el cambio es completo. Haití es la isla Española. Es España, es de España, y en todo y por todo se parece a España. Ya no se acuerda de encarecer la novedad de las plantas y de los animales: la más hermosa novedad son las pepitas y las arenas auríferas. Mejor ahora representar la isla como grata y familiar morada, donde es fácil aclimatarse y donde se puede vivir como en la madre patria. Colón llega a la costa haitiana el 5 de diciembre; y el día 6 de pronto observa que los árboles son aquí más pequeños que en las demás islas, menos selvática exuberancia, «y muchos dellos de la naturaleza de España, como carrascos y madroños y otros, y lo mismo de las yerbas». Navega aun a lo largo de la costa, y se confirma «que toda aquella tierra era muy alta y no de árboles grandes, sino como carrascos y madroños, *propia de tierra de Castilla*» (7 de diciembre). Ve campos sembrados de algo como cebadas y valles espaciosos, y campiñas, y montes altísimos, *todo a semejanza de Castilla*. Va a pescar con las redes, «y antes que llegase a tierra salto una lisa *como las de España* propio en la barca, que hasta entonces no había visto pece *que pareciese a los de Castilla*». Las referencias comparativas de Colón se hacen ahora comunes. Árboles, plantas y peces se comparan a *los de Castilla*.



Los marineros pescaron y mataron ostras, y lenguados y otros peces como los de Castilla. Anduvo un poco por aquella tierra, que es toda labrada y oyó cantar el ruiseñor y otros pajaritos *como los de Castilla*. Halló arrayan y otros árboles y yerbas *como los de Castilla*, y así es la tierra y las montañas. Hasta la lluvia y el frío son «*como en Castilla*», y junto al puerto de San Nicolás hay dos hermosísimas villas «*cuasi semejantes a las tierras de Castilla*». El entusiasmo de un impetuoso visionario no se detiene en la comparación. Estas tierras tienen en sus aguas peces como los de España (11 y 13 de diciembre), y «mujeres mozas tan blancas como podían ser en España». Pero hay también tierras de tal belleza «que ninguna comparación tienen las de Castilla las mejores en hermosura y en bondad», y huertos increíblemente cargados de fruta, y floridos prados y amplios, excelentes caminos, y cantos nocturnos de ruiseñores y auras embalsamadas y coros de grillos y de ranas, y especias aromáticas y algodón, el oro que no se ha encontrado, ya se encontrará: «oro no hallaron, y no es maravilla en tan poco tiempo no se halle» (13 de diciembre).

Las batatas son en la Española del grosor de la pierna, y los árboles «tan viciosos, que los hojas dejaban de ser verdes y eran prietas de verdura». Los campos sólo están esperando la simiente; los prados, ganado de toda especie. Y de los huertos, de los campos y de los pastizales brotarán «todas las cosas del mundo que el hombre pueda pedir» (16 de diciembre). Hasta los naturales de la isla son más españoles que los españoles mismos desde el punto de vista del Almirante, el cual quiere que se les trate con rigurosa justicia, «porque los tiene ya por cristianos y por de los reyes de Castilla *más que las gentes de Castilla*» (21 de diciembre). Son dulces de modales y de palabra y siempre se están riendo cuando hablan (25 de diciembre), «no como los otros que parece cuando hablan que amenazan»; y se desprenden con facilidad de su oro y sus papagayos y sus telas de algodón.

Cuando naufraga la «Santa María», los indios ayudan a salvar la carga, y no faltó «un agujeta ni tabla ni clavo», cosa que no hubiera sucedido «en ninguna parte de Castilla». Y llegan al extremo de tratar de consolar al Almirante ofreciéndole todo cuanto poseen (25 y 26 de diciembre). Es verdad que se pintan el cuerpo de negro, de rojo y de otros colores, pero el Almirante ha sabido «que lo hacen por el sol, que no les haga tanto mal» (24 de diciembre). En suma, no hay comparación con Cuba y los cubanos «hay tanta diferencia de ellos y de ella en todo, como del día a la noche» (24 de diciembre).

La realidad del oro, alquímica imagen del Sol, se impone y ofusca con insistente resplandor. Los paisajes, las plantas frondosas, los mansísimos indígenas. La leyenda y la codicia impiden el estudio de la naturaleza. El clima mental se caldea, llega casi



al rojo incandescente del delirio. En Jamaica el oro se recoge en pedazos del tamaño de habas, como en Haití, en granos del tamaño de los de trigo. Otra isla, del lado de levante, está poblada sólo de hembras, las infaltables Amazonas (6 y 13 de enero). Del océano salen tres sirenas, «bien alto de la mar», pero no tan hermosas como las hacen los pintores, ya que «en alguna manera tenían forma de hombre en la cara». Las criaturas de los antiguos mitos invaden las tierras y los mares. La realidad se transforma ya en confusa y alucinada visión. Y el Almirante tiene prisa, prisa de volver para anunciar a sus soberanos y al mundo que «*había hallado lo que buscaba*» (9 de enero de 1493).

El primer viaje de Colón, y por consiguiente de sus primerísimas impresiones, lejos de proponerse una finalidad científica, está dominado, durante la redacción del *Diario*, por el ansia de justificar su empresa ante los ojos de la reina Isabel, por la embriaguez del primer éxito y por el empeño de demostrar tesis de geografía y cosmografía que dieran motivo para una nueva y mejor abastecida expedición a las ricas tierras de la extrema Asia oriental.

Bibliografía

- Colón, C. (2012). *Los cuatro viajes de Colón y su testamento*. Acedrex Publishing, e-book. (El libro nos da una clara idea de lo que sintió Colón en los primeros encuentros con las tierras que ahora llamamos América).
- _____. *Carta*, (2008) Facediciones. E-book. (Documento que escribió Colón a Luis de Santángel a su llegada a España luego de su primer viaje).
- Gerbi, A. (1978). *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México: FCE. (Libro imprescindible para abordar el tema pero que no deja de tener una terminología eurocéntrica).
- Heers, J. (1996). *Cristóbal Colón*. México: FCE. (Libro biográfico que ubica al Almirante en su época y en su cultura personal).
- Morison, S. E. (1991). *El Almirante de la Mar Océano*. México: FCE. (La intención de este libro es rehacer el itinerario de los cuatro viajes de Colón desde el punto de vista de un navegante).
- Rojas, M. M. (1992). *América imaginaria*. Barcelona: Lumen. (Una historia gráfica de como Europa ha visto a América).



LA FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA A TRAVÉS DE UNA HISTORIA COMPARTIDA

Paloma Sierra Ruiz

*Injértese en nuestras repúblicas el mundo [...],
pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas.*
José Martí

Hablar de filosofía latinoamericana puede acarrear diversas reacciones y respingos; despierta, por ejemplo, fervientes ánimos clamando unidad, identidad, dignificación de expresiones culturales varias, así como reflexiones acerca de la posibilidad o imposibilidad de ubicar a la filosofía en un planisferio donde se relacionen los «tipos» de actividades especulativas y las condiciones geográficas. Este tema, aunque revisado ya por una extensa comunidad sigue siendo inacabado, como todo lo que la misma filosofía toca; es por eso que quien escribe considera pertinente que se sigan andando las brechas que insisten en notar particularidades en las propuestas que nacieron en condiciones diferentes, en un mundo tan versátil.

¿Se puede hablar de una creación de América Latina?, ¿habrá aparecido como idea espontánea en alguna mente inquieta?, ¿será que el encuentro de colonización y conquista escribió indeleblemente la historia y caracterización de los pueblos que habitaban y siguen habitando este lugar? Lo ocasionado en 1492 fue el acercamiento de todas las latitudes, un encuentro a manera de «cuarto de espejos» donde la humanidad supo de la existencia de su espalda, hasta entonces desconocida; no se piense que con esto se está diciendo que América es la retaguardia de la humanidad,



simplemente es una alegoría de la experiencia en la que en un mismo momento pueden verse ambos lados de la moneda.

No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa
erudición y la naturaleza. José Martí

Los paradigmas de hombre, patria, raza, comunidad, tradición, alteridad y mucho, mucho más, cambiaron vertiginosamente cuando América mostró su cara al mundo restante que la historia ya se había encargado de presentar. Lo que ahora sabemos es que América existe, y es latina en su mayoría, comparte fronteras y una historia que no puede determinadamente ni homogeneizarse ni fragmentarse.

Si efectivamente son fieles las descripciones que se han hecho a lo largo de la historia de América, enfáticas en su fertilidad, abundancia y pluralidad de manifestaciones humanas y herencias culturales, no tendría por qué quedar rezagada en temas como las propuestas filosóficas; sin embargo, para que un proyecto filosófico siga nutriéndose es necesario el tiempo, la asimilación y renovación permanente de las cuestiones que él se apropia. Pero en este lado del mundo la actividad que era considerada como netamente filosófica comienza apenas con la duda y extrañeza de los ajenos europeos ante la posibilidad de calificar como humanidad a quienes se encontraban poblándolo. Leopoldo Zea (1989: 12) narra esta singular problemática como sigue: «Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado.» Así, resulta que los primigenios esfuerzos filosóficos los realizaron enviados de la corona castellana y fueron los encargados de, primeramente, conceder el *status* ontológico de «hombre» a los autóctonos.

Se ha dicho en repetidas ocasiones que la labor y actitud filosófica fueron hijas primogénitas de Occidente, por lo tanto, crecieron en el seno cultural europeo que las reconoció y nombró; éste esculpió sus formas haciendo así estructuras correspondientes a sus específicas circunstancias. En efecto, la filosofía es el esfuerzo occidental por excelencia para sistematizar y dar sentido al conocimiento; sin embargo, también es resultado de una cualidad genéricamente humana: la de preguntar. Leopoldo Zea (1989: 9) habla del reconocimiento universal de cualquier pregunta formulada bajo cualquier sistema, y del «Verbo, Logos, Palabra, diversas expresiones de un mismo y



grandioso instrumento mediante el cual el hombre no sólo se sitúa en el Mundo y el Universo, sino que hace de ellos su hogar.»

Después de los sucesos que trajeron consigo dichos encuentros entre subjetividades diferentes, como las preguntas por lo propio o lo ajeno, la versatilidad de expresiones artísticas y el mestizaje, no en su acepción aplicada de manera indiscriminada al fenómeno exclusivamente racial, sino al hecho cultural que trasciende mezclas de sangre, (Roig, 2009: 286) que terminó por convertirse en una bandera ideológica, América quedó poblada de contrastes notorios y violentos.

Viviendo en la frontera y la división, queriéndose encontrar a través de la diferencia, las personas latinoamericanas que vivieron durante o después de las luchas independentistas tuvieron que ceñirse a la idea de «mestizaje» que las clases dominantes intelectuales formulaban; ésta llenábase de contrariedades y maniqueísmos, estaba cimentada en las arcaicas ideas de civilización y barbarie, en las de progreso y anquilosamiento, sangre europea y sangre nativa, deseable e indeseable. De esta manera también había una ruptura importante entre el deber ser de Latinoamérica y la realidad que a diario se revelaba como algo opuesto a él. Zea (1989: 18) explica que: «[...] el filosofar de todo el siglo XIX latinoamericano se empeñó en mostrar a un hombre que para ser semejante al hombre por excelencia luchaba contra sí mismo, combatía en una larga lucha fratricida.» Dicha batalla era impulsada por el ansia de parecerse más a lo que el arquetipo de «hombre occidental» exigía, lo que quería decir, borrar toda huella de rescoldos indígenas, salir del mundo de los mudos, de los sin palabra, para entrar al de los discursos encaminados hacia la construcción de la única civilización buena, la occidental. Pero ¿sería posible inventar la historia de América borrando la presencia de los nativos ancestrales?, ¿no es acaso frustrante y desgastante la negación de una realidad vívida que dista mucho del proyecto que se tiene como ideal?

Al respecto comenta Roig (2009: 288):

La conciencia escindida de este hombre es, por eso mismo, la del dominador que es al mismo tiempo dominado, y que acepta su dúplice situación justificándola con el manto de un ‘progreso’ o de un ‘desarrollo’, según los tiempos. Podríamos decir que vive una experiencia de ruptura, no sólo porque padece hechos rupturales, sino porque se beneficia de ellos y necesita provocarlos.

Sarmiento y Martí son dos figuras que dialogan y se interpelan dejando claro lo dicho con anterioridad; ambos mestizos, viven su «latinoamericanidad» desde diferentes



puntos. Al primero se le ha llamado el «gran mestizo», hijo de las concepciones progresistas y del mercantilismo feroz que despoja de esencia humana a todo lo que sea diferente, sólo porque escapa a los límites de su concepción. En su afán de llevar bonanza a su pueblo pretendió exterminar todo vestigio de «salvajismo» y dignificar esta tierra; en sus *Discursos populares* define a América como: «toldos de razas abyectas, un gran continente abandonado a los salvajes incapaces de progreso» (Fernández Retamar, 1974: 54).

Por otro lado, José Martí defiende lo autóctono, superando la dicotomía falaz de «civilización y barbarie», sabe que el despliegue del que él mismo es parte tiene moldes europeos, pero considera que en el regreso a las raíces profundas indígenas, a la llamada *barbarie* por muchos de sus contemporáneos, estará la salvación para aquél deseo de una América libre de opresión y abusos. Se niega a depositar la confianza en la tan deseada civilización y con palabra firme dice:

[...] pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América Europea (*Ibíd.*: 48).

En tiempos actuales estas dos herencias se hacen notar con sus respectivos extremos y moderaciones, en ambas se da por sentada la idea de mezcla irremediable, pero una cultiva su propia trampa. El constante rechazo de esa «sangre bárbara» imposibilitará cualquier movimiento en la conciencia que permita emancipación total.

Desde dónde la filosofía

En Latinoamérica vivimos mujeres y hombres envueltos por una realidad diferente a la de otros pueblos, este sentimiento de alteridad tiene como principal fundamento las experiencias cotidianas a las que estamos expuestos; Arturo Roig (2009: 283) llama la atención con respecto a la importancia de dichas experiencias:

[...] será necesario recurrir a los aportes contemporáneos de lo que podría denominar ‘teoría de la cotidianidad’, que parte del presupuesto metodológico básico de que la vida cotidiana no es una realidad unívoca y que por tanto las formas rupturales de conciencia muestran, aun en una investigación sincrónica que se haga respecto de



una sociedad dada, diferencias que han de ser tenidas en cuenta necesariamente si no se desea quedar en un nivel abstracto de análisis.

A manera de ejemplo, salimos a la calle y mientras escuchamos el último éxito pop del momento, interpretado por una rubia que habla inglés, una mujer de tez morena y bordados coloridos nos ofrece comprar garambullos al mismo tiempo que llama en náhuatl a su hijo, éste saborea una pizza tan europea como su mismo apellido: Hernández; decía Breton: México es un país surrealista. Sin embargo, este supuesto surrealismo es una escena posible en cualquiera de estas coordenadas, nada de sorpresas ni agasajos estéticos; por lo tanto, en esta muestra mencionada como diminuto mosaico que conforma dicha realidad son ya visibles sus particularidades. Por supuesto, la globalización es un efecto, como su nombre lo indica, apabullante y totalizador, no es sólo en América donde los países y las culturas se encuentran, la mayoría de las metrópolis mundiales se han convertido en «Babeles» en las que en una misma cuadra se pueden escuchar charlas en más de dos idiomas, pero habrá que señalar que en este sistema existen puestos diferentes y cada uno es ocupado por alguna parte específica del globo. Mariátegui escribía en *Ideología y política*:

La época de la libre concurrencia en la economía capitalista, ha terminado en todos los campos y todos los aspectos. Estamos en la época de los monopolios, vale decir, de los imperios. Los países latinoamericanos llegan con retardo a la competencia capitalista. Los primeros puestos están definitivamente asignados. El destino de estos países, dentro del orden capitalista, es de simples colonias (Roig, Arturo, 2009: 11).

Se trata entonces de la multiculturalidad y de las condiciones en las que la vive cada cultura.

Con base en la importancia de las peculiaridades de la trama cotidiana del hombre, Arturo Roig propone el concepto de *a priori* antropológico, que a diferencia del kantiano, éste no sólo se refiere a las formas lógicas del pensamiento, sino a toda la posible normatividad en el sujeto. Este *a priori* antropológico, dice Roig (2009: 11), tiene como raíz la idea hegeliana, con sus variantes, del comienzo de la filosofía y de su historia, que aparece cuando el sujeto «se pone a sí mismo como valioso absolutamente», y de igual manera será valioso el conocimiento de sí. Pero el autor en cuestión asegura que el conocimiento no podrá reducirse al de las pautas lógicas de la razón, sino que tendrá un origen socio-histórico primordialmente, origen que más allá de teorizado es vivido por un sujeto empírico. «El *a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un



‘ponerse’, exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria» (*Ídem*).

La actividad filosófica se suma a todo el quehacer humano, no escapa de las relaciones complejas que van construyéndose a lo largo del tiempo. En este punto no podemos dejar de mencionar a Marx, quien de manera enérgica comulga con la idea de bajar del pedestal que se le había asignado a la filosofía en las altas esferas académicas para considerarla como una labor cualquiera, producto de la implicación de las condiciones materiales y la ideología; es decir, lo que conforma a todo lo real. En la *Ideología alemana* se lee: «cualquier problema filosófico profundo se reduce muy fácilmente a un hecho empírico» (Marx y Engels, 2005: 92). Entonces si la filosofía, desenvuelta en cualquier región, tendrá una relación recíproca con todos los demás elementos, productos de la vivencia humana, cada proyecto responderá a las circunstancias que lo ven y ayudan surgir.

Nos identificamos con algo cuando una de sus partes denota similitud con nosotros, cuando nos vemos reflejados en ella, pero para poder reconocernos en el reflejo es necesario observar aquél artefacto y descubrir que la imagen nos pertenece; lo que interesa concierne. Los problemas filosóficos también participan en este juego de alteridades y mismidades, un sujeto dedica reflexión a todo aquello que le resulta inquietante y que le afecta, ése es el motor de su trabajo. Si consideramos al ejercicio de la filosofía no como una actividad cuasi divina, sino como la práctica de la razón que es común a la humanidad, entonces aceptaremos que también el auténtico trabajo filosófico está determinado por las circunstancias en las que se vive.

De Latinoamérica actualmente se puede afirmar que es uno de los lugares en los que la pobreza va en aumento, los recursos naturales en detrimento y las pugnas políticas estallan en cadena, en resumidas cuentas, la realidad no puede eludirse y de ella se nutren las reflexiones. Los ideales se fundamentan en la experiencia, aseguraría José Ingenieros, por lo tanto los ideales surgidos del trabajo filosófico responden a esa circunstancia particular en la que se ve sumergida la comunidad.

Ahora bien, si en el siglo XXI los efectos de la globalización y las facilidades que ésta ofrece para el intercambio cultural constante permean la cotidianidad de los sujetos, tampoco es factible pensar un desarrollo filosófico herméticamente regionalista, donde se finja desinterés por los diálogos en otras tierras, por más alejados geográficamente que se encuentren. Sin embargo, la reflexión hacia el interior y los fenómenos intelectuales que surgen en nuestro entorno inmediato no deben considerarse nimios, infructíferos, «curiosos» mas no interesantes, pues de nuevo se cae en la estigmatización de *barbarie* que hicieron los mestizos a esa parte tan propia



e ineludible que nos vincula con la historia de los que en su momento ni fueron hombres o mujeres, ni tuvieron palabra. Por el contrario, precisamente en esa ruptura la filosofía latinoamericana obtiene un sentido emancipador, una constante en muchas de sus expresiones; puede que sea la «otra» filosofía ante los sistemas monolíticos de Europa, pero ya, desde su nacimiento, tuvo que defender su existencia, con todo y esas diferencias que la hacen única, como únicos sus problemas y sus críticas.

Para finalizar, Leopoldo Zea (1989: 19) declara que: «por primera vez se hablará de una filosofía americana por el origen, no sólo de quien filosofa, sino de los problemas a resolver que no tienen por qué ser los mismos problemas de la filosofía europea, sino los problemas propios de una realidad, de nuestra realidad.» Habrá que prestar atención a esa realidad que construye Latinoamérica con su historia compartida al hombro.

Bibliografía

Fernández Retamar, R. (1974). *Calibán*. México: Diógenes S.A.

Marx, K. y Engels, F. (2005). *La ideología alemana*. Madrid: Losada.

Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana.

Zea, L. (1989). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.



REPUBLICANISMO NOVO-HISPANO: BASES PARA UN REPUBLICANISMO MULTICULTURAL

José Delfino Soto Buenaventura

Introducción

Según la lectura de Ángel Rivero (2005)¹, a partir de la década de los 60's se ha venido reflexionando con mayor insistencia sobre lo que suele denominarse republicanismo o neo-republicanismo, aunque con ciertas matices. Grosso modo, el neo-republicanismo no es sino la apropiación del republicanismo (concepto acuñado por la historiografía para designar el cambio de paradigma sobre la tradición predominante en la ideología de la revolución americana; es decir, el cambio del liberalismo al republicanismo) visto desde la óptica de la filosofía normativa. Saltan a la luz tres obras y tres autores emblemáticos, Bernard Bailyn y su *The Ideological Origins of the American Revolution* (1967), Gordon S. Wood y su *The Creation of the American Republic* (1969), y John Pocock y su *The Machiavellian Moment* (1975). No obstante, desde la postura de Rivero son Skinner (a través de su *Liberty before Liberalism* de 1998) y Pettit (por medio de su *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* de 1997) los actuales representantes del neo-republicanismo, siendo éste último el que mayor influencia ha tenido en el pensamiento político contemporáneo. «Su libro es, deliberadamente, un manifiesto en contra de la dominación y a favor de la libertad que busca entroncar con tradiciones del pasado como fuente de inspiración para los desafíos del presente» (Rivero, 2005: 7).

¹ Véase el artículo «Republicanism y neo-republicanismo».



Rivero destaca a Skinner y Pettit de los demás autores porque argumenta que los tres anteriores (Bailyn, Wood y Pocock) trabajaron al republicanismo desde una postura historiográfica, y no desde una perspectiva normativa. Skinner (aunque en cierto sentido podría decirse que su labor es la de un historiador) y Pettit (quien, según Rivero, hace una reivindicación del lenguaje normativo de lo político) abogan por un tercer concepto de libertad entendido en términos de *no-dominación*.

Todo esto, se estaba gestando desde el pensamiento político *anglosajón*, destacando la Escuela de Cambrige como el lugar académico donde el neo-republicanismo ganó circulación en la historia de las ideas políticas de occidente, se la vio como una ideología que «hundía sus raíces en la república romana y que renació en las ciudades libres italianas para instigar más tarde las revoluciones inglesa y holandesa y, por último, de momento, producir la revolución americana» (Rivero, 2005: 6-7). De este modo, el neo-republicanismo no se reduce a una mera lectura retrospectiva de la revolución americana, sino que se presenta como una ideología crítica alternativa que reivindica aquello que el liberalismo omite; a saber: la virtud cívica activa, los fines públicos, la justicia deliberativa, entre otros temas.

Por otro lado, en unos contextos harto diferentes al anglosajón, varios autores iberoamericanos² y latinoamericanos, influidos por la reciente ola republicana, mostraron y siguen mostrando sus preocupaciones en torno a la cosa pública. Entre estos autores saco a relucir a Ambrosio Velasco (UNAM), Teresa Martínez, Juan Álvarez-Cienfuegos (UMSNH), entre otros. Velasco es quien desde mi punto de vista más sobresale, pues en su obra *Republicanismo y multiculturalismo* (2006) esboza cómo sería posible pensar un multiculturalismo en un marco político republicano. Por su parte, a Álvarez-Cienfuegos hay que reconocerle la labor de coordinar la obra *Republicanos y Republicanismos* (2008)³, obra en la cual varios profesores de la Facultad de Filosofía «Dr. Samuel Ramos» de la UMSNH plasmaron sus innovadoras ideas en torno a la república.

Las principales quejas que Velasco y Martínez arremeten contra el neo-republicanismo anglosajón estriba en que «[n]o se mencionan las repúblicas medievales italianas ni la proliferación del término *república cristiana* en la literatura española

² Helena Béjar y su obra *El corazón de la república*, Félix Ovejero y su compilación de textos *Nuevas ideas republicanas*, etc.

³ En esta obra me he estado apoyando en mis últimos trabajos y aseveraciones, sobre todo en el artículo de Martínez «Republicanismo: las ambigüedades de la libertad», en el cual, esboza una poderosa crítica historicista al republicanismo, acusándolo de excluyente (en esto coincide con Velasco), intolerable y elitista.



del siglo XVI y siguientes» (Martínez, 2008: 109) y «el republicanismo anglosajón [...] tiene un tinte parroquial al centrar la discusión sobre temas de la democracia liberal, principalmente en países de habla inglesa [donde] Por lo común, los filósofos latinoamericanos e hispanos no son interlocutores centrales en el nuevo diálogo republicano» (Velasco, 2006: 84).

El proyecto neo-republicano de libertad como no-dominación

Como se ha venido diciendo, el neo-republicanismo se caracteriza por abogar por un tercer concepto de libertad política, no obstante ¿por qué decimos que se trata de un tercer concepto de libertad? Porque tanto Pettit (1999) y Skinner (2004), coinciden en que las discusiones contemporáneas sobre la libertad política están orientadas a la distinción que Isaiah Berlin (2000) hizo en su texto *Dos conceptos de libertad*, en el cual, distingue entre dos sentidos de libertad, uno positivo y otro negativo.

Grosso modo, según Berlin, se dice que alguien es libre, en el sentido *negativo* del término, en la medida en que ningún otro interfiere en mis actividades. «En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado» (2000: 220). Ahora bien, alguien es coaccionado cuando algún agente externo reduce el ámbito de acción de ese alguien. El término coacción no aplica a todos los modos posibles de incapacidad, por ejemplo: si un ciego no puede leer, esto no es considerado un acto de coacción. Así pues, «[l]a coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran» (*Ídem*). Por otro lado, el sentido *positivo* de la libertad se deriva del deseo del individuo por ser su propio dueño; es decir, se vincula al ideal de *autodominio*. Ser dueño de sí mismo (o ser autónomo) significa concebir fines y perseguirlos, actuar movido por mis intereses y no por los de otros.

El republicanismo al que estos autores hacen referencia es el que tuvo sus orígenes en la Roma clásica⁴ y se asocia al nombre de Cicerón, al que resurgió en el Renacimiento por obra de Maquiavelo, a la ideología implícita en la revolución americana (Madison), y al que recientemente autores como Dunn, Pocock, Olfield, Sunstein, entre otros, han dedicado numerosos análisis (los miembros de la Escuela de Cambridge).

Ahora bien, ¿en qué consiste el proyecto neo-republicano de libertad como no-dominación? Consiste en prescribir las condiciones bajo las que un agente es considerado

⁴ Del siglo II a. C al siglo II d. C.



libre en tanto no es dominado. En la concepción de dominación que aborda Pettit, es necesario tener en cuenta tres cláusulas. Un agente X domina a otro agente Y cuando a) X está en *capacidad* para interferir en el *escenario* de elección de Y; b) esta capacidad puede ser ejercida de modo *arbitrario*, y c) esta capacidad de interferencia arbitraria es *conocida* por X y Y; es decir, que la dominación es un asunto de conocimiento común entre los agentes involucrados. Por otro lado, para ser libre (disfrutar del ideal de no-dominación) es necesario que ningún agente individual o colectivo, o Estado mismo se encuentre en una posición en la cual tenga la capacidad para interferir arbitrariamente, esto implica, que no hay mecanismo de apelación (por ejemplo, restricciones legales) que le inhiba a actuar de mala fe o a cumplir sus caprichos.

Este es a grandes rasgos el proyecto neo-republicano que se empezó a gestar a finales del siglo pasado desde un contexto anglosajón. Se trata de un manifiesto en contra de la dominación y de la dependencia, en el cual, no se necesita ser *esclavo* (en el sentido propio del término) para ser subyugado, e incluso no se necesita que la interferencia arbitraria se actualice para padecer dominación. No obstante, en tierras iberoamericanas y latinoamericanas la reflexión sobre el republicanismo no pasó desapercibida. Sin duda, el proyecto neo-republicano de Pettit y Skinner hizo ruido en estos lugares ganando más que adeptos, buenos críticos como es el caso de Rivero, Martínez y Velasco. Es desde este otro contexto que al republicanismo se le empieza asociar con temas como la multiculturalidad o la diversidad de culturas, pues, parece al menos en una primera instancia, que el proyecto neo-republicano de no-dominación no es capaz de satisfacer demandas harto diferentes a las que se gestan en un contexto donde prevalece la homogeneidad cultural, política y social.

El republicanismo Novo-hispano

Desde tierras latinoamericanas, Ambrosio Velasco se ha encomendado la tarea de reflexionar sobre temas como el republicanismo (principalmente en Tocqueville y Maquiavelo), la multiculturalidad (entendiéndola como el respeto y reconocimiento de la diversidad cultural), y especialmente en lo que podríamos denominar como *republicanismo Novo-hispano*.

Según este autor, el republicanismo Novo-hispano se puede rastrear en el pensamiento de filósofos como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez, entre otros. Posteriormente, le siguieron los frailes Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas, a quienes puede considerárseles como los cimentadores del republicanismo



Novo-hispano del siglo XVI. Los ideales de estos frailes tuvieron grandes influencias en los pensadores más preponderantes del México Virreinal, tales como: Sigüenza y Góngora, Clavijero, Servando Teresa de Mier, así como también, es posible rastrear principios republicanos en Hidalgo, Morelos y Rayón⁵.

Según Velasco, las órdenes religiosas que llegaron al Nuevo Mundo tuvieron como tarea establecer la Iglesia primitiva a través de la *evangelización*, para lo cual, no vieron necesario la instauración de una jerarquía eclesiástica como la que dominaba en Europa. Así pues, este proyecto de construcción de una iglesia primitiva estuvo asociado a tres cosas, a) al humanismo renacentista español, b) un ideario político de corte republicano, y c) el cristianismo. Este proyecto utópico implicaba el reconocimiento de los indios como gentes *racionales*, poseedoras de derechos políticos, civiles y culturales; es decir, implicaba el reconocimiento de la *autonomía* de los pueblos indígenas. No obstante, este propósito de utopía social representaba un peligro para el proyecto *imperial* de España. Éste último sostenía que los reyes de España tenían como objetivo atraer a los indios a la fe mediante la sujeción (la bula papal de Alejandro VI en 1493). Además, Carlos V (heredero del Sacro Imperio Romano Germánico) creía tener el pleno derecho a conquistar y a dominar a los indios del Nuevo mundo.

Sin embargo, la mayoría de los representantes del proyecto utópico rechazaron que el poder político tuviera su origen en la potestad de Dios o en la herencia imperial. Velasco asocia a una visión republicana la tesis de que el origen del poder político sólo puede derivarse del acuerdo⁶ entre los ciudadanos que habitan un determinado territorio con capacidad de revocación del mandato elegido (si éste no procura el bien común), de este modo, se rechaza la legitimidad de la guerra de conquista⁷ y todo dominio procedente del imperio español. La evangelización no tenía que realizarse mediante el acoso militar, sino que, tendría que llevarse a cabo por el *diálogo* y por el convencimiento racional. Para hacer posible esta utopía, los frailes requirieron aprender las lenguas de los pueblos indígenas, a fin de comprender y estudiar su civilización (razón por la cual, no solo fueron evangelizadores, sino también etnólogos y lingüistas).

Este es a grandes rasgos el contexto desde el cual emergió el republicanismo Novo-hispano. Un contexto donde el imperio español se sabía como agente dominador, y donde los habitantes del Nuevo mundo no eran sino esclavos o agentes sin derechos políticos. No obstante, la labor de los frailes De la Veracruz y De las Casas en el siglo

⁵ Véase el artículo de Velasco, A. (2010). Humanismo Iberoamericano y la independencia de México, *Literatura Mexicana*, 21 (1), 35-53.

⁶ Ver *El contrato social* de Rousseau.

⁷ Siendo Ginés de Sepúlveda el defensor de la guerra de conquista.



xvi es de rescatar. ¿Cuáles fueron sus aportaciones? ¿por qué se les puede considerar como los cimentadores del republicanismo Novo-hispano?

Alonso de la Veracruz⁸ (1507-1584), vino a Nueva España en 1536 con el motivo de difundir a los indios el evangelio, y para realizar los ideales humanísticos del renacimiento (principalmente el reconocimiento de los valores humanos, la restauración de la fe, la apreciación de la razón). De la Veracruz no solo se limitó a dar cátedras de filosofía, sino también a aprender las lenguas nativas (particularmente la lengua tarasca) para una mejor comprensión de las formas de vida de los indígenas, y dedicó su labor misionera a la defensa de los derechos de los indios en México adoptando un proyecto republicano de índole multiculturalista.

A través de su obra de carácter político-jurídico *Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*⁹, criticó fuertemente la legitimidad de la guerra y la conquista del proyecto imperialista español. Velasco destaca de esta obra seis (de un total de doce) cuestiones en contra de la legitimidad del gobierno español, a saber: I) el supuesto derecho del rey de España a cobrar tributos sobre los pueblos conquistados, II) sobre si los indios eran verdaderos dueños de sus tierras, III) ¿es el emperador amo del mundo? IV) el papel del Papa y su suprema potestad sobre los demás, V) por qué el emperador puede declarar la guerra contra los indios como justa, y VI) si las hay, qué causas justifican la guerra contra los indios.

Por otro lado, Velasco asevera que Bartolomé de las Casas (1484-1566) desarrolló una teoría política de corte republicano al defender los derechos de los pueblos indígenas como pueblos autóctonos. Las Casas vino a América en 1502, con el motivo de ayudar a Pánfilo de Narváez en la conquista de la Isla Española, además, obtuvo el repartimiento de indios. No obstante, en 1514 cambió totalmente su modo de pensar, y a partir de la influencia de fray Antón de Montesinos (quien en 1511 se pronunció en contra de los abusos a los indios), dedicó el resto de su vida a defender los derechos de los indios. En 1523 se adhirió a las filas de la orden dominicana y en 1544 fue nombrado obispo de Chiapas, pero renunció a este cargo porque consideraba que podría defender los derechos de los indios desde la Corte Imperial. Así pues, Las Casas abandonó América en 1547, y regresó a España, entre 1550-1551 sostuvo un importante debate con Ginés de Sepúlveda, quien por medio de su *Democrates Alter*, sostenía la legitimidad de la guerra y el dominio español hacia los pueblos indígenas. Años más tarde de esta disputa, Las Casas escribió obras importantes como *Historia*

⁸ Originalmente Alonso Gutiérrez, cambió su nombre a su llegada a Veracruz.

⁹ Cabe mencionar, que debido al carácter crítico de esta obra se ganó la censura y por tanto no se publicó sino hasta 1968 por el especialista E. J. Burrus.



de los indios y *Apologética historia*, siendo esta última la más influyente. En *Apologética historia*, Las Casas sostuvo que los indios poseían racionalidad, y que además contaban con instituciones adecuadas y justas en los ámbitos de religión, política, y arte.

Velasco nos dice que Las Casas en su obra póstuma *El poder de los reyes y el derecho de los súbditos*, sostuvo grandes ideas republicanas. Entre las que destacan: a) la tesis del origen popular de la soberanía: el poder político no tiene un origen divino o hereditario, sino que, el dominio de gentes sólo puede justificarse por medio de acuerdos entre los hombres, así «[e]l poder de la soberanía procede inmediatamente del pueblo. Y es el pueblo el que hizo a los reyes, soberanos y a todos los gobernantes siempre que tuvieron comienzo justo» (2006: 102); b) la idea del consentimiento popular: es deber del gobierno consultar al pueblo y obtener su consentimiento en asuntos de gran importancia, el soberano no puede imponer el pago de tributos, conceder tierras a extranjeros, etc., sin el consentimiento de los indios; c) la idea del bien común: el poder político debe ejercerse en favor del bienestar y prosperidad del pueblo, el dominio sólo podría justificarse si promueve los intereses colectivos; d) la representación política debe guiarse por la voluntad del pueblo: para asegurar la libertad de las gentes es necesario que el gobierno ejerza el poder público por medio de leyes justas; e) propuesta confederacionista, la cual, da mayor importancia a la comunidad local que al conjunto del reino; Las Casas defiende la autonomía de la comunidad respecto de la soberanía estatal, dando origen a una defensa del multiculturalismo.

En conclusión, Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas sostuvieron ideas políticas muy semejantes, una de las más destacadas es que defienden la autonomía de los pueblos indígenas, de este modo, apoyan el respeto y reconocimiento de la diversidad cultural. Esto da sustento a la justificación del multiculturalismo «entendido éste como el reconocimiento de la diversidad de formas de vida social, cultural, religiosa y política» (Velasco, 2006: 106).

El proyecto de un republicanismo multicultural

Como Rivero nos ha anticipado, «[n]o deja de resultar paradójico que la tradición a la que recurre Pettit como inspiración de su concepto de libertad no tematizara ninguno de los problemas a los que quiere responder este autor» (2005: 8), y podemos agregar que la cuestión de la multiculturalidad no es el tema favorito del republicanismo, pues, el mismo Pettit reconoce que el ideal de no-dominación tiene un pasado *pre-moderno* que lo caracteriza de elitista, excluyente y hasta sexista.



Sin embargo, ¿no podría pensarse un republicanismo que no fuera hostil a la diversidad cultural? Para Velasco, un republicanismo multicultural es posible desde un marco político republicano como es la *democracia*, sobre todo si se basa en los ideales del republicanismo Novo-hispano. El reto de Velasco es que los conceptos de multiculturalismo y democracia converjan de manera que «las sociedades multiculturales sean democráticas y que las democracias reconozcan y promuevan la pluralidad cultural» (Velasco, 2006: 107).

No obstante, ¿democracia y multiculturalismo son términos compatibles? Desde una visión liberal de la democracia, el multiculturalismo tiene un riesgo muy grave, a saber, que en la medida en que reconoce derechos particulares, se viola el supuesto de igualdad de los individuos en tanto derechos fundamentales de todos los ciudadanos. Velasco sostiene que desde una visión republicana, democracia y multiculturalismo son términos altamente compatibles y complementarios. Según este autor, en los últimos decenios los *movimientos multiculturalistas* han alzado la voz en pos del reconocimiento del pluralismo cultural y han cuestionado severamente la forma de organización política de *Estado Nación*. A groso modo, las demandas multiculturalistas tienen que ver con el «reconocimiento de identidades prácticas, instituciones y derechos de grupos minoritarios dentro de una cultura nacional dominante y homogeneizante, promovida y muchas veces impuesta por el poder del estado» (2006: 108). Estas demandas tienen que ver con cuestiones religiosas, culturales o políticas, tales como el reconocimiento de un sistema de justicia basado en usos y costumbres, la preservación de ecología, el uso de territorios, entre otras.

La apuesta de Velasco es optar por un multiculturalismo pluralista en el que al mismo tiempo que se reconoce diversidad cultural en un Estado-Nación, se promueva el diálogo inter e intracultural con el fin de prevenir distintas formas de autoritarismos (represivos o etnocéntricos). De este modo, para que exista un multiculturalismo son necesarias dos condiciones: a) una actitud de diálogo en los diferentes pueblos que conforman el Estado-Nación, y b) un marco institucional (republicano) adecuado que garantice una amplia libertad de interpretaciones y discusiones diversas en los espacios públicos (la existencia de una vida pública y plural). La idea de este autor es que podamos llegar a constituir criterios auténticamente interculturales en la medida en que la pluralidad de culturas posibilita la existencia del diálogo crítico, reflexivo y enriquecedor.

En general, la propuesta de Velasco para afrontar el actual reto multiculturalista estriba en dos cosas: 1) el concepto de democracia recurriendo a la tradición política



republicana (2006: 115), sobre todo, recurriendo a los principios del republicanismo novohispano y 2) redefinir los conceptos de Nación y de Estado federal (2006: 120).

1) La redefinición del concepto de democracia descansa, principalmente en las siguientes caracterizaciones: a) el origen popular del poder político y de toda forma de gobierno; es decir, el reconocimiento de la soberanía popular; b) un régimen basado en gobierno de leyes que expresen el consenso entre las diferentes clases y grupos sociales; es decir, que expresen el bien común; c) las legislaturas como mecanismos de representación social que efectivamente reflejen la pluralidad cultural de los grupos y clases sociales que conforman el Estado; d) otras caracterizaciones (las cuales comparte con la democracia liberal) como la separación funcional del poder (en ejecutivo, legislativo y judicial) y la distribución espacial del gobierno (federal, estatal, municipal); e) la promoción de la autonomía de los gobiernos locales; y f) la virtud cívica y mecanismos de comunicación y control ciudadano del gobierno (asambleas, consultas populares, debates).

En la medida en que la democracia republicana da cabida y atiende la pluralidad de intereses y opiniones entre los ciudadanos Velasco sostiene que «es un régimen afín al multiculturalismo, pues lejos de partir de una ciudadanía homogénea, admite la diversidad de opiniones y cultura de los ciudadanos» (2006: 118). Así también, el republicanismo tiene en la cultura iberoamericana, y especialmente en México, «su expresión propia y constituye una tradición de pensamiento político arraigado en nuestra historia» (Velasco, 2006: 118)¹⁰.

2) La redefinición de los conceptos de Nación y de Estado federal. La diferenciación entre Nación *estatal* y Nación *cultural* es que la primera hace referencia a un tipo de Nación que se impone desde el poder estatal, esta imposición, obvio resulta decirlo, es controlada por el grupo social de mayor envergadura, en cambio, una Nación cultural se refiere al tipo de nación que emerge desde la sociedad civil sin ningún tipo de represión.

Así pues, el problema fundamental que sobresalta Velasco «es cómo redefinir la organización del Estado de tal manera que sea compatible con el reconocimiento de las autonomías locales y con la aceptación de una soberanía estatal» (2006: 121).

Para este autor, el federalismo cultural¹¹ es más apto para una democracia republicana, en tanto que un federalismo estatal es más afín al modelo de democracia

¹⁰ ¿Esto podría entenderse como una filosofía de la liberación?

¹¹ El término federalismo cultural engloba a los estados nacionales, pero también a los estados nacionales multiculturales (estos son estados que reconocen una sola Nación, pero que ésta posee un carácter multicultural).



liberal. El primer tipo de federalismo mencionado se distingue por el reconocimiento de la diversidad cultural en su sistema representativo. El segundo, de carácter estatal tiende a asegurar la soberanía y la unidad nacional, y por ende no reconoce el valor de la diversidad cultural.

Uno de los problemas o riesgos del federalismo cultural tiene que ver con lo que menciona Kymlicka en su artículo «Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo», a saber, que las minorías nacionales podrían buscar la secesión al sentirse autosuficientes e independientes o totalmente ajenas del Estado. Por eso, la cuestión a discutir sería de qué manera las autonomías locales y los gobiernos federales podrían coexistir con la soberanía del Estado. Con base en argumentos teóricos e historicistas, Velasco asevera que «la democracia republicana es una respuesta adecuada a los retos del multiculturalismo que hoy plantean los movimientos multiculturalistas al Estado mexicano» (2006: 124).

Bibliografía

- Álvarez-Cienfuegos F. J. y López López, M. (2008). *Republicanos y Republicanismos*. México: UMSNH.
- Berlin, I. (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pettit, P. (1999). *Republicanismo: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. España: Paidós.
- Rivero A. (2005). Republicanismo y neo-republicanismo. *Isegoría*, 33, 5-17.
- Velasco Gómez, A. (2006). *Republicanismo y multiculturalismo*, México: S. xxi.



INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA Y GLOBALIZACIÓN



INTEGRACIÓN Y MODELOS DE DESARROLLO EN AMÉRICA LATINA: DESAFÍOS DESDE EL BORDE DE LA MODERNIDAD

Jesús Janacua Benites

A mediados del siglo anterior, la irrupción de lo mexicano en la filosofía fue evidente en el trabajo y las publicaciones que se hacían, generalmente, en la Revista de Filosofía de Filosofía y Letras de la UNAM. Con respecto a esto, debemos al grupo *Hyperión* algunas de las más atinadas y sistemáticas aportaciones sobre el tema. Ésta fue una corriente, sin embargo, que no solamente se circunscribió a México, sino a varios países de América Latina. Así, la pregunta a responder parecía ser un cuestionamiento por la identidad: ¿qué somos?, ¿quiénes somos?, alguien más se atrevió a preguntar ¿cómo realizaremos eso que somos?

Con todo, podemos decir que las respuestas a estas preguntas pueden clasificarse en dos grandes vertientes. Por un lado, las respuestas que guiarían la reflexión filosófica y su posterior desarrollo a una definición cerrada, hermética, esencialista, anacrónica de la cultura y, por ende, clasificatoria y opresora en tanto que se correría el riesgo de no pertenecer a tal clasificación de la cultura. Un ejemplo de ello es, sin duda, el nazismo en Alemania cuyos resultados todos conocemos perfectamente. Por el otro lado, subsisten respuestas cuya índole define a las culturas como culturas híbridas, temporales, abiertas y susceptibles de cambio y transformación, capaces de aprender de otras culturas y de proponer, a su vez, aportaciones y cambios, no en el propio beneficio, sino en el colectivo.

Ahora bien, las reflexiones sobre la identidad mexicana y latinoamericana han sido criticadas porque, para autores como Santiago Castro Gómez, en Colombia, para Roger Bartra en México y Claudio Lomnitz en Estados Unidos, han sido reflexiones



cuyo objeto no existe con independencia del discurso que se enarbola sobre sí mismo, es decir, que tales estudios no tienen por finalidad la descripción de un ser —el mexicano, el colombiano, el guatemalteco u hondureño— sino la prescripción de cómo debe ser.

¿Debemos, por esto, dejar de lado estas reflexiones? Me parece que no. Y me parece que el peligro de estas reflexiones no es el resultado en sí, sino lo que hagamos con las respuestas que construyamos. Creo que uno de los trabajos que, aunque no provino de un filósofo sí merece atención puesto que trabajó el tema, propone algo interesante es *El laberinto de la soledad*, publicado por primera vez en 1950 por el Fondo de Cultura Económica. Entendido y clasificado como un estudio más sobre la identidad mexicana, Octavio Paz se propuso responderse en él dos de las preguntas que guiaban la reflexión sobre la identidad mexicana: ¿qué somos y cómo realizaremos eso que somos?, lo hace, no obstante, concluyendo que allí no hay nada, que el mexicano no es en la historia que más bien, está en la historia.

Apelaba así Paz a un naciente construccionismo identitario. Postura que volvió a proponer en *El arco y la lira*, donde sostiene que si algo revela la poesía es la nadería como condición humana. Queda pues entendido a partir de estas brevísimas reflexiones que para Paz la cultura no es, sino que es siendo, el ser humano no es de una vez y para siempre —como creyeron los fundamentalistas— sino que es el resultado de su propio actuar en la historia: «el hombre —dice Paz— no es historia, está en la historia». Las reflexiones sobre lo propio, si funcionan para algo, es para posicionarnos en el mundo y reflexionar nuestra actitud ante él.

Nada está escrito así que, haciendo uso de la creación y la crítica, podemos enfrentarnos a nosotros mismos y cambiar nuestra cultura. Casi al final de su primer libro de ensayos, Paz advierte que los principales modelos de desarrollo occidental —capitalismo y socialismo—, no han sido capaces de solventar y satisfacer las principales necesidades de los seres humanos. No hemos sido capaces de conciliar la libertad y el orden. Exageradamente permisible, el capitalismo ha terminado por cosificar al mundo y a las personas enarbolando la libertad como bandera y dejando, muchas veces, el orden de lado. El socialismo, por otro lado, en los países que se ha llevado a cabo, ha terminado por ser la ideología que ha mantenido en el poder a dictadores anacrónicos. Al respecto, sostiene Paz que «[n]adie duda que el «socialismo» totalitario [refiriéndose a la Unión Soviética] puede transformar la economía de un país; es más dudoso que logre liberar al hombre. Y esto último es lo único que nos interesa y lo único que justifica una revolución» (1959: 199).

El abordaje paciano respecto al capitalismo y al socialismo es complejo pues lejos de optar por uno y renegar del otro, Paz parece mantener una posición integracionista.



En una entrevista con Claude Fell, a propósito de las fuentes bibliográficas en las que se basó para escribir *El laberinto de la soledad*, Paz acepta que una de las fuentes fue, sin duda, Nietzsche con su *Genealogía de la moral*, que Paz utilizó para el análisis del lenguaje cotidiano y en el que la palabra *chingada*, sale a relucir.

Sin embargo, nosotros alcanzamos a percibir otro aspecto en el que la influencia de Nietzsche está presente, nos referimos al *Crepúsculo de los ídolos*. En su libro, Paz menciona que los países latinoamericanos hemos agotado, en un par de años, todos los modelos de Europa y que tales modelos han dejado, incluso en Europa, huellas de una crisis civilizatoria de grandes proporciones. Para Paz es claro que, entonces, los latinoamericanos debemos de pensar, ahora, unos problemas que ya no son exclusivamente nuestros, sino de todo el mundo: «La mexicanidad será una máscara que, al caer, dejará ver al fin al hombre. Las circunstancias actuales de México transforman así el proyecto de una filosofía mexicana en la necesidad de pensar por nosotros mismos unos problemas que ya no son exclusivamente nuestros, sino de todos los hombres. Esto es, la filosofía mexicana, si de veras lo es, será simple y llanamente filosofía, a secas.» (*Ibídem*: 185)

Se me ocurre pensar en las armas de destrucción masiva –hay que recordar que Paz estuvo muy influenciado por los acontecimientos de la guerra fría–, pero también en la catástrofe ecológica como resultado de la revolución industrial y del uso de combustibles fósiles como principal fuente de energía en el mundo actual.

Paz no habló de la crisis del petróleo, hay que recordar que el auge de las petroleras fue aproximadamente en los años setenta; sin embargo, sus reflexiones sí apuntan a una crisis, sino ecológica, sí civilizatoria como resultado de la perspectiva lineal con que Occidente mide el tiempo. Con ello, se desacralizó no sólo el tiempo circular de las culturas pre-colombinas, también el espacio, al mundo, los animales y, finalmente, a nosotros mismos. El tiempo moderno, es un tiempo lineal en el que se afianza el progreso como modelo. ¿Progreso hacia dónde y desde dónde? Alguna vez se preguntó Paz. El tiempo moderno es el tiempo del culto al futuro y del rechazo a la tradición, por ello, para Paz no es raro que, el origen de los Estados Unidos hubiese estado supeditado a la casi extinción de los indígenas, aborígenes del lugar.

Con todo, no deja de parecer interesante que Paz mismo proponga, en *El laberinto de la soledad*, que los países latinoamericanos no podemos sustraernos de la modernidad. Pero, de manera crítica. En su discurso de ingreso como miembro al Colegio Nacional, Paz dice que:

El espíritu crítico, es la gran conquista de la edad moderna. Nuestra civilización se ha fundado precisamente sobre la noción de crítica: nada hay sagrado o intocable



para el pensador excepto la libertad de pensar. Un pensamiento que renuncia a la crítica, especialmente a la crítica de sí mismo, no es pensamiento. Sin crítica, es decir, sin rigor y sin experimentación, no hay ciencia; sin ella tampoco hay arte ni literatura. Inclusive diría que sin ella no hay sociedad sana. En nuestro tiempo creación y crítica son una y la misma cosa (2012).

Otra vez en *El laberinto*, Paz vuelve a lamentar que las relaciones internacionales, sobre todo de Europa y Estados Unidos hacia América Latina y los llamados países de la periferia, no sean del todo justas y equitativas y acusa a las grandes naciones de ser, en gran parte, las culpables de ello, pues se han caracterizado por pagar a muy bajo costo la materia prima que se les vende. Al carecer éstas de la tecnología necesaria para procesar su materia prima dependen de las súper potencias para ello. Al respecto, el bloqueo económico que Estados Unidos le afincó a Cuba, es sólo un ejemplo de ¿cómo enfrentar entonces los embates de las grandes superpotencias económicas? Paz, al final de su libro propone la realización de una alianza entre los países con las mismas necesidades:

Hemos olvidado que hay muchos como nosotros, dispersos y aislados. A los mexicanos nos hace falta una nueva sensibilidad frente a la América Latina; hoy esos países despiertan: ¿los dejaremos solos? Tenemos amigos desconocidos en los Estados Unidos y Europa. Las luchas en Oriente están ligadas, de alguna manera, a las nuestras. Nuestro nacionalismo, sino es una enfermedad mental o una idolatría, debe desembocar en una búsqueda universal. Hay que partir de la conciencia de que nuestra situación de enajenación es la de la mayoría de los pueblos. Ser nosotros mismos será oponer al avance de los hielos históricos el rostro móvil del hombre. Tanto mejor sino tenemos recetas ni remedios patentados para nuestros males. Podemos, al menos, pensar y obrar con sobriedad y resolución (*Ibíd.*: 209).

El problema radica, me parece, en que desde el nacimiento de nuestros países hemos estado obcecados —como ya muchos lo han dicho, entre ellos, Samuel Ramos y Octavio Paz— en imitar modelos de desarrollo ajenos a nuestras capacidades y contextos. La razón de la imitación es obvia, según Arnuld J. Bauer (2002) esta ha sido a causa de no perecer en el proceso de colonización. La historia de América Latina, según Bauer en su trabajo intitulado «Somos lo que compramos, historia de la cultura material en América Latina», ha sido la historia del consumo imitativo de las usanzas extranjeras, especialmente las provenientes de España primero y, una vez realizada la emancipación, de Francia, Inglaterra y Estados Unidos.

La Conquista, para Bauer, supuso no solamente una transformación en las costumbres y creencias de los aborígenes mesoamericanos, caribeños y andinos, sino



también un cambio en la diversidad de productos y alimentos que se utilizaban en la vida cotidiana. Supuso el inicio de las primeras importaciones provenientes del atlántico como las tijeras, el hacha, el azadón de hierro, el cerdo, la vaca, los pollos pero y la tela entre muchas otras cosas. Con el paso del tiempo, la tela y la ropa fueron la manera en que las élites criollas se diferenciaron del resto de la población nativa. Por aquellos años, si uno pretendía pasar desapercibido lo mejor era vestir y comportarse a la usanza de la élite criolla, la imitación, pues, de los modelos extranjeros ha estado presente desde el inicio de nuestros países. Lo que, a grandes rasgos, pretende decir Arnold Bauer, es que la conquista, la colonia, la independencia y la revolución, en nuestro país, como en muchos de América Latina, han supuesto un cambio en los patrones de consumo y en los objetos de consumo pero que, en general, estos han estado siempre supeditados a tratar de imitar lo que no somos. Sin embargo, es tiempo ya, de que esta imitación deje de hacerse de improviso y de manera acrítica, ¿cuál es la razón? En adelante, trataremos de responder.

La industrialización, la producción de bienes de consumo, ha estado supeditada al uso de fuentes de energía que, a poco tiempo de ser explotados —madera, carbón—, han terminado por ser dejados de lado por el costo que representan para los han hecho uso de ellos. Al principio, la energía provino de fuentes de tracción animal, bueyes, mulas e incluso seres humanos eran los «motores» del mundo. Con el tiempo, fue quedando claro que aquello no era lo «mejor» ni lo más «eficiente» —nótese aquí que empleo adjetivos que podrían muy bien clasificarse dentro del progresismo que intento criticar; sin embargo, al no encontrar otros los empleo ahora con la intención de hacer notar hasta qué punto el lenguaje de uso cotidiano está permeado por la lógica temporal lineal de la modernidad.

Ahora bien, la fuente de energía más eficiente, en términos económicos, ha sido hasta ahora el petróleo. Sin embargo, es también, la fuente energética, más costosa en términos ecológicos y, también, en términos de relaciones y vidas humanas. Por lo anterior, el petróleo como fuente de energía ha sido uno de los mejores medios para desarrollar, económicamente, a los países.

De entre los países latinoamericanos, Venezuela y México tienen grandes yacimientos de petróleo lo cual puede significar o una gran fortuna o una desgracia. Lo anterior porque creo que el capitalismo, que es el modelo económico más llevado a la práctica en América Latina, basado en el uso y explotación del petróleo como fuente energética, nos está llevando a un abismo ecológico sin precedentes, olvidamos dos cosas: una, que el petróleo es una fuente energética fósil y por lo tanto finita y, la otra,



que el uso y abuso del petróleo está alterando, como nunca antes una práctica humana lo había hecho, la atmósfera, los ríos, mares y tierras del planeta.

Parece que el modelo prototípico del desarrollo y el progreso es el *american way of life*: más y mejores carros, con mejores me refiero a más potentes—cuyo motor necesite mayor octanaje de potencia, más objetos—, mercancías cuya obsolescencia programada y percibida se presente con mayor rapidez y prontitud. No olvidemos, pues, que el mundo moderno capitalista es el mundo de la aceleración y la cantidad. Hemos creído, por mucho tiempo, que el tiempo es lineal pero que nuestro planeta es, circular, finito.

Me parece que si los latinoamericanos aspiramos a un modelo de integración debemos buscar en nuestras raíces, rescatar nuestras tradiciones. Octavio Paz rescató, en *El laberinto de la soledad*, la tradición del *calpulli*. El *calpulli*, era la forma de tenencia y organización de la tierra en las sociedades asentadas en Mesoamérica y consistía en el trabajo colectivo de la tierra. En este sentido, los sacrificios son entendidos como dádivas a los dioses para que éstos, a su vez, mandasen lluvias y las cosechas fueran abundantes y el pueblo no padeciera hambre. La muerte, en las sociedades precolombinas, tenía un sentido circular y colectivo, la salvación no era, como en el cristianismo, individual y vacía, sino circular y colectiva.

Al recuperar esta tradición, Paz no pretende ni propone una vuelta a ella, sino que pareciera insinuar que los países latinoamericanos y sus culturas, tienen algo que decir al mundo, no somos inferiores, somos distintos y, desde nuestra cultura, podemos hacer y proponer por un mundo otro, donde la autoridad no se pelee con la libertad. Latinoamérica tiene mucho que decir al mundo.

Bibliografía

- Bauer, A. (2002). *Somos lo que compramos. Historia de la cultura material en América Latina*. España: Taurus.
- Paz, O. (1959). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (2012). *La nueva analogía. Discurso*. México: El Colegio Nacional.



LA OTREDAD EN TIEMPOS DE HIPERCONSUMO

Alejandra Villegas Valles

Existen las leyes, pero ¿Quién las pone en práctica? Nadie: porque el pastor que va delante puede dirigir bien con su voz, pero no lo hace con sus obras; y el rebaño al ver que el que le guía únicamente atiende al falso bien que él codicia, con esto se satisface, y ninguna otra cosa busca. Canto decimosexto, la divina comedia. (Alighieri, 1978: 233-256).

Las reformas en el mexicano comprenden un fin delimitado, por un lado está la jurisdicción y por el otro la legitimación. En 1857 México pasa por proceso de reforma, uno de los principales cambios y muestras de desigualdad fue la reforma al artículo 27¹ constitucional, este se refiere al cambio de propiedad comunal a propiedad privada, que marcaba el comienzo del capitalismo industrial en México. Con base en el bienestar se hablaba por el pueblo una vez más. El Estado liberal impulsa la vía de desarrollo en cimiento capitalista, el objetivo, la agricultura. La llamada desamortización pretendía afectar principalmente a propiedades pertenecientes a la iglesia y a terratenientes, sin embargo los principales afectados fueron los indios.

El 20 de noviembre de 1910 se desata una lucha armada en pos de la revolución mexicana, encabezada por Francisco I. Madero, Doroteo Arango, Emiliano Zapata, entre otros. Este último promulgó el plan de Ayala, en el que declara que *la tierra es*

¹ Artículo 27.- La propiedad de las personas no puede ser ocupada sin su consentimiento, sino por causa de utilidad pública y previa indemnización. La ley determinará la autoridad que deba hacer la expropiación, y los requisitos en que ésta haya de verificarse.



de quien la trabaja; sin embargo, Zapata fue traicionado y asesinado. En el libro *El sistema político mexicano*, Cosío Villegas menciona sobre la revolución:

La revolución mexicana no tuvo una ideología bien definida, y su «programa» jamás fue suficientemente explícito, nadie podía dudar de ciertos rasgos distintivos suyos, como el nacionalismo y el propósito de mejorar la condición de los campesinos, los obreros y, en general, los ámbitos más desamparados de la sociedad. (...) También resulto insostenible ese nacionalismo después de decidir México hacer del progreso económico la meta principal de la acción oficial y privada, pues entonces tuvo que acudir a la ayuda del capital y la tecnología extranjera (Cosío, 1981: 11-21).

De esta manera lo que debió ser un adelanto para los mexicanos, devino en enriquecimiento de esferas de poder específicas y autoritarismo. Actualmente la democracia representativa que debería significar que el pueblo gobierna a través de delegados elegidos mediante el voto² acaeció en cleptocracia; es decir, dominio de ladrones. Sin embargo, la situación nacional mexicana no es resultado únicamente de sus mandatarios corruptos, sino de políticas internacionales que determinan lazos de poder con cualquier país sin diferencia de estatus mundial. Tercer mundo ha significado para el poder hegemónico base para consumo y explotación, no obstante este poder hegemónico (las transnacionales dueñas del capital) utiliza sujetos entrelazados para llevar acabo el imperio del capital, a saber: el sujeto político o Estado, el sujeto jurídico o transnacional y el sujeto económico enajenado o ciudadano, construyendo de esta manera otredad.

Nietzsche menciona en su libro *La genealogía de la moral*, «Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos». (Nietzsche, 2006: 39). La otredad es reconocerse por medio del otro, es la opción para ser la otra persona por medio de posturas epistemológicas y ontológicas en las cuales interviene la cultura como forma de vivir la otredad (Vega, 2009: 56). Por otro lado la alteridad parte del «yo» y el «otro»,

² Tipo de democracia en la que el pueblo gobierna a través de delegados elegidos mediante sufragio secreto, para que integren los diversos órganos que ejercen atributos de autoridad. Es una forma de gobierno de la cual: 1) existe el derecho al voto, 2) el derecho de ser elegido, 3) el derecho a los líderes a competir por conseguir apoyo y votos, 4) elecciones libres y justas, 5) libertad de asociación, 6) libertad de expresión, 7) fuentes alternativas de información y. 8) organismos para garantizar que las políticas públicas dependan de los votos y la expresión de preferencias de los ciudadanos. Sistema de información legislativa. (2005). Democracia representativa. 15/04/2015, de gobernación Sitio web: <http://sil.gobernacion.gob.mx/Glosario/definicionpop.php?ID=68>



este «otro» tienes costumbres, tradiciones, interpretaciones distintas a las del «yo», la alteridad implica ocupar el lugar del «otro», de esta manera se modifica la perspectiva del «yo» por la del «otro», esto no es cambiar la idea del «yo» por la del «otro», es interpretar la realidad propia por medio de la realidad del «otro».

Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 2012: 259) habla de la conciencia que se abre camino para superar el punto de vista desde lo ajeno a él, y que llega a sí mismo como el conocimiento del espíritu. Dicha postura de Hegel es el principal referente de estudios sobre otredad en el campo filosófico; sin embargo, esta es ontológica, metafísica, ética, epistemológica en cambio el sujeto político y el sujeto jurídico son estudio de derecho, de jurisdicción.

El sujeto jurídico se explica socialmente como *persona jurídica*, dicho concepto se aleja de la palabra hombre, este es un concepto filosófico, sociológico, antropológico. La persona es un concepto normativo jurídico, la persona jurídica colectiva adquiere deberes y derechos que normalmente se atribuirían a criaturas humanas (García, 2000: 114). Dicha persona también es conocida como ultraindividual social, moral, incorporal, etc. (...) esta puede tomar la forma de institución, corporación o fundación. (...) La corporación es una entidad pública que persigue fines que exceden a los individuos que componen una institución social. (Olguín, 1947: 1322).

El sujeto político se explica por medio de la forma de gobierno, en el caso mexicano será normativo de la democracia representativa, en esencia dicha democracia debería ser tal que los ciudadanos serían representados por un grupo de servidores públicos que, como «deber» cuidarían los intereses de los ciudadanos en aras del bienestar del país; sin embargo, las decisiones se toman en un pequeño grupo de personas y el poder recae en el presidente en turno, la única forma participativa de la democracia mexicana es el voto, mas es de notar que la historia respalda un pasado plagado de corrupción, muerte e impunidad. Al final, la democracia representativa mexicana explica al sujeto político como sujeto soberano, que toma decisiones sin tomar en cuenta las necesidades del pueblo sino las necesidades del capital.

El sujeto económico enajenado o ciudadano (en este caso mexicano) es el ancla de estancamiento, el sujeto que sostiene la triada. Este permanece por un interés de la búsqueda de la felicidad³ (Bauman, 2010: 36), la estabilidad. Sin embargo, dicho sujeto busca y construye otredades, en aras de libertad. Levinas a diferencia de Husserl que habla de ego trascendental para encontrar el «yo» puro, menciona la otredad trascendental, esta consiste en la reducción fenomenológica, en alteridad, esa otredad

³ Según Bauman si amo a alguien, ese alguien debe merecérselo de algún modo (...) se lo merece si se parece a mí (...) para amarme a mí mismo, en mí o en ella o ser mejor que yo.



irreductible del otro que despierta en el «yo» la conciencia de sus propias responsabilidades únicas y, con ello, ayuda (aunque sea de forma directa) el nacimiento de la subjetividad (*Ibíd.*: 62), no se diferencia de su propia conciencia, ni puede ser asimilado por la misma, es siempre externo al propio sujeto. Para Heidegger y su filosofía de la vida (*lebenphilosophie*) el ser-con (*mitsein*) es desde el principio, a diferencia Levinas en el que su ser-para es desde el principio. La diferencia radica no sólo en el concepto sino que el «yo» nace en el acto mismo del reconocimiento de su ser para el «otro» y, con ello, en la revelación de la insuficiencia de un mero *mitsein* (*Ibíd.*: 65), se busca la posibilidad en Levinas de un Ser-estar-juntos. En cambio el sujeto económico enajenado se presenta como pasividad, como un ser alienado, como un ser bovarista. Al ser éste el posibilitador de dicha triada y el posibilitador de la otredad entre el sujeto político y el sujeto jurídico, dicho sujeto es acrítico, violentado, explotado y consumo. La economía de los consumidores vive de la rotación y la renovación de las mercancías y prospera más cuando mayor es el volumen de dinero que cambia de manos (*Ibíd.*: 247).

Entre el sujeto político y el sujeto jurídico se forman redes de poder, éstas se consolidan en un ambiente desigual, por un lado la corporación es la dueña del capital y ofrecerá desarrollo tanto tecnológico como económico, teniendo requisitos tales como la cooperación, explotación de recursos, mano de obra barata, educación técnica, contaminación, rebaja de impuestos, y la aceptación de deuda externa, etc. Por otro lado el sujeto político acepta dichos requisitos y reforma el país. Dichas redes de poder, requisitos y aceptaciones de parte de los dos sujetos es la otredad en tiempos de hiperconsumo, en tanto se refleja en el «otro» por medio del capital; es decir, si la otredad es reconocerse por medio del «otro», la otredad entre dichos sujetos será la de acaparación de capitales por medio del «otro», tomando en cuenta que son sujetos jurídicos; es decir, estadística, y el sujeto económico enajenado será el eje, el eslabón, la unión del sujeto político y el sujeto jurídico.

Dicha triada funciona siempre y cuando el sujeto económico enajenado, en este caso el mexicano siga enajenado, alienado en el consumo. Tanto para Marx como para Hegel dichos conceptos significan no poseerse a sí mismo, convertirse en otra cosa distinta a lo que se es, comportarse contrario a lo que se es (Olleta, 2006: 122). Las diferencias entre Marx y Hegel es que en el primero el sujeto es el hombre y se refiere a la explotación del hombre por el hombre, la pérdida de autonomía y la libertad de una clase social. Mientras que en el segundo es la idea, esta es la que se hace otra cosa distinta de sí, es de índole teológica, tiene que ver con el autoconocimiento.



Para Marx la propiedad privada es una de las razones de la esclavitud, el esclavo no es dueño de sí mismo sino del amo, este dispone de la voluntad, cuerpo, mente, habilidades del esclavo. En la sociedad actual mexicana, el obrero, el trabajador no es dueño de sí mismo sino del trabajo, del salario, del consumo, este carece de libertad, no puede hacer lo que quiera con su cuerpo, su mente. Tanto el esclavo como el producto del trabajo del esclavo les pertenecen al amo. En la sociedad contemporánea mexicana el obrero, el trabajador es un mero artefacto de la producción y el consumo del capital. La propiedad privada aliena al hombre porque no lo trata como un fin sino como instrumento de producción. El obrero es más pobre entre más riqueza produce (Marx, 1844: 36), se desvaloriza el mundo y se le da más valor a las cosas, el trabajo enajenado, convierte la naturaleza del hombre en un ser ajeno a él. Sin embargo, el filósofo coreano-alemán Byung-Chul Han, menciona en una entrevista que la diferencia es que Marx critica una sociedad disciplinaria de la explotación ajena, mientras que, en la sociedad en la que vivimos es de rendimiento, de autoexplotación. El hombre se convierte en un animal laborans, verdugo y víctima de sí mismo (Francesc, 2014). En la sociedad mexicana contemporánea el obrero es esclavo del trabajo en la transnacional, ayudado por el poder político, en ese sentido es ese animal laborans, mas es de notar que la autoexplotación de la que habla Byung-Chul Han, la entendería como un constante querer schopenhaueriano; es decir, trabajar para obtener productos, autoexplotación por el placer de consumir.

Dicha sociedad de trabajo enajenado, consumo y otredad entre el sujeto político y sujeto jurídico se puede explicar desde Marcuse y la sociedad industrializada (Marcuse, 1993: 35), Marcuse la plantea como una sociedad cerrada, no caben alternativas de vida, las opiniones son anuladas. El aparato tecnológico se convierte en formas de adoctrinamiento. Las megacorporaciones forman parte de esta enajenación en aras del progreso. En esta sociedad el hombre ha perdido su sentido crítico ya que la organización social parece satisfacer las necesidades (*Ibíd.*: 82).

Lo antes mencionado plantea consecuencias de la unión entre el sujeto político y el sujeto jurídico. Foucault habla de relaciones de poder, estas suponen la acción individual, el compromiso personal e intereses colectivos; sin embargo, es de notar que hay diferencias entre prácticas de libertad y movimiento independentista. El primero no se puede dar sin el segundo, en el caso mexicano al ser un pueblo colonizado y evangelizado, tomando la evangelización como la verdad del sujeto, Foucault considera que es necesario un movimiento libertario (la independencia); sin embargo, menciona que se debe tener ya pensadas las prácticas de libertad, más si no se tienen deviene en autoritarismo debido a que los actores de dichas practica libertaria



propondrá sus propias redes de poder que serán fijas. La defensa de la libertad, concierne a lo que somos, lo que percibimos en tanto agentes morales; sin embargo, el sujeto del poder político no se enfoca en la libertad como condición ontológica de la ética (Foucault, 1994: 80), ya que la finalidad de la triada no es de esta índole sino jurídica y económica.

La relación de poder entre el sujeto político y el sujeto económico enajenado en el contexto mexicano actual trae como consecuencia democracia, dependencia económica, religión enajenante, salario mínimo⁴, desesperanza, medios de comunicación viciados, pobreza, violencia instituida, etc. Desde este punto el sujeto económico enajenado deviene en sujeto acrítico. Foucault menciona en su libro *Hermenéutica del sujeto* (*Ibíd.*: 82) el cuidado de sí mismo, este se cuida a sí mismo cuidando al «otro», son relaciones de poder en los sujetos mediante prácticas de libertad, *ethos*, dichas relaciones de poder no deben ser fijas, ya que los estados de dominación se dan cuando dichas redes son fijas.

Para Sartre las redes de poder es el mal supremo; sin embargo, para Foucault las redes de poder son fundamentales para las prácticas de libertad evitando un estado de opresión. El buen soberano es aquel precisamente que ejerce el poder como es debido; es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo (*Ibíd.*: 88), el manda obedeciendo dusseliano, la materialidad de la ética, que el sujeto político vea al ciudadano como libertad no como sujeto de derecho. Gobierno mundial pero no para la seguridad y la justicia, sino para la mano de obra barata. Las prácticas de libertad no existen si hay opresión, en el caso mexicano, no se pueden dar prácticas de libertad porque la sociedad vive en la opresión de la democracia representativa, para Foucault el amor a sí mismo como vicio, es comenzar con una finalidad social y terminar en una dictadura, ya que la derecha defiende intereses propios y la izquierda defiende las ideales personales.

La relación entre el sujeto jurídico y el sujeto económico enajenado tiene como consecuencia producto, tecnología, medios de comunicación, creación de necesidades, intolerancia, racismo, imaginarios, etc. Es decir en valores de uso y valores de cambio.

⁴ El «minisalarío» ya no debe ser un referente... para eso bastaría con adecuar leyes y reglamentos y utilizar las UDIS (Unidades de Inversión). La economía mexicana –con todo y el freno de los últimos años– es la segunda más importante de Latinoamérica... entonces resulta difícil explicar cómo otros países, con menor nivel de desarrollo, hayan hecho mejor la tarea. El tema de la inflación provocada por un eventual incremento al minisalarío también es falaz. El hecho no necesariamente representaría un impacto importante en los costos de las empresas ni necesariamente produciría un incremento generalizado de precios, ya que al final de cuentas, un aumento a los mínimos sería benéfico para la minoría más pobre del país, y no afectaría al resto de la población. Cárdenas, José . (08/08/2014). Salario mínimo, mentira máxima. 20/03/2015, de Excelsior Sitio web: <http://www.excelsior.com.mx/opinion/jose-cardenas/2014/08/08/975124>



La transnacional utiliza como carta de presentación un conjunto de valores y aspiraciones que pretende representar: la estabilidad política, la eficiencia económica, la creatividad tecnológica, la lógica del mercado, las bondades del consumismo, la defensa de la libertad, y otros» (Maldonado, 1978: 25). Lo que ofrece la transnacional es todo lo que pide tercer mundo, no en forma ética sino en forma económica. La ilusión de las necesidades es un punto importante, el sujeto enajenado consume lo que la transnacional le venda por diferentes medios, ya sea la televisión, el cine, la radio, imágenes, etc. Venderá la imagen de la familia perfecta, la mujer perfecta, el hombre perfecto, modos de vida en los cuales se consume sin medida y obteniendo objetos inútiles, de esta manera los sectores menos favorecidos, las periferias de cualquier país sufrirán trabajos forzados para que el sujeto enajenado consuma. Ninguno de los principios de igualdad (...) vinculados con el surgimiento del Estado liberal, tiene que ver con el igualitarismo democrático, el cual se extiende hasta perseguir el ideal de cierta equiparación económica (Bobbio, 2008: 26).

Michel Onfray habla de libertad basada en Gustave Blanqui:⁵ lejos de las máquinas revolucionarias que aspiraban al derrocamiento del Estado y a la realización de una sociedad ideal. Se trata de actuar aquí y ahora, libertariamente, en la relación consigo mismo, con los demás y con el mundo⁶ (Onfray, 2011: 156). Este anarquismo nómada no es un seguro de vida para el porvenir sino un método para el presente y un antídoto contra la violencia del capitalismo en su fórmula liberal. En la triada antes mencionada se fijan redes de poder tales que forman otredad entre el sujeto político y el sujeto jurídico, mas es de notar que la relación entre el sujeto económico enajenado y los antes mencionados no es otredad ni alteridad, sino estado de opresión. Para el Che la liberación del hombre no es un acto único, sino un proceso: hay que construir la libertad (Lowy, 2007: 35). En primera instancia debe reconocerse la subordinación a los dueños del capital que exigen la entrada de negocios transnacionales, explotación de recursos, endeudamiento con primer mundo (Laneydi, 2010: 111-138), ésta exige homogenización para sumirse en el consumo, tener dependencia con tintes de desarrollo. Sin embargo la felicidad, estabilidad, el buen vivir se sumerge en la ilusión del capital, si por un lado el salario real no coincide con el salario nominal, la vida que se muestra por las imágenes no es de ninguna manera parecida a la realidad de la

⁵ La política libertaria de Michael Onfray está basada en modelos anarquistas, la finalidad de dicha política es el cómo se puede vivir la anarquía en tiempos contemporáneos.

⁶ Es una propuesta de anarquismo nómada, inspirado en Deleuze y Foucault, pero también en pensadores como el La Boétie de la servidumbre voluntaria o el Thoreau de la desobediencia civil.



sociedad mexicana. El sujeto económico enajenado no está exento de saber la situación del Estado, la enajenación de dicho sujeto es en tanto y cuanto las redes de poder son fijas. Los académicos pueden teorizar sobre la otredad, la crisis financiera, los estados de represión, mas es de vital importancia reconocer que los que viven día a día las consecuencias de dichas redes de poder es la minoría, las periferias. Dicha triada fija las redes de poder deviniendo en estado de opresión, no permite la otredad, la alteridad en sujetos humanos, es fija y por tanto no pueden existir prácticas de libertad, del reconocimiento; sin embargo, los tiempos de hiperconsumo consolidan por medio del sujeto económico enajenado, las redes de poder en dicha otredad, no se encuentra a si mismo por medio del otro, el consumo obstruye y segmenta, esto nos lleva a comenzar con el reconocimiento en bases éticas, bases económicas cooperativas para devenir en construcciones de otredad basadas en el cuidado de uno mismo.

Bibliografía

- Althusser, L. (2011). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Bataille, G. (1979). *Sobre Nietzsche Voluntad de suerte*. España: Taurus.
- Bauman, Z. (2010). *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Argentina: Paidós Contextos.
- Bobbio, N. (2008). *Liberalismo y democracia*. México: FCE.
- _____. (2012). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México DF: FCE.
- Bury, J. (2009). *La idea de progreso*. España: Siglo XXI.
- Cosío Villegas, D. (1981). *El sistema político mexicano*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo, capitalismo y esquizofrenia*. España: Paidós.
- Echegoyen Olleta, J. (2006). *Filosofía contemporánea*. España: S.A. MARE NOSTRUM COMUNICACIÓN.
- Emma, L. (2009). *Los rostros del otro*. España: Anthropos.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Las ediciones de la piqueta.
- _____. (2003). *Vigilar y castigar*. Argentina: Siglo XXI.
- Galeano, E. (2008). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI.
- Jaguaribe, H.; Ferrer, A.; Wionczek, M. S. y Dos Santos, T. (1969). *La dependencia político-económica de América Latina*. México: Siglo XXI.



- Levinas, E. (2013). *Humanismo del otro hombre*. España: Siglo XXI.
- Lowy, M. (2007). *El pensamiento del Che Guevara*. México: Siglo XXI.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional, ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. España: Planeta-Agostini.
- Martínez Alfonso, L. (2010). Caricom: iniciativas políticas e interrelación económica en el marco de un «nuevo» regionalismo latinoamericano. En *Anuario de la integración latinoamericana y caribeña* (111-138). Guadalajara, Jalisco: Ediciones de la noche.
- Michel, O. (2011). *Política del rebelde: tratado de resistencia e insumisión*. España: Anagrama.
- Pereira, G. (1985). *Relaciones internacionales de producción, ley del valor y distribución social del trabajo en el mercado mundial*. México: Siglo XXI.
- Ruiz García, E. (1971). *América Latina hoy, anatomía de una revolución 1*. España: Guadarrama.
- _____. (1971). *América Latina hoy, anatomía de una revolución 2*. España: Guadarrama.
- Rusell, B. (2005). *Autoridad e Individuo*. México: FCE.
- Saint-Upéry, M. (2008). *El sueño de Bolívar. El desafío de las izquierdas sudamericanas*. España: Paidós.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. España: Alianza editorial.
- Stein Stanley, J. y Stein, B. H. (2011). *La herencia colonial de América Latina*. México: Siglo XXI.
- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*. México DF: FCE.
- Weber, M. (1978). *Historia económica general*. México: FCE.
- Consultas web
- Arroyo, F. (2014). Entrevista al filósofo coreano. Alemán Byung-Chul Han [en línea]: de Red española de filosofía. Recuperado de <http://redfilosofia.es/blog/2014/03/23/entrevista-al-filosofo-coreano-aleman-byung-chul-han/>
- Brotons, X. (2006). Entrevista a Michel Onfray, filósofo hedonista [en línea]: de Astrolabio. Revista internacional de filosofía. Recuperado de <http://www.ub.edu/astrolabio/Articulos2/Brotons.Onfray.pdf>
- Camilo, C. (2008). Deconstrucción u otredad en el discurso filosófico [en línea]: de Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/versiones/article/view/10833/9982>
- Durand, C. H. (1857-1992). Las reformas y adiciones al artículo 27 constitucional [en línea]: de UAM. Recuperado de http://www.cva.itesm.mx/biblioteca/pagina_con_formato_version_oct/apaweb.html



- Flores, F. (s/f). Algunas consideraciones sobre la persona jurídica [en línea]: UNAM Recuperado de <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/25/dtr/dtr12.pdf>
- García, M. (2012). Racionalidad política y poder jurídico [en línea]: UNAM. Recuperado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2102/8.pdf>
- Karmy, R. (2012). La máquina gubernamental. Soberanía y gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben [en línea]: de Res pública: revista de filosofía política. Recuperado de Máquina-gubernamental
- Maldonado, G. (1978). América Latina: El desafío de las transnacionales [en línea]: de nueva sociedad. Recuperado de http://www.nuso.org/upload/articulos/467_1.pdf
- _____. (1978). América Latina: El desafío de las transnacionales [en línea]: Recuperado de http://nuso.org/media/articles/downloads/467_1.pdf
- Marx, Karl. (1844). Manuscritos económicos filosóficos [en línea]: de marxists.org. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man1.htm#1-4>
- Olguín, J. (1947). La persona humana éticamente considerada [en línea]: de Primer congreso nacional de filosofía, Mendoza, Argentina. Recuperado de <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a1322.pdf>
- Velásquez, A. (2007). La organización, el sistema y su dinámica: una versión desde Niklas Luhmann [en línea]: de Revista EAN. Recuperado de La organización, su sistema y su dinámica Luhman.
- Zambrano, R. J. (2011). Sustentabilidad empresarial y aprendizaje transformativo: orientaciones para la administración por valores [en línea]: de Dialnet. Recuperado de Dialnet-SustentabilidadEmpresarialYAprendizajeTransformati-3965853



GLOBALIZACIÓN: ¿UNA PARTICULARIDAD GENERALIZADA? EL CASO LATINOAMERICANO

Ricardo Iván Valenzuela Mendizábal

Si bien es cierto que, al hacerse mención del término «globalización», se hace referencia a un sinfín de rubros (como el económico, cultural, político, etc.), el punto fundamental es (por lo menos en el propio término) la implicación de todo un globo. Pero, ¿realmente esto es así? Es evidente que si apreciamos el lado amable de esta noción que parece ser básica, esperaríamos accionares de inclusión y aceptación de la diferencia, con la tarea de una cooperación global, entre los distintos grupos (ya fuesen étnicos, religiosos, políticos, económicos, culturales, etc.). Sin embargo, la globalización tiende a poseer un carácter hegemónizador, evidentemente nacido no de la diferencia misma, sino de una particularidad (particularidad que se ha pretendido universal y universalizante), que engloba e introduce (en muchos casos bajo condicionamientos) a las distintas regiones del mundo, sin reconocerlas como distintas; haciéndoles genéricas.

Pero, ¿siempre ha sido y es así? La pretensión es establecer un marco histórico (de algunas distintas regiones del mundo, aunque fundamentalmente Latinoamérica), tanto de antaño como de actualidad, que ponga en cuestión si la globalización es una tendencia que reconoce un globo y una Latinoamérica diversos y distintos, o si el mote en realidad proviene y se sustenta en culturas, políticas e ideologías propias de algunos cuantos ejes, que no representan la globalidad y por ende, no se mueven en el terreno de la «globalización» (como noción repensada bajo los supuestos mencionados en la parte superior).



Otra cara del origen de la «globalización»

La revolución industrial del siglo XVIII (principalmente surgida de Gran Bretaña y «exportada» al resto de Europa y posteriormente a E.U.A) nació como parteaguas de una posterior «globalización», pues el sustento del capitalismo (que es *de facto*, el sistema generalizado a nivel global y por tanto, remite a la «globalización» en su concepción más básica), el mercado, se sustenta en gran medida en la mecanización de la producción (producción en serie), lo que generó una producción desenfrenada (y en cierto sentido una concepción de riqueza basada en la acumulación). Esto a su vez, respaldado por una intercomunicación acelerada entre las distintas regiones del mundo, basada en los medios de transporte aéreos, terrestres motorizados (evidentemente nacidos en gran medida bajo el telón de la industria de igual modo) y el flujo de mercancía por medio de estos y hacia las distintas geografías, hizo levantar vuelo con fiereza primera, a lo que actualmente reconocemos con cierta normalidad como aquel sistema *cefalópodo* que hoy día rodea y da vueltas al globo.

A su vez, la automatización o robotización (esta última a finales del siglo XX) de la producción, que potenció aún más la producción y sucesivamente el despliegue de mercancías a nivel mundial (con evidentes daños al entorno natural del planeta, y que permea hasta la fecha), fue un paso igualmente decisivo en cuanto al desarrollo del capitalismo «globalizado» se refiere.

Ante la creciente consolidación del imperio estadounidense (y con la decadencia de imperios europeos como el británico), basada en una economía, en primera instancia de producción de bienes o miscelánea, rápidamente posterior, sustentada en la industria armamentística y bélica, cabe señalar que en casi todo momento, como raíz de las facciones mencionadas, el sistema bancario que creció rápidamente durante finales del siglo XIX y principios del siglo XX, estuvo presente y no sólo eso, sino que potenció lo ya previamente mencionado. Los bancos no como particulares de ciertas regiones del mundo (como lo fue en su origen moderno en Génova¹, Italia, en 1406), sino ya como sistema bancario o banca mundial (de presencia global y bajo un sistema de red) que ya no moviliza bienes metales preciosos como el oro y la plata, sino que se sustenta en la justificación del papel moneda sin valor intrínseco y en la contemporaneidad (con el nacimiento de la era digital) meramente en los dígitos computacionales y los algoritmos auto-gestionados (Nieves, 2013) y dictados a la bolsa de valores.

¹ El origen del sistema bancario con el que nos encontramos más familiarizados en la actualidad proviene del Banco di San Giorgio, creado en Génova, Italia, en el año de 1406.



Éste fomentó, en conjunto con las demás facciones entrelazadas, la adecuación casi impositiva (pues las regiones del mundo que no pretendían o pretenden alinearse, son relegadas, vejadas e incluso castigadas) de un sistema económico basado en valores como la tecnificación, integración de mercado, eficacia, producción, desarrollo de urbanización, explotación de recursos naturales, presencia de empresas trasnacionales e injerencia en políticas internas, etc.

Dando como resultado al paso de las décadas, una cooperación generalizada entre la gran mayoría de los países del mundo, sí... pero una cooperación condicionada (casi determinada) y regida por el sistema en cuestión que, en reiteración, tiene un origen evidentemente particular y que ha sido generalizado e impuesto hegemonícamente.

No sólo el flujo de mercancía que forma el capitalismo hegemónico (como modelo económico generalizado) y por ende, la «globalización» económica, es la única modalidad de esta particularización llamada «globalización», sino que también, la injerencia en la política y gobierno correspondiente a las diversas partes del globo para manipular el rumbo de determinado país; el desplazamiento de las tradiciones o culturas distintas pertenecientes a las diferentes regiones del mundo para establecer una cultura generalizada; la imposición de un sistema educativo basado en la competencia e íntima relación de integración con el mercado laboral; la desacreditación de las distintas epistemologías y saberes que no se adecuan a la aceptada, entre otras, son ejemplos del cómo la «globalización» no es tan global como dice ser, sino que pinta como enteramente específico, particularmente generalizada.

Un globo con más globos... Un mundo con más mundos...

La necesidad práctica de la «geografización» de las regiones que están contenidas en este planeta llamado por nosotros y por otros tantos «tierra», ha hecho creer (probablemente sin querer) el mito en el cual se sustenta (al menos ideológicamente) la «globalización», y que consiste básicamente en que, al sabernos habitantes de un globo terráqueo, geolocalizado y espacialmente identificado, todos aquellos que le habitan son casi clónicos entre sí, y su hábitat, costumbres y *modus vivendi*, deben ser enteramente los mismos... «y de no serlo, lo adaptaremos convenientemente a nuestra manera...». Esta última parte en voz satírica de los impositores de un sistema-mundo, sea cual sea, claro está.

Me abstendré de entrar en la discusión acerca de la igualdad y la equidad, pues me parece ha sido superada, y me parece también evidente que la diferencia no tiene por qué ser motivo de inferioridad o superioridad, según sea el desventurado caso.



Dicho esto, no diré nada nuevo al mencionar que, el tratamiento hegemizador al que nos hallamos sometidos como sujetos concretos y vivos, sea en la latitud que sea, o bajo los distintos mantos coloridos atravesados por los mismos rayos de sol que a todos nos calientan la piel, no tiene consideración por la interioridad megadiversa de un globo evidentemente geolocalizado, mas no minuciosamente observado y por ende, considerado.

¿Qué sentido tendría identificar y etiquetar una flor para después catalogarla, sin siquiera mirar más aún dentro de ella, en su particularidad única?, ¿en aquellos pistilos y tonalidades en distintas posiciones y gradientes, salpicados por sus distintas cantidades de pétalos y formas? Ninguno, sería para mí la respuesta. Antoine de Saint-Exupéry a claras luces supo ilustrarlo en *El principito*, y es así como iniciaría diciendo casi epifánicamente: Un globo con más globos... un mundo con más mundos...

La plataforma planetaria donde «nos hallamos parados», no dice mucho acerca de aquel exhaustivo detalle interno que posee; aquel que el capitalismo (en sus muchas formas) ha sabido negar sin consideración alguna más que la de negar. Una particularidad nacida en un pesebre ya descrito casi al principio de éste texto; uno tan válido como el resto... sí, pero que sin embargo creció desmedidamente y se volvió el niño *bully* del plantel. Es del capitalismo del que hablo, y sus múltiples manifestaciones en tanto hegemizadoras y suplantadoras, como hace la mala hierba al cultivo de los muchos maíces variados de los campos.

Y no me limitaré al capitalismo mismo, sino a los vagones que trae consigo y que han permitido este «efecto dominó» llamado erradamente «globalización», cosa que explicaré prontamente.

Un globo con otros globos dentro de sí, que cambia en cada paso de avance hacia otras tierras, porque la geolocalización no habla más que epidérmicamente de los «localizados», y no representa en lo más mínimo un globo interno, inflado por la comunidad, cada sujeto, que le lleva consigo. Es pues, una esfera propia dentro de otra, y la descriptividad satelital que señala con un dedo la habitación de estos sujetos, no es más que mirar una casa desde sus afueras.

Y hablamos del aire que circunda y se transforma dentro del globo interno del otro globo, y ese aire es el que ha sabido dispersar aquello a lo que nombran «globalización», dejándole simplemente esfumarse para inyectar el gas generalizado; particularmente generalizado. Ese aire esfumado del que hablo, es el que ha sabido nacer de la diferencia, de la particularidad debilitada, del propio «mundo» o cosmos que ha dado vida e identidad a sus *sopladores*, a los de los múltiples globos dentro de un globo, que, insisto, han sido desinflados o en el peor de los casos, reventados.



Un mundo en el que (o mejor dicho, desde el cual) los demás mundos han sido negados y vejados; se duda su existencia o se le extirpa, y la actitud y la acción ya mencionada, no son azarosas en la mayoría de los casos.

Aquí entran a escena los vagones del capitalismo particular pero generalizado; es decir, el estandarte de aquello a lo que llaman «globalización». Estos vagones que carga detrás, llevan cada uno en su costado el mote de: desarrollo, urbanización, mercado, recursos humanos, avance, modernización, tecnología, cientificismo instrumentalizado, etc.; sin embargo, en muchos casos, estos vagones se descarrilan (o les descarrilan a propósito, de un modo distributivo) y en su imparable descarrilamiento pinchan los globos que se hallaban dentro del otro, del que partimos en estos momentos... Les pinchan ya sea para insertar nuevos (aunque en muchas ocasiones, no mejores) aires o gases; a veces simplemente cuando su espacio es tan estorbo o es inaceptable el creer que puede haber otros globos, otros mundos, les pinchan para reventarlos en definitiva, pues en este festival al que llamamos «existencia» no pueden haber más globos flotando por ahí.

Cuando los globos dentro del globo del que parto, son llenados por el gas de los vagones del capitalismo rampante, no es para reconocerles «globos», sino para tomarlos y jalarlos a merced del que les llenó de un nuevo gas. Para encubrirlos y que no sean vistos como tal, sino como lo que les fue insertado. Ese aire impuesto y puesto dentro de ellos...

Esta analogía que me empeño en proyectar, busca ofrecer una «maqueta» del cómo, el capitalismo particular aunque generalizado, se ha mostrado ciego ante alrededores que también existen y han existido. Y en todo caso, si partiésemos de la propia visión de mundo de cada cual, vale la pena pensar que hay un globo con más globos... un mundo con más mundos, en todo caso.

A continuación trataré de hacer mención de algunos de esos otros mundos; ejemplos de resistencia ante el avance de esa imposición particular aunque generalizada llamada capitalismo; estandarte de lo que erróneamente (a mi ver, llaman «globalización»). Y vale la pena hacer la aclaración: fuese cual fuese el ferrocarril (uno rojo o uno verde), si éste es «pinchador», merece ser puesto en evidencia. Sin embargo parto de aquel que ha sido generalizado y expandido, y que en este caso, lleva nombre... nombre ya dicho.



Una resistencia de distintas latitudes

En esa falta de escapatoria aparente, ¿qué luz (o luces) al final del túnel hay? ¿Ha habido o hay túnel, en primer lugar? Veamos algunos ejemplos (de manera escueta) mundiales e históricos, tanto de antaño como contemporáneos, de esta resistencia...

Bután y su modelo económico (FNB) (Bonet, 2012): A pesar de la generalizada noción económica «PIB (producto interno bruto)», y la desatada competencia que esto ha generado a nivel planetario (pues los países que no se hallen a la alza bajo esta lógica, son catalogados como primitivos o subdesarrollados), Bután (país del sur de Asia ubicado en la cordillera del Himalaya, entre India, China y Nepal, y con una pequeña extensión geográfica de 40, 994 km²) ha replanteado y evidentemente cuestionado el modelo ya mencionado. El modelo generalizado sustentado en el consumismo mero, y en el cómo en la medida en que haya acumulación de bienes y por ende, consumo, hay más bienestar o un mejor nivel de vida.

¿Por qué? Porque Bután (con el planteamiento de 1972, de Jigme Singye Wangchuck, anterior rey de Bután) repensó la economía en un sentido holístico, más incluyente de dimensiones olvidadas por la acumulación y el consumismo que plantea el capitalismo generalizado como noción de «bienestar». No es casual que más del 90% de la población de Bután sea budista, cabe señalar, lo que evidentemente influye en los elementos que hacen posible el planteamiento de «Felicidad nacional bruta», y que son los siguientes: bienestar psicológico, uso del tiempo, vitalidad de la comunidad, cultura, salud, educación, diversidad medioambiental, nivel de vida y gobierno.

Cierre de fronteras en el Japón del siglo XVII: debido al rápido avance del cristianismo misionero de varias naciones europeas (como Inglaterra, Portugal o España), al expansionismo militar (en vías de construcción y aunado al cristianismo) y el crecimiento de la cultura occidental en la región, el shogunato de Tokugawa tomó la radical decisión de hacer un cierre de fronteras total, para impedir el contacto con naciones europeas y así, por ende, frenar la posible disolución de la cultura y tradiciones propias de la región.

Esta medida duró aproximadamente 251 años, hasta que en el año de 1854, el comodoro estadounidense Matthew Perry, mediante el tratado de Kanagawa, forzó una reapertura de las fronteras niponas.

La «ética del no poder» y el «decrecimiento», de Jacques Ellul (Burdeos, 6 de enero de 1912-19 de mayo de 1994): el filósofo anarquista francés, plantea alternativas a la lógica capitalista de acumulación, almacenamiento muerto (acumulación de bienes alimenticios que se vuelven merma al no ser consumidos por no ser adquiridos) y producción



desmesurada sin previsión de daños al medio ambiente, con el planteamiento del «decrecimiento», que consiste en una «desaceleración» de la producción en aras de mantener un equilibrio con la naturaleza y el entorno. Es decir, en pocas palabras «desproducir», pensando que la lógica siempre ha sido aceptar la riqueza como cantidad acumulativa (sea o no consumida), y la medida como reversión de tal síntoma.

En su «ética del no-poder» plantea también una alternativa a la facultad del poder como dominio y toma, reflejándole en la frase: *«puedo pero no quiero...»*

Una resistencia de distintas latitudes: el caso latinoamericano

Sería inapropiado no partir de un contexto más familiar como lo es el latinoamericano, especialmente cuando se trata de hacer mención del bastión aquí nacido; uno que ha soportado embates provenientes de este ferrocarril de apariencia feroz e imparable, junto con sus vagones bien definidos: el capitalismo generalizado.

Los ejemplos de resistencia son variados, reflejan un sin fin de mundos que se niegan a dejar de existir, porque sí... existen, aunque sean constantemente invalidados o «desaparecidos». Cada uno de estos mundos, por distintas circunstancias nada decorosas, ha tenido que hacer frente a aquel que pretende devorarles, anularles o encubrirles, y las dinámicas y brazos (vagones) a ser usados por éste, son tan variados como variados son los mundos a invisibilizar.

Comenzaré por ello sin dudarle con los pueblos indígenas, tan diversos, tan ancestrales, tan sobajados... Y no se trata de construir nuevos mártires, sino de decir una verdad que pocas veces quiere ser vista, porque incomoda... ¿Por qué comenzaré con estos pueblos? Porque muchos de ellos llevan consigo la consigna de resistencia (infortunadamente, debo decir) mucho antes que muchos otros grupos, organizaciones o comunidades posteriores.

La tribu Yoeme (Yaqui)², con sus 500 años de resistencia, ya fuese ante la corona española, el gobierno mexicano y actualmente ante empresas trasnacionales, nos da un evidente ejemplo de ello. El cómo el pueblo del río, del río Yaqui, no para de hacer frente al abuso que corporativiza los sitios sagrados y los vuelve centro de explotación industrial; del abuso que nombra «materia prima» a la cuna de su civilización y su supervivencia.

² Autónimo propio con el cual se nombran a sí mismos los integrantes de dicha tribu y su equivalente en castellano es: «gente». Contrario al designio dado al hombre blanco (yori) que significa: «los que no respetan la ley tradicional».



Una resistencia ante empresas depredadoras que, en contubernio con el gobierno estatal y federal, hacen de las suyas.

Es el caso también de la comunidad michoacana de Cherán (Campos y Partida, 2015), que, cansada de la excesiva explotación forestal (además ilegal) y de los malos manejos en éste y otros temas, por parte del partidismo gubernamental, optaron por hacer valer su autonomía como pueblo purépecha y prohibieron la entrada a cualquier partido político que quisiese gobernar la región, optando por la autogestión de su comunidad en materia de toma de decisiones, seguridad y mantenimiento y protección de áreas naturales.

En materia económica, ante la pobreza asfixiante de los pobladores de El Espinal, Veracruz, se tomó la iniciativa de pasar por alto la dinámica de flujo de la divisa gestionada nacionalmente por el Banco de México, para optar por crear una propia en una modalidad local llamada «Túmin» (Arteaga, 2013), propia del poblado y que internamente es aceptada como moneda de cambio, sin mediación alguna del Banco de México. Esta medida ha contribuido a contrarrestar los graves problemas económicos que había en la región.

No así (a mi ver) la opción aparente, nacida a partir de la relación diplomático-económica entre Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica (BRICS), o la propuesta de Joseph Stiglitz (a pesar de sus puntos favorables) acerca de la «globalización», que sin embargo, continúa poseyendo cierta tintura propia del actual sistema impositivo (tratado en éste texto), como lo muestra la siguiente cita:

La globalización posee el potencial de generar enormes beneficios tanto para el mundo en desarrollo como para el mundo desarrollado. Pero existen pruebas abrumadoras de que no ha actuado de acuerdo con este potencial (Stiglitz, 2006).

Es claramente evidente la presuposición de aquello que se debe entender por «desarrollo», y que de hecho, es una de las principales encomiendas (como se ha mencionado en repetidas ocasiones en el texto) del sistema generalizado que es el capitalismo; siendo esto otra cara de la misma moneda (a pesar de las nobles intenciones presentadas por el autor). Una re-producción del mismo sistema, con pinta de uno distinto, y al que merece la pena cuestionar sus fines últimos y hacia quién o quiénes están dirigidos, sobre todo si se realiza un escape a aquella noción de «mundo» como sólo uno, en contraposición con la concepción de Stiglitz y que se ve plasmada en la cita ya mencionada.

Finalmente (dado que hay cientos o miles de ejemplos latinoamericanos) daré testimonio de un caso (y digo testimonio, pues tuve la oportunidad de vivirlo en primera persona), de un mundo, que desgraciadamente ha sido bastante poco difundido, y por



ende es poco conocido, pero sin duda es un ejemplo de resistencia, de una resistencia que se mueve en medio de distintas esferas al mismo tiempo, pero que ilustra cómo los vagones del capitalismo están unidos por una cadena, uno tras otro, y el cómo se intenta frenar a su correspondiente locomotora.

La comunidad de la isla de Holbox (ubicada en la punta de la península de Yucatán, aunque perteneciente al estado de Quintana Roo), desde hace más de 10 años se halla en resistencia pacífica ante el abuso de empresas e inversionistas chinos, estadounidenses y mexicanos que pretenden construir un «Cancún V.I.P» sobre lo que fue declarado en 1994 como «Área de Protección de Flora y Fauna Yum Balam» (Ineccgobmx, 1996), y que, evidentemente, ha sido dejado de lado, a pesar de haber sido decretado de manera oficial.

Esta área con una población de 1198 habitantes (en su mayoría prestadores de servicios, pescadores y comerciantes), que está dividida en ejidos, ha sido víctima de malos manejos y de la compra y venta ilegal de dichos ejidos, por parte de los ya mencionados empresarios (vinculados con el exgobernador de la región, la Coca Cola y demás implicados), que, además de abaratar los terrenos abusando de la ignorancia de la gente (siendo esto de cualquier modo ilegal por ser un área protegida, restringiendo o prohibiendo su comercialización), también hacen caso omiso del decreto de protección que fue dado a conocer durante el mandato de Salinas de Gortari.

A nivel ecológico esta isla posee una riqueza tanto vegetal como animal de tremendas proporciones; es sitio de paso del manso tiburón ballena, y hábitat de distintos tipos de cangrejos como el raro cangrejo cacerola, aves como el flamenco, caimanes, peces y posee una gran extensión de mangle y canales que impiden, de hecho, el azote de huracanes de mayor magnitud, pues el mangle es naturalmente barrera contra estos.

A nivel comunitario, la propia gente del pequeño poblado se encarga de crear conciencia acerca de su patrimonio natural por medio de campañas didácticas y festivales locales, así como de mantener en la medida de lo posible, el impacto humano a raya, para que próximas generaciones también puedan continuar disfrutando de la belleza inigualable de esta isla.

El plan de manejo ecológico para la isla sigue atascado por la burocracia amañada de las instituciones, hasta la fecha, y tras una espera de varios años...



Replantear y repensar la «globalización» para pensar en otra globalización

Habiendo ya realizado un pequeño (sino es que diminuto) mapeo de otros tantos mundos, de otras tantas latitudes, de otros tantos globos, todos existentes, ¿qué sigue? Replantear y repensar la «globalización», pues pareciera no encajar con ese supuesto, ese ideal en el que supuestamente se basa, aunque no sea más que buena mercadotecnia.

Personalmente, cuando me replantee a mí mismo aquello a lo que llaman «globalización» (es por ello el constante uso de comillas decorando el término) y lo reflexioné algunas cuantas veces, me saltó la noción que contiene la propia etimología en su estructura básica: globalización. Lo que remite a «la acción de globalizar». ¿Y qué es para mí la acción de globalizar? No aquella popularizada y casi axiológica. No aquella dada por el capitalismo particular y generalizado, ni en su disfraz ni en sus accionares. No en la hegemonización total del globo geolocalizado por parte de un molusco que atrapa entre sus tentáculos a cualquiera que se le cruce, para llevarlo a su gruta y devorarlo; no esa «globalización» que condiciona a los «participantes» para mantenerlos participando, para mantenerlos en cautela y halarlos de la oreja si toman la decisión de salir del canon establecido por la misma; no la «globalización» impositiva ni encubridora de la diferencia; no a la «globalización» que niega la existencia de otros globos dentro del que cree su globo aislado, ni la que se ofende reconociendo otros mundos más allá del suyo propio.

Para mí globalización (nótese que las comillas dejaron de tomar posesión del término), al ser la «acción de globalizar», es ese vínculo que, por lo menos en algún sentido, hace un llamado al diálogo entre mundos distintos; como dos dimensiones mirándose frente a frente y que, aunque diferentes, admiran cada lunar y cada hebra caída la una de la otra, aunque quizás algunas facciones o muecas no sean del agrado de alguna de las dos, pero que son capaces de entablar algunas palabras en el medio del caminar, sea cual sea el rumbo, porque el Sol (o sea cual sea su nombre) les guía al caminar, sea éste lánguido o firme.

La globalización debiese ser el *lobby* que lleva a los mundos a entrar en contacto para dialogar y considerar, no para anular y desconocer.

Los viajes ilustran innegablemente, y usualmente retiran prejuicios, porque en el medio del festín el mantel es compartido, así como los alimentos. Así como los viajes hacen, la globalización en su posibilidad casi innata de interconexión cultural, puede y de hecho, ofrece dicha oportunidad, insisto, de diálogo aún en la diferencia.



Esta globalización tendría que ser vehículo que ayudase al no-desconocimiento del que llaman «extranjero», del que llaman «forastero» en tono discriminatorio y de evasión o aniquilación del mismo.

Esta globalización debiese ser directorio telefónico, uno tan suajili, ópata, lapón, gaoshan, berebere, navajo, como tan irlandés, saharauí, wirrárika, estadounidense, español, polinesio, maya, canadiense... y el directorio es tan amplio que se necesitarán infinidad de hojas...

En la medida en que demos por hecho el concepto (lo que es «antinatural» para el mismo dada su capacidad de revolotear y cambiar su color como lo hace la metáfora) de «globalización», tal y como nos llega; y en la medida en que no tratemos de hacer un ejercicio de desaprendizaje (no sólo en éste sino en muchos más sentidos), no habrá un replanteamiento del mismo, independientemente de si el planteamiento aquí proyectado es o no tomado en cuenta.

La necesidad de los sujetos por repensar y revalorizar cualquier noción, en una especie de simbiosis, hará que los cambios a nivel teórico-práctico sean vistos en algún momento.

Bibliografía

- Águila, C. (2015). Activistas demandan respeto a las reservas naturales de Holbox *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/06/27/activistas-demandan-respeto-a-las-reservas-naturales-de-holbox-2430.html>
- Arteaga, J. R. (2013). Cómo una comunidad creó una moneda... que funciona. *Forbes México*. Recuperado de <http://www.forbes.com.mx/como-una-comunidad-creo-una-moneda-que-funciona/>.
- Bonet, Á. (2012). Del PIB al FNB (Felicidad Nacional Bruta). *Indracompany.com*. Recuperado de <http://www.indracompany.com/pt-br/node/15568>
- Campos, A., y Partida, J. G. (2015). Unam.mx. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2015/04/20/estados/029n1est>
- Ellulorg, J. (2015). *Islam and Judeo-Christianity*. Recuperado de http://ellul.org/islam-and-judeo-christianity-a-critique-of-their-commonality/book_islam-judeo-christianity/
- Instituto Nacional de Ecología (Ineccgobmx). (1996). Área de Protección de Flora y Fauna Yum-Balam. Recuperado de <http://www2.inecc.gob.mx/publicaciones/libros/2/yumbalam.html>



- Nieves, J. M. (2013). Matrix existe, y está tomando el control de los mercados financieros. ABCes. Recuperado de <http://www.abc.es/ciencia/20130912/abci-matrix-existe-esta-tomando-201309120955.html>
- Observatorio BCNCL. (2007). Observatorio Asiapacifico. Recuperado de <http://observatorio.bcn.cl/asiapacifico/noticias/hajimemashite-japon-cierra-y-apertura/?searchterm=ASIA>
- Roldán, N. (2015). Animal Político. Recuperado de <http://www.animalpolitico.com/2015/02/en-disputa-la-isla-holbox-en-quintana-roo/>
- Soberanes, R. (2012). Un poblado de Veracruz utiliza moneda de trueque para reactivar economía. Recuperado de <http://mexico.cnn.com/nacional/2012/01/28/moneda-de-trueque-ayuda-a-reactivar-la-economia-en-un-poblado-de-veracruz>
- Stiglitz, J. (2006). Otro mundo es posible. En Amado Diéguez Rodríguez y Paloma Gómez Crespo (Eds.), *Cómo hacer que funcione la globalización* (pp. 2). Barcelona, España: Taurus.



APÉNDICE RESEÑAS DE LIBROS



A 90 AÑOS DEL NACIMIENTO DE VILLORO COMENTARIOS A UN LIBRO Y UN HOMENAJE

Cuauthémoc Mayorga Madrigal

Del tres al cuarto de diciembre de 2013, en la ciudad de Morelia se concretó la iniciativa de Mario Teodoro Ramírez de hacer un homenaje a Luis Villoro a sus 90 años y posteriormente impulsó la publicación de las ideas que allí se expusieron en torno a la vida y la obra del filósofo catalán vecindado en México. Cobra una gran importancia para la filosofía mexicana este acontecimiento al menos por tres motivos. Villoro fue un filósofo que impulsó el estudio y la investigación de la filosofía en distintas universidades de México y el encuentro logró integrar la recepción de su pensamiento vista por distintas universidades. La influencia de Villoro y su concepción del carácter universal de la filosofía lo llevó a incursionar por diferentes puntos de vista que hoy perviven en la filosofía que se hace en México y, en tercer lugar, Villoro es un referente para entender a México no sólo en el ámbito intelectual, sino también en lo que ocurre en los pueblos, en los mercados y en el devenir de las vicisitudes que sobre la justicia, la política y la igualdad enfrenta el mexicano.

La parte dedicada a la presentación de *Luis Villoro. Pensamiento y vida* la escribe Guillermo Hurtado, quién narra una vivencia en la infancia de Villoro que, al parecer, marcó su vida y obra. La historia se sitúa en una hacienda de San Luis Potosí con un niño recién llegado de Barcelona:

...todos me saludaban con una gran devoción porque yo era el patroncito [...] Uno de esos indígenas se acercó a mí con gran reverencia, me tomó la mano y me la besó, eso fue para mí (cuenta Villoro), una impresión verdaderamente terrible, que un viejo



calentado por el sol [...] viniera a mí, y con un rasgo de respeto me besara la mano. [...] Este fue un rasgo que se me quedó grabado en toda mi vida... (Ramírez, 2014: 11).

Supongo que este episodio en la vida del niño Luis inspira no sólo la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* sino que, de alguna manera, se encuentra presente en otros momentos de su producción filosófica porque esta vivencia detona, tal vez especulando de más, interrogaciones en el plano de la política, la ética, la filosofía de la cultura, la epistemología, la teoría de la justicia y, sin lugar a dudas, en uno de los temas que estarán presentes en la obra de Villoro: el indigenismo.

Lo anterior no resultaría extraño si pensamos que otros importantes filósofos mostraron su vocación cuando apenas comenzaban a tener conciencia de lo que implica relacionarse con los otros, y es en la primer infancia cuando aprendemos una lengua, cuando nos preguntamos por qué existe la noche y el día, cuando iniciamos a vivir las primeras relaciones con la autoridad, comenzamos a tener noción de la justicia y nos planteamos muchas de las grandes interrogantes que la mayoría abandona mientras que el filósofo las conserva.

La idea de colocar a Villoro, a la par de los filósofos que han marcado la historia de la filosofía es expuesta con gran talento por Mario Teodoro Ramírez cuando nos dice:

Las afinidades o analogías entre el proceso de conocimiento y el proceso de vida práctico-política [...] apuntan a una propuesta filosófico-práctica de gran caladura, sólo comparable con las más ilustrativas de los grandes pensadores sistemáticos de la tradición occidental (*Ibíd.*: 65).

Tanto el criterio de organización de esta revisión del pensamiento de Villoro, como el contenido mismo de los textos nos dan cuenta de esta afirmación en la que me permito sostener, junto con Teodoro Ramírez, la grandeza de un filósofo formado en las contradicciones de un México que busca la justicia, pero prevalece la desigualdad, que busca la verdad y se encuentra con múltiples formas de interpretar la realidad y que, mediante la filosofía, es capaz de transitar entre la fenomenología, el existencialismo, la ontología, el cientificismo, el indigenismo y la analítica (como señala Gabriel Vargas en su artículo *El significado de la filosofía para Luis Villoro*). Mezclas duras, diría más de algún lector, pero Guillermo Hurtado diría que «la filosofía es razón que pone en cuestión las creencias recibidas» y las creencias surgen de la relación con el mundo que nos interpela, del dictado acrítico que intenta imponer visiones últimas de la realidad y de la multiplicidad de formas de acceder a la comprensión de estas creencias



que se da a través de las diversas corrientes filosóficas. Por ello se dice que los filósofos siempre llegan tarde, «después de que el búho de minerva ha levantado el vuelo», porque sólo cuestionan después que han comprendido, pero en Villoro está latente la alternativa de comprender y retener la crítica que descalifica, porque a pesar de las grandes oposiciones que pudiéramos identificar al comparar la analítica con el existencialismo o la filosofía de la cultura con la filosofía de la ciencia, cuando ellas representan una auténtico pensar filosófico, representan formas de interpelar la realidad y acercamientos alternativos.

Volviendo al planteamiento central de esta reflexión, el libro *Luis Villoro Pensamiento y vida*, me permito seguir la idea del compilador en el sentido de que la epistemología se liga a la vida práctica en el pensamiento de Villoro, pero ampliando la propuesta sostengo que también la ética, la ontología, la filosofía de la cultura y la filosofía política que nos lega el autor de *Creer Saber y conocer*, forman parte de un corpus que le da personalidad propia a la obra del autor homenajeado, tal como es posible vislumbrarlo en las propuestas del conjunto de autores que conforman esta obra.

Percibo dos hilos, aparentemente opuestos, que integran la originalidad de Villoro, como puede verse en el texto que aquí comento: la epistemología y el indigenismo. Al respecto, Carlos Ramírez, en su texto *El status epistemológico de la filosofía en creer, saber, conocer*, afirma que «las diversas interrogantes se comprenden mejor comprendiendo los tipos de conocimiento» y esta afirmación, a mi parecer, le permite a Carlos Ramírez ligar la reflexión con el arte, la moral, la política y la religión (temas tratados de diferente manera a lo largo de esta obra).

Pero el trabajo analítico, metafísico y epistemológico, parecen vacíos ante la falta de una realidad que garantice el contenido de la reflexión, y el gran mosaico de condiciones materiales y formas de comprender el mundo que representa la realidad mexicana, hacen del indigenismo, como afirma León Olivé en su texto *Del Indigenismo a la sociedad por venir* uno de los temas centrales de la filosofía de Villoro.

De lo anterior infiero que un soporte para pensar al mundo se encuentra orientado por las diversas formas de entender el fenómeno del conocimiento que, en el caso de Villoro, descubre su contenido material en la diversidad de México, constituyendo de esta manera un motivo de reflexión filosófica digno de toda una vida fructífera en aportaciones para comprender la cultura y reflexionar sobre las diferentes maneras de asimilar la gran complejidad que implica esta diversidad.

Esta realidad diversa y su complejidad es presentada por Dinora Hernández en su texto *La filosofía Pluralista de Luis Villoro ante el debate sobre el multiculturalismo* quien pone en juego diversas nociones propias de la realidad mexicana, que más que



resolver, a partir de un criterio cognitivo único, la ardua tarea de comprender de la realidad, nos sitúan ante una diversidad de criterios y entornos, difíciles de integrar bajo un criterio unificador. De esta manera, el pluralismo, la alteridad y la diversidad son contrastados con las pretensiones sincréticas de una cultura hegemónica, que a decir de León Olivé, dichos modelos integristas se constituyen como un obstáculo para la libertad y la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Pero la posición de Villoro, al igual que las alternativas presentadas por otros recursos sistemáticos, no se encuentra exenta de cuestionamientos y generación de nuevas dificultades; y este es otro aspecto destacable del libro *Luis Villoro Pensamiento y vida*. Es decir, los textos logran conjuntar y rescatar el pensamiento de Villoro en sus diversas manifestaciones, pero al mismo tiempo actúan con justicia al mostrar las limitaciones que puede ofrecernos el seguir de manera acrítica su pensamiento. Seguramente Villoro lo hubiera admitido sin la mayor molestia porque su pensamiento se presenta como un cuestionamiento continuo hacia las posiciones unilaterales que se oponen a la crítica, sobre este particular, Rubí de María sostiene en su texto *Hacia un nuevo sentido de la humanidad* que en la propuesta de Villoro «ni particularidad ni universalidad son valores deseables en sí mismos, en tanto que identificamos sus riesgos» (*Ibíd.*: 119).

Por lo anterior también son de reconocerse la propuesta de Guillermo Hurtado quien cuestiona la solidez del argumento de Villoro al suponer la posibilidad de saber sin verdad. Y en este mismo sentido, valoramos la propuesta del texto de Pedro Stepanenko: *Villoro y la suerte epistémica*, donde cuestiona la idea de que la verdad puede ser relativa a las comunidades epistémicas porque sostiene que dichas comunidades pueden estar equivocadas.

En síntesis, *Luis Villoro, Pensamiento y vida*, lo comenzamos a asimilar como una obra básica para comprender el pensamiento del autor de *Los retos de la sociedad por venir* porque a través de una minuciosa selección de textos es capaz de sintetizar el amplio panorama de temas filosóficos que nos legó quien fuera motor de la reflexión filosófica en muchas universidades de México y al mismo tiempo un pensador que nos mostró que la realidad mexicana ofrece aristas peculiares para repensar la filosofía.

Bibliografía

Ramírez, M. T. (coordinador) (2014). *Luis Villoro. Pensamiento y vida*. México: Siglo XXI.



COMENTARIOS EN TORNO A *EL FEMINISMO ES UN HUMANISMO*

Dinora Hernández López

Quien se adentra por primera vez en la teoría feminista no puede dejar de percibir que el campo de los estudios de género, o de la mujer, se caracteriza por incluir una gama muy amplia de perspectivas que han estado en tensión permanente desde el inicio de los posicionamientos feministas, en el marco de la modernidad clásica. Así pues, la lista se prolonga por varias líneas ocupadas por el feminismo liberal, radical, socialista, cultural, posmoderno, comunitario, poscolonial, el ecofeminismo, etc. Dentro de este espectro, *El feminismo es un humanismo* de Rubí de María Gómez Campos coloca su reflexión en el plano de un «feminismo de la diferencia», emparentado, en algunos aspectos, con el de la filósofa francesa Luce Irigaray y con la ética del cuidado de Carol Gilligan.

Así pues, Rubí finca sus reflexiones sobre la diversidad sexual en la dualidad ontológica y complementariedad entre los sexos, que se expresa en una diferencia natural y cultural. Esta dualidad es entendida por la autora como una manera de interpretar y dirigirse al mundo a partir de nuestro sustrato corpóreo. Constatación que se despliega, también, en una manera distintiva de manifestarse en el mundo de la cultura, pero sin que tal diferencia implique una renuncia al marco complejo de pertenencia a la humanidad. Así entonces, Rubí Gómez señala que estamos ante: «dos formas diversas de percepción del sentido expresadas en la forma universal del lenguaje» y de este modo, sostiene que: «hombres y mujeres somos seres de igual valor pero no idénticos».



Ahora bien, su postura, aunque bien delimitada, no implica una situación de compartimento estanco, por el contrario, *El feminismo es un humanismo* es una construcción dialógica que nos introduce en los feminismos clásicos en debate con su derivación posmoderna. De este modo, podemos encontrar en este libro excelentes análisis entrelazados sobre Simone de Beauvoir, Kate Millet, el feminismo radical de Shulamith Firestone y la perspectiva de la relación entre los sexos de mexicanas como Rosario Castellanos y Graciela Hierro. El libro es, además, una ejercicio constante de indagación filosófica que muestra un dominio innegable del análisis y la crítica; de este modo, Rubí Gómez se propone no sólo definir con precisión el entramado conceptual del texto, también tiene el cometido de desnaturalizar, historizar y hacer visible que la diferencia sexual puede, cuando se utiliza ideológicamente, constituir la base de la desigualdad de género.

Tres son los propósitos del texto, distribuidos coherentemente en sus, también, tres capítulos: 1) Poner en cuestión el sentido androcéntrico de la cultura a través de un recorrido por algunas ciencias humanísticas, como la antropología social y cultural, así como la filosofía; b) Explorar los límites y condiciones de posibilidad del conocimiento producido por la teoría feminista contemporánea; y c) Pensar la diferencia a partir de una Ética de la diversidad cultural y sexual.

En el transcurso de estos tres capítulos el libro nos invita a pensar las siguientes cuestiones:

A) La insuficiencia de una incorporación externa y formal de los estudios de género en las instituciones (entre ellas las universidades). Para la autora, una real inclusión de lo dual en la esfera mencionada implicaría, a su vez, un cambio cultural, visible en la construcción de una subjetividad compleja y, por ende, no reducida a la perspectiva masculina del mundo. Así entonces, el libro impulsa al lector a repensar el concepto de humanidad y su auténtica universalización.

B) La desvinculación de la diferencia sexual del naturalismo. De este modo, el texto da cuenta de la presencia del instinto de supervivencia en la especie pero, apoyada en Helen Fisher, Rubí sostiene que la separación vagina-clítoris permite, a su vez, independizar el sexo de la reproducción en cuanto experiencia de búsqueda de placer.

C) Las posibilidades de tender puentes entre feminismo y filosofía. La filosofía, sostiene la autora, es una tarea crítica que nos permite evitar posturas ideológicas. Con esta actitud, Rubí Gómez desmonta el estatuto de neutralidad de algunas ciencias humanísticas, tal es el caso de la la Historia, la Economía y el Derecho; al develar el sesgo de género de categorías diseñadas por estas disciplinas, como: «hecho histórico», «trabajo productivo» y «ciudadano». Con este mismo espíritu, la autora revisa la



categoría de «acción social» y muestra de qué forma las mujeres, aun cuando han sido confinadas al ámbito de la vida privada, históricamente infravalorado, han concebido este espacio a manera de una actividad social; es decir, un sitio en el que las mujeres han cultivado cualidades como la ternura, pacificidad, intuición y sensibilidad. Características femeninas contrastantes con la racionalidad, el orden, la eficiencia y productividad, que la autora asocia con el universo de lo masculino. Ahora bien, la validez de estas características asociadas a uno y otro sexo-género son, también, puestas en suspenso. Así lo demuestra el hecho de que la autora se pregunte: ¿Cuáles son esos rasgos diferenciales que definen lo femenino? Y dé constancia del carácter problemático de una respuesta satisfactoria a esta pregunta. Así pues, el libro nos abre un espacio, ya desde los primeros ensayos, para discernir las grandes interrogantes a las que se enfrenta el feminismo de la diferencia.

D) La posibilidad de reinterpretar la tradición filosófica desde un posicionamiento de género. Así, y de manera muy interesante, la autora, con la lente del feminismo de la diferencia, reconfigura los sentidos habituales a los que nos conduce la lectura de, por ejemplo, Nietzsche. Sí, Nietzsche, cuyo pensamiento ha sido tipificado de «misógino».

E) La discusión contra la universalidad proyectada por el racionalismo ilustrado. En el sentido de que, si bien Rubí Gómez coincide con algunos aspectos del feminismo posmoderno; en lo que respecta a su crítica a la razón moderna, así como su apuesta por el descentramiento de la cultura y el sujeto, se aparta de sus implicaciones nihilistas. De este modo, la autora sostiene que no se trata de la «liquidación del yo sino de la sustitución del yo monológico y formal por uno dialógico y sensible-concreto».

F) La profundización del concepto de racionalidad. En este rubro, tan caro a la filosofía, la autora nos propone un concepto de «razón vital» que conduce a la concepción de un individuo razonante en su contexto vivencial, y a la razón conciliada con sus otredades. En este punto, señala Rubí Gómez, la perspectiva de la dualidad implica asumir una racionalidad abierta a otras facultades de conocimiento y percepción, como la sensibilidad. Elementos que, por otro lado, el romanticismo supo apreciar y dar realce en su momento, de ahí la pertinencia de recurrir a Kierkegaard y su discusión con la razón afirmativa y absoluta hegeliana.

G) En torno al carácter bifronte, a las ambigüedades y tensiones del movimiento feminista. Así, el feminismo ha sido a un tiempo teoría y acción social, de logros crecientemente institucionalizados, como derechos conseguidos; pero, por otro lado, de alarmante acentuación de la cultura patriarcal, patente en la misoginia, el feminicidio, la trata, etc. El feminismo ha estado sujeto, de igual modo, a la preeminencia del feminismo «blanco» (el escuchado, difundido y hegemónico), en detrimento del femi-



nismo comunitario, dramáticamente invisibilizado. En este sentido, la autora postula la necesidad de un posfeminismo o «feminismo poscolonial», que no atomice la lucha feminista y en cambio la vincule con otras batallas, como las de los pueblos originarios.

H) Finalmente, en la pertinencia de una ética mínima o ética de la sobrevivencia. La autora aboga por la necesidad de una filosofía moral como ejercicio crítico del patriarcado. Ésta estaría fundada en algunos principios «mínimos» de universalidad que superen la problemática polarización entre la igualdad y la diferencia. Principios que cree encontrar en la reciprocidad y la seducción. La primera consiste en la admiración ante la diferencia, que toma de Irigaray; la segunda, recuperada de Baudillard, en la capacidad de desviar al poder de su fin.

En síntesis *El existencialismo es un humanismo* es uno de los pocos libros en nuestro país que muestra claramente los vínculos de la teoría feminista con la filosofía y lo que es aún más valioso, desde mi punto de vista, es un auténtico ejercicio de indagación filosófica sobre los sexos-géneros. Así pues, aunque metodológicamente pudiéramos sostener que su camino es el de la multidisciplinariedad; puesto que por él circula la sociología de Pierre Bourdieu, la antropología social de Marvin Harris y la psicología social de Margaret Mead, Rubí Gómez nunca pierde de vista el faro filosófico. De este modo, el libro transita por la teoría feminista en diálogo con la fenomenología, el existencialismo y otros autores inclasificables en corriente o escuela alguna, como Nietzsche, por enumerar las que me parecen más relevantes. La autora recupera la fenomenología del cuerpo del Merleau-Ponty para fundamentar su idea de la dualidad sexual y la percepción diferencial del mundo, y hace un análisis exhaustivo del «Segundo sexo» para concluir que la distinción entre naturaleza y cultura, planteada en esta obra, termina circunscribiendo a la mujer a la inmanencia, y al varón, a la trascendencia; es decir, a la posibilidad de crear cultura.

El feminismo es un humanismo, publicado por la editorial «Anthropos» como parte de la serie titulada «Cultura y diferencia» es una compilación de textos que Rubí de María Gómez Campos ha escrito en distintos momentos de su trayectoria vital, hecho que se traduce en una reflexión que va adquiriendo relieves cada vez más problemáticos y profundos. El libro es, pues, un texto imprescindible para todo estudioso de la filosofía interesado en teoría feminista y problemáticas de género.

Guadalajara, Jalisco, 27 de abril del 2015



UNA PERSPECTIVA DESDE LA LECTURA DE *EL FEMINISMO ES UN HUMANISMO*

Ana Cecilia Valencia Aguirre

El feminismo es un humanismo, es un libro escrito por una filósofa de género, que recupera escritos elaborados a lo largo de su vida profesional y académica, como bien se señala en la presentación de la propia obra, este periplo de discursos gestados en torno al feminismo marcan una genealogía, un derrotero, un devenir en el pensamiento de su autora. Por lo que se puede admitir un proceso que da cuenta de su pensamiento pero a la vez un compromiso de tiempo atrás con el tema del feminismo ligado a su militancia en el campo social y político.

Considero que lo importante de un libro no es dar respuestas acabadas sino invitar al lector a pensar por sí mismo. En este tenor, el libro nos invita a reflexionar sobre el pensamiento dado por las instituciones, sean académicas, científicas o culturales. En este sentido, el libro posee una invitación a reflexionar en la filosofía, la ética, la antropología, la ciencia y el pensamiento desde la alternativa, la utopía, la esperanza y el deseo. Pensar desde la diferencia implica replantear las concepciones deterministas; en ese sentido las instituciones también se reinventan, se imaginan y se conforman desde la novedad radical que otorga el reconocimiento de sujetos siempre en tensión y en conflicto. Se exige también, y en consecuencia, replantear el mundo social en razón de los procesos que se construyen en permanente devenir y al mismo en entramados de significaciones desde lo femenino.

Ante la necesidad urgente de equilibrio y la dificultad conceptual de definir una identidad neutra, una vez concebida la perspectiva de género como herramienta teórica que evidencia la desigualdad sexual, la postura de la autora es señalar que tanto los



hombres y las mujeres poseen igual valor aunque no sean idénticos. Aceptar que pensamos desde la diferencia de los sexos implica actuar, vivir la igualdad concebida y propuesta, no sólo defenderla discursivamente. Pensar la diferencia implica, pues, formular un nuevo humanismo, un humanismo feminista o concebir el feminismo como búsqueda de humanidad

El movimiento del feminismo a lo largo del siglo xx, no ha tenido como propósito generar entidades homólogas del machismo, sino construir una visión humanista del ser humano, en el que sin importar el género conciba que los derechos y las libertades sean los mismos para ambos sexos. El libro ofrece desde una mirada feminista una visión integral y una recapitulación de lo que ha sido el feminismo a lo largo de los años en el campo de la antropología, la cultura, la filosofía y el pensamiento en su conjunto, dedicado a la tarea y a la lucha del pensamiento feminista y humanista.

Su autora, Rubí de María Gómez Campos, hace una crítica derivada de su análisis a los enfoques igualitaristas de los estudios de género, cuando su propuesta es valorar el pensamiento de la diferencia. Señala las dificultades para visibilizar teórica y existencialmente a las mujeres; sin embargo, señala que se han dado cambios gradualmente, puesto que todas las disciplinas se han repensado a sí mismas bajo la consideración de la existencia de la dualidad sexual o a través del reconocimiento de la diferencia de sexos.

Y es que el paradigma de género nos lleva a duplicar las bases de la comprensión de lo humano, al respecto Rubí Gómez señala: «pensar desde el feminismo implica reconocer no solo una proliferación de objetos de reflexión antes considerados intrascendentes, sino aceptar la existencia de una subjetividad compleja que nos obliga, no solo a duplicar, sino a multiplicar los objetos como las perspectivas de conocimiento científico y filosófico».

Este reconocimiento de la superación de la androcracia o perspectiva androcéntrica nos conduce a una refundación de la cultura, una razón más amplia crítica y propositiva, feminista como lo considera la propia autora: *Mi feminidad la he vivido como lo propiamente humano*.

La obra consta de tres partes, cada una de ellas dividida en tres capítulos: I Filosofía antropológica feminista, II Género y conocimiento y III Ética, cultura y diferencia. La primera parte señala que su propósito es cuestionar y demostrar que el objeto de la antropología no puede ser reducido al Hombre o la Cultura, vistos como conceptos universales. Ambas nociones no son autónomas ni completas, reconocer su complejidad no nubla la comprensión del mundo.



La segunda parte, Género y conocimiento consiste en un análisis de las condiciones problemáticas en las que se producen los Estudios Feministas en el país. El divorcio existente entre el interés político y los requerimientos teóricos de la actividad científica. La tercera parte, ética, cultura y diferencia tiene como propósito analizar cómo se plantea el tema de la ética desde la perspectiva de una mujer que se considera feminista.

Construir el feminismo desde la disonancia, implica el reconocimiento de las diferencias y de las distancias que nos permiten confrontarnos: somos relato, somos narración polifónica, pluralidad de actores. Pero siempre en reconstrucción, en proceso abierto y no acabado donde las disciplinas humanas no son un acto acabado, no inician con una narrativa sino que reconocen la multiplicidad de contextos donde dialogan mundos y circunstancias, lo femenino es historia pero también es su propio hacer historia, relato de relatos, multiplicidad híbrida y construcción.

Este texto es apertura de un reinterpretar la historia del feminismo como texto tejido de diversos relatos que implica dar un sentido nuevo al presente. En este afán de encontrarnos estamos en un horizonte siempre abierto que nos obliga a repensar permanentemente lo pensado y lo escrito. A re-pensarnos a construirnos como hombres y mujeres desde nuevos procesos de humanización no acabados ni acotados en la tradición.

Gracias Rubí de María Gómez Campos, por sostener el proyecto de construirnos desde el pensamiento, que hoy como tarea ética insoslayable e impostergable estamos obligados a replantear desde nuestro ser, fuente de búsquedas, formas de hacer y constituirnos en un mundo que no visibilizo desde lo femenino, sino desde la mirada excluyente o determinista, el regalo de tu texto es una invitación y una promesa de que podemos incluirnos en el proyecto humano desde la diferencia. Un libro es una promesa y un regalo, que esa generosidad nos conlleve a replantear nuevas interrogantes y denuestos, mi invitación es a leer el texto.

Primavera del 2015



LOS AUTORES



Mario Teodoro Ramírez Cobián. Es doctor y maestro en Filosofía por la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI, nivel III). Presidente de la Asociación Filosófica de México, A.C. (2012-2014). Profesor-investigador de la UMSNH desde 1980. Fue director de la Facultad de Filosofía «Samuel Ramos» en dos periodos: 1985-1989 y 1998-2002; y secretario general de la UMSNH en 2003-2004. Actualmente es director del Instituto de Investigaciones Filosóficas «Luis Villoro». Ha participado en más de 100 congresos nacionales e internacionales. Ha publicado más de 50 artículos especializados en revistas nacionales e internacionales y más de 30 capítulos como co-autor en libros colectivos. Es autor de diversos libros y ha sido coordinador de numerosas publicaciones.

Ana Cecilia Valencia Aguirre. Licenciada en Filosofía y maestra en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Maestra en Ciencias de la Educación por el Instituto Superior de Investigación y Docencia para el Magisterio. Doctora en Educación por la Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Miembro del Consejo Mexicano de Investigación Educativa y de la Academia Jalisciense de Ciencias A. C. Se ha especializado en la línea de filosofía de la educación. Ha publicado sobre temas de formación de educadores, evaluación de la gestión y subjetividad en contextos educativos.



Eduardo Quintana Salazar: Maestro en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Profesor de tiempo completo del Departamento de Filosofía, del CUCSH, Universidad de Guadalajara. Imparte actualmente los cursos: Seminario de textos sobre existencialismo, Historia de la Filosofía, Teoría de Sistemas, entre otros. Ha participado como ponente en congresos nacionales e internacionales, dentro y fuera del país. Ha publicado varios artículos en revistas y capítulos de libro sobre historia de la ciencia en México, Historia de la Filosofía Mexicana, Futurología, Erótica, y reflexiones sobre algunos problemas contemporáneos a nivel global. Actualmente, con su equipo de investigación, realizan la traducción latín español de la *Physica Particularis* de Francisco Xavier Clavigero.

Ricardo Antonio González Águila. Licenciado en filosofía por la Universidad de Guadalajara. Líneas de investigación: Filosofía Latinoamericana, Filosofía del Lenguaje, Filosofía y Literatura y Análisis del Discurso.

Adrián Meneses Duarte. Inició sus estudios filosóficos en la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Posteriormente, los prosiguió en el Instituto de Filosofía en Zapopan, Jalisco, y obtuvo la licenciatura en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Actualmente realiza una maestría en Estudios Filosóficos en la Universidad de Guadalajara. Sus intereses académicos están inclinados a la Filosofía Latinoamericana.

Paulo Eugenio Peña Hurtado. Estudiante de la Licenciatura en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Las líneas de investigación en las que participa incluyen, entre otras: Filosofía Latinoamericana (vetas éticas y ontológicas), Soren Kierkegaard (veta ético-social), Idealismo Alemán (consideraciones ontológicas y metafísicas), Teología Negativa en la Historia de la Filosofía y en el Cristianismo.
Correo electrónico: paulo_7800@hotmail.com / apeiron7800@gmail.com

Alejandro César Antonio Luna Bernal. Doctor en Psicología. Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Su principal línea de investigación estudia las relaciones entre la Filosofía del Derecho, la Psicología del conflicto y la Teoría de la Argumentación.
Correo electrónico: aluna642@hotmail.com

Ana Matías Rendón. Licenciada en Filosofía (UNAM) con Especialidad en Literatura Mexicana del Siglo xx (UAM). Líneas de investigación: el lenguaje, el discurso, la interpretación y la narración indígena. Escritora en lengua mixe y español, editora



independiente y directora de *Sinfín*: revista electrónica. Correo electrónico: anmarendon@gmail.com

Ricardo Romo Torres. Doctor en Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador en el Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara. Proyecto de investigación: «Culturas epistémicas y ecológicas. Aportes desde México». Correo electrónico: romotorre@yahoo.com.

Carlos Axel Flores Valdovinos. Concluyó la licenciatura en Filosofía que se imparte en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM. Ha participado en más de 30 coloquios nacionales e internacionales. Actualmente es becario en el Seminario de Hermenéutica, cuyo responsable es el Dr. Mauricio Beuchot, en el Instituto de Investigaciones Filológicas. Líneas de investigación: Fenomenología, Filosofía Latinoamericana, Hermenéutica, Filosofía de la Cultura. Correo electrónico: venael@hotmail.com

Emmanuel Jaime Martínez Ibáñez. Licenciado en filosofía por la Universidad de Guadalajara. Maestrante en Estudios Filosóficos de la Universidad de Guadalajara. Miembro del equipo coordinador del Colectivo Motor Inmóvil del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Líneas de investigación: Filosofía Latinoamericana y Filosofía Política. Correo electrónico: lucano153@gmail.com

Carlos Bustamante Penilla. Es licenciado en filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Cuenta con los estudios en la maestría en Filosofía de la Cultura de la misma Universidad. Es autor de diversos artículos publicados en revistas y libros colectivos. Sus líneas de trabajo preferentes tienen que ver con la Filosofía del Lenguaje y la Filosofía de la Educación. Correo electrónico: bustamante.cabp@gmail.com

Daniel López Jiménez. Pasante de licenciatura en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Líneas de especialización: Filosofía Latinoamericana. Correo electrónico: danleo_lop@hotmail.com



Andrea Martín Muñoz de Cote. Licenciatura en Antropología Social por la Universidad de Guanajuato, titulada con mención *Cum laude*. A lo largo de su trayectoria ha estado relacionada con diversos proyectos feministas institucionales y autónomos, así como con reflexiones políticas acerca de la práctica de la justicia, la diversidad en las subjetividades y las relaciones comunitarias. En este momento cursa la Maestría en Filosofía en la Universidad de Guanajuato donde investiga las posturas feministas planteando una crítica que parte de los feminismos comunitarios hacia los feminismos hegemónicos.

Fabián Acosta Rico. Estudió en la Universidad de Guadalajara (UdeG) la Licenciatura y la Maestría en Filosofía. Terminó el Doctorado en Antropología Social, del Ciesas de Occidente. Imparte clases en el Departamento de Filosofía de la UdeG y pertenece al Centro de Estudios de Religión y Sociedad (Cerys). Es parte del Sistema Nacional de Investigadores en calidad de candidato. Forma parte del consejo del Instituto de Estudios Históricos del Arquidiócesis de Guadalajara. Ha impartido clases en la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA). Sus publicaciones más recientes son: *Sombras de la Revolución* y *Corona y Lozada*. Ha impartido más de media centena de conferencias sobre Historia, Antropología, Religiones, Culturas Antiguas y Filosofía.

Aldo Carbajal Rodríguez. Maestría en lingüística aplicada y Licenciatura en filosofía por la Universidad de Guadalajara; actualmente trabaja como docente en la Universidad de Guadalajara y en la Secretaría de Cultura de Jalisco impartiendo las materias de Estética, Teoría del arte y Filosofía del lenguaje.

José Luis González Rojo. Licenciado en Filosofía y maestro en Filosofía por la Universidad de Guadalajara con especialización en Filosofía Latinoamericana. Profesor de Asignatura categoría B. Doctorante en Ciencias de la Educación por la Universidad Santander. Investigador en temas de pensamiento colonial novohispano. Miembro de la Academia de Filosofía Latinoamericana y colaborador del Cuerpo Académico: Cibernética, Erótica, Teología y Filosofía.

Correo electrónico: rojobuscador73@hotmail.com

Dinora Hernández López. Doctoranda en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Profesora-investigadora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Ha realizado docencia en Teoría Crítica, Ética y Filosofía Latinoamericana, e investigación en Teoría Crítica y Pensamiento de la Diferencia. Cuenta con diversas publicaciones en revistas y libros colectivos. Correo electrónico: dinorahelo@gmail.com



Jaime Arturo Chavolla Flores. Doctor en Filosofía por la Universidad de París VIII. Ha sido editor, traductor y poeta. Profesor en Argentina, Chile, Uruguay, España y Francia. De entre sus libros destaca *La imagen de América en el marxismo*, editorial Prometeo, Argentina, 2006. Actualmente es profesor en la Universidad de Guadalajara.

Paloma Sierra Ruiz. Estudió la Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Guanajuato obteniendo el título con su tesis laureada sobre la construcción del concepto de Latinoamérica y su contexto histórico-material desde el cual se filosofa. A lo largo de su trayectoria ha participado en diversos proyectos comunitarios y de conservación ambiental. Además ha trabajado en programas institucionales de fomento a la lectura en barrios urbanos. En este momento cursa la Maestría en Filosofía en la Universidad de Guanajuato donde investiga la forma ensayística de hacer filosofía en Latinoamérica.

José Delfino Soto Buenaventura. Licenciado en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH); Facultad de Filosofía «Dr. Samuel Ramos». Líneas de investigación e interés: Filosofía política, Filosofía Latinoamericana, Filosofía del Lenguaje Existencialismo y Psicoanálisis.
Correo electrónico: soto_buenaventura@hotmail.com

Jesús Janacua Benites. Es licenciado en Psicología por la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, actualmente es candidato a maestro en Filosofía de la Cultura por la Facultad de Filosofía «Dr. Samuel Ramos» de la misma universidad. Sus intereses académicos se encuentran en la Filosofía Política y en Filosofía de la Educación.
Correo electrónico: jjanacua@hotmail.com

Alejandra Villegas Valles. Estudiante de la Licenciatura en filosofía por la Universidad de Guadalajara. La línea de investigación: Filosofía Latinoamericana enfocada a movimientos sociales, economía ética y política.
Correo electrónico: alexa111_6@hotmail.com

Ricardo Iván Valenzuela Mendizábal. Pasante en la carrera en Filosofía en la Universidad de Guadalajara. Autor de seis libros de poesía y más de 700 poemas, con siete años de trayectoria literaria. Participó en la FIL (2010-2011) como autor. Líneas de investigación: Personalismo, Fenomenología y Filosofía de las Religiones.
Correo electrónico: richardwagner88@hotmail.com



Cuauthémoc Mayorga Madrigal. Jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Fue coordinador de la Maestría en Estudios Filosóficos de la U de G. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Miembro fundador de la Academia Mexicana de Lógica, de la Asociación Filosófica de México y del Observatorio Filosófico de México. Como docente, se ha desempeñado como profesor de Bioética y Epistemología en el departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara, profesor de la Maestría en Estudios Filosóficos, profesor de ética en la Maestría en Ciencias Forenses de la U de G, y profesor titular del curso Bioética para Ingenieros en el ITESM. Es autor, entre otros textos, de: *Elementos epistemológicos del desarrollo tecnológico*. Así como co-autor de diversos libros y autor de artículos publicados en revistas internacionales y nacionales.
Correo electrónico: c_mayorgam@hotmail.com

EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LA ACTUALIDAD

Se terminó de editar en julio de 2016
en los talleres gráficos de TRAUCO Editorial
Camino Real a Colima 285. Int. 56
Teléfono: (33) 32.71.33.33 Tlaquepaque, Jalisco.

Al cuidado de la edición: María del Carmen Remigio