

Personajes latinoamericanos  
del siglo xx

# Personajes latinoamericanos del siglo xx

Mario Magallón Anaya  
(Coordinador)

Mario Magallón Anaya  
(Coordinador)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Rector*

Dr. Juan Ramón de la Fuente

*Secretario General*

Lic. Enrique del Val Blanco

*Secretaria de Desarrollo Institucional*

Dra. Rosaura Ruiz Gutiérrez

*Coordinadora de Humanidades*

Dra. Mari Carmen Serra Puche

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR  
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

*Directora*

Dra. Estela Morales Campos

*Secretario Académico*

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

*Secretario Técnico*

C.P. Felipe Flores González

*Jefe de Publicaciones*

Lic. Ricardo Martínez Luna

CCyDEL

Torre II de Humanidades, 8vo piso, Ciudad Universitaria, C.P. 04510  
México, D.F.

Teléfonos: 5623 0211 al 13

Fax: 5623 0219

<http://www.ccydel.unam.mx>

e-mail: [ccydel@servidor.unam.mx](mailto:ccydel@servidor.unam.mx)

Personajes latinoamericanos  
del siglo xx

Esta edición se realizó gracias al apoyo de la Dirección General de Personal Académico DGAPA, a través del proyecto PAPIIT, "Historia de las ideas en América Latina en el siglo xx. Conceptos, redes, personajes", que cuenta con el apoyo de DGAPA-CCyDEL-UNAM, No. de proyecto IN401702-3, del cual es responsable el Dr. Mario Magallón Anaya.

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR  
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Mario Magallón Anaya  
(Coordinador)

Personajes latinoamericanos  
del siglo xx



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO, 2006

*Coordinación editorial:* Ma. Guadalupe Sánchez Jiménez

*Fotografía de portada:* Ma. Eugenia Guzmán

Primera edición: 2006

DR © 2006, Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.

Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos

ISBN 970-32-3118-7

Impreso y hecho en México

## ÍNDICE

Prefacio . . . . .	9
Introducción . . . . .	13
Ardao, Arturo . . . . .	17
Astrada, Carlos . . . . .	27
Beuchot, Mauricio . . . . .	37
Biagini, Hugo Edgardo . . . . .	47
Boff, Leonardo . . . . .	57
Caso, Antonio . . . . .	69
Cerutti, Horacio . . . . .	87
Cortázar, Julio . . . . .	97
Dalton, Roque . . . . .	115
Fatone, Vicente . . . . .	127
Freire, Paulo . . . . .	139
Gutiérrez, Gustavo . . . . .	155
Magallón Anaya, Mario . . . . .	165
O'Gorman, Edmundo . . . . .	175
Oribe, Emilio . . . . .	185
Rebellato, José Luis . . . . .	195
Romero, Francisco . . . . .	205
Rovira Gaspar, María del Carmen . . . . .	213
Sambarino, Mario . . . . .	225
Sánchez Macgrégor, Joaquín . . . . .	235
Segundo, Juan Luis . . . . .	245
Soler, Ricaurte . . . . .	257
Vassallo, Ángel . . . . .	265
Villegas, Abelardo . . . . .	277
Virasoro, Miguel Ángel . . . . .	285
Zea, Leopoldo . . . . .	297

## PREFACIO

*Personajes latinoamericanos del siglo xx* es una obra que continúa con los esfuerzos de un nutrido grupo de investigadores que nos hemos dado a la tarea de profundizar en el conocimiento de nuestro quehacer intelectual. Por ese motivo hemos puesto todo nuestro empeño para cubrir las altas exigencias de los lectores.

Desde el inicio de los trabajos, nunca tuvimos duda de la importancia de trabajar en un texto como este. Ciertamente existen algunos libros que abordan la obra de personajes mexicanos, latinoamericanos y en general del mundo, sin embargo en el ámbito académico latinoamericano hacía falta un ejemplar que expusiese las ideas que sobre nuestra América han desarrollado diversos autores. De tal modo, el esfuerzo por exponer las ideas generales que sobre nuestra América han vertido estos pensadores obedece a la necesidad de profundizar en nuestro quehacer intelectual y con esa base abrir los espacios correspondientes para que otros estudiosos tengan la oportunidad de conocer la obra de latinoamericanistas destacados para mejorar nuestro quehacer intelectual y con ello servir mejor a nuestras sociedades.

La selección de los personajes que se presenta obedece a la búsqueda de especialistas dedicados al estudio de los autores, lo que nos permitió el acercamiento con estudiosos de otros países. Es cierto que nos faltan gran número de personajes que enfocaron su reflexión a abordar los problemas más urgentes de nuestra América, pero tenemos toda la confianza de que en una segunda edición y por qué no decirlo en una tercera, cuarta, etcétera, vamos a corregir estas omisiones. Ya



que el índice de latinoamericanistas es tan amplio que cada uno de ellos merece un lugar en este texto. Así como también de suma importancia es incluir a las pensadoras latinoamericanas, además de los representantes de los grupos indígenas. Va para todas ellas y todos ellos, una sincera disculpa.

Para concretar el ideal de construir cada vez un texto más completo es necesario continuar estrechando lazos, conociendo gente que se enfoca al estudio de nuestra América. Sólo así corregiremos las faltas en las cuales ahora incurrimos, pero que gracias a ello podremos no tan sólo perfeccionar esta obra, sino lo que es preferible, brindaremos más y mejores espacios para el conocimiento de nosotros mismos.

Con este trabajo, por otra parte, damos continuidad a las ideas impulsoras del argentino Francisco Romero, como el transferrado radicado en México José Gaos, quienes motivaron a sus discípulos a estudiar las obras de sus antecesores latinoamericanos, así como a conocerse entre sí. Sólo de esa manera sería posible aproximarse a una mejor interpretación sobre nuestra cultura así como de nuestras posibilidades de contribuir a resolver los problemas universales al abordar los propios.

El imperativo del autoconocimiento ha provocado una serie de búsquedas que han motivado diversos compromisos con la realidad nuestroamericana. Exploración en la que el ideal de la liberación humana se ha convertido en un problema fundamental de la reflexión. Como lo expresó el mexicano Leopoldo Zea "comprometerse con lo universal y eterno sin concretizar un solo compromiso, no es comprometerse con nada".

Es importante agradecer a quienes colaboraron con los trabajos, pues nos permitió entrar en contacto con especialistas de otros países a los que esperamos conocer muy pronto y con ello continuar con el autoconocimiento de nuestras ideas, cultura y realidad. Especialmente a la doctora Estela Morales,

directora del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, quien ha apoyado a los integrantes del seminario de investigación permanente Historia de las ideas en América Latina en el siglo xx. Conceptos, redes y personajes, en el cual nació la idea de este libro. También es necesario agradecer al doctor Mario Magallón, quien es el responsable de dicho proyecto y que ha motivado a gran número de alumnos a trabajar en temas latinoamericanos. A Guadalupe Sánchez quien se dio a la tarea de revisar y corregir toda la obra. A Luis Fernando Gaytán quien ha sido el encargado de revisar todo lo referente al seminario, como de compilar y tener al día la lista de los pensadores. En fin, para no olvidar nombres, expreso un sincero agradecimiento a todos aquellos que han contribuido directa e indirectamente a la realización de esta obra.

ROBERTO MORA MARTÍNEZ

## INTRODUCCIÓN

MA. GUADALUPE SÁNCHEZ JIMÉNEZ

El presente libro es fruto del seminario de investigación permanente Historia de las ideas en América Latina en el siglo xx. Conceptos, redes, personajes. El interés por publicar esta obra surgió de la necesidad de dar a conocer, entre los interesados por el tema, a los intelectuales más recientes cuyas investigaciones han contribuido a descifrar los enigmas de problemas filosóficos, teológicos, sociales etc. que enfrenta Latinoamérica en el contexto contemporáneo. Al principio este texto se pensó que debería ser y funcionar como un diccionario que diera al lector una visión totalizadora de las raíces de nuestro pensamiento. Sin embargo, el quehacer latinoamericanista llegó más allá de la expectativa planteada. Se formaron así una serie de artículos que no sólo presentan los datos biográficos del autor, sino que también expresan el análisis y parte del trabajo de investigación que cada uno de ellos ha realizado a lo largo de su vida.

El pensamiento latinoamericano “es” y “será” siempre una forma diferente de percibir la realidad. Es nuestro “derecho a la diferencia” y es este derecho el que nos plantea la posibilidad de obtener la libertad para crear y recrear —a partir de la realidad concreta pasada, presente y futura— nuestra propia utopía latinoamericanista; nuestro ideal que va más allá de continuar la fascinación por “Nuestra América”.

En realidad se trata de establecer, a través de la historia de las ideas, la línea directriz y el enfoque práctico que surgen a partir del desarrollo del pensamiento. Cuestiones basadas en

el análisis de la teología de la liberación, por ejemplo, nos permiten descubrir que estudios sobre la pobreza de aquéllos que han sido reconocidos como “los más vulnerables”, “los marginados”, los considerados “los más pobres de los pobres”, “los excluidos” del sistema social, político y sobre todo económico, han enriquecido no sólo el pensamiento latinoamericano, sino también el pensamiento de la Doctrina Social de la Iglesia.

El pensamiento filosófico contemporáneo demuestra que a través de la historia latinoamericana ha nacido una dialéctica entre teoría y praxis, cuyo resultado no es sólo “una idea con historia”, sino que también es la adquisición de una “identidad propia”; identidad que nos permite descubrir el rasgo característico de nuestro “ser”. Así, el “ser latinoamericano” y el reconocernos como tales, significa mantener la conciencia abierta para descubrir nuestros problemas y dar un planteamiento nuevo para resolver nuestras necesidades y anhelos.

El quehacer reflexivo de la problemática latinoamericana versa en situaciones concretas: políticas, sociales, culturales, estéticas etc. Sin embargo, la solución es planteada en el propio desenvolvimiento histórico de la sociedad. De ahí que la propuesta latinoamericana sugiera —sin caer en la arrogancia—, las ideas reflexivas más originales: *el contrapoder* (análisis epistemológico-político); *la cohesión e integración social; lo nacional* (profundización en nosotros mismos a través del humanismo, la escolástica, el liberalismo etc.); *la hermeneútica analógica* (interpretación mesurada de textos permitida en forma metafórica); *la epistemología crucial* (enfoque historiográfico axiológico); *la filosofía espiritualista* (exaltación de las más altas y nobles tareas del espíritu humano); entre muchas otras propuestas que ahora escapan de mi mente.

Estamos seguros de que los artículos contenidos en este libro servirán para satisfacer la curiosidad de muchos y estimular los Estudios Latinoamericanos, aunque aún hay mucho trabajo

que realizar para lograr una interpretación cabal y sincera de la realidad latinoamericana

Todos los autores coinciden en reivindicar el pensamiento latinoamericano como una forma propia y relevante de percibir la realidad, que en la actualidad, ya no se da de forma casuística o circunstancial, sino que responde a un hecho histórico concreto.

Debemos agregar que cada uno de los artículos contenidos han sido discutidos y analizados en reiteradas ocasiones en el seminario. Además, hay que advertir que a los participantes se les otorgó libertad absoluta para abordar la temática relacionada a los personajes. De ahí que el lector, quizás encuentre una diversificación en cuanto el método y criterio para abordar el análisis aquí contenido. Además, la obra de cada uno de los intelectuales es vasta y extensa, por lo que la bibliografía contenida no es reflejo de todo el trabajo realizado, sino que ésta es apenas una parte útil para la elaboración del análisis académico.

Sólo resta mencionar que tenemos la dicha de que muchos de los pensadores incluidos son formadores de nuevas generaciones. Esperamos que para ellos este texto sirva de reconocimiento por la gran labor docente que llevan a costas; y a quienes ya han partido, ofrecemos nuestro trabajo como un homenaje a la obra de tan ilustres personajes.

ARTURO ARDAO  
(1912-2003)

YAMANDÚ ACOSTA

Respecto del pensar y el saber filosóficos de Arturo Ardao (Uruguay, 1912-2003), objetivados en su magnífica, extensa e intensa producción escrita, así como articulados en su docencia y en el ejercicio ineludible de las diversas responsabilidades universitarias, ciudadanas y humanas que asumió en su fecunda trayectoria vital, sustentaré la siguiente tesis: nos encontramos frente a una filosofía, en el sentido hegeliano de la época puesta en pensamiento.

En efecto, la trayectoria intelectual de Arturo Ardao acerca del eje de la inteligencia filosófica, orientador de su trayectoria vital, tanto en el sentido de "ejercicio todavía viviente en el espíritu subjetivo", como en el de "realidad ya fijada en el espíritu objetivo" (Ardao 1987: 131), presenta méritos elocuentes para justificar sobre distintos fundamentos y de modo actualizado y resignificado, liberado de sus ambigüedades y limitaciones, la aplicación a la misma del célebre *dictum* hegeliano.

Con el título *La filosofía como pensamiento de su tiempo*, Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en referencia precisamente al sentido de la ésta como "pensamiento de su tiempo", al afirmarlo, simplemente expresa la historicidad de toda filosofía, como de toda otra producción histórico-cultural. Sin contradicción con el título, la tesis que Hegel desarrolla, implica sostener que compete a "la filosofía" la función de expresar con la precisión del concepto, "el espíritu de la época", por lo que esta última alcanza el mayor nivel de autoconciencia posible, con la mediación de aquella.

Apuntemos los diversos argumentos que permiten, sin violencia conceptual, inscribir la trayectoria intelectual de Ardao como ilustración paradigmática del *dictum* de Hegel, pero

trascendiendo las limitaciones del mismo, por medio de una ruptura epistemológica interesante y fecunda, que habilita un nuevo paradigma de vigencia y validez instituyente desde América Latina en la perspectiva del siglo XXI.

En primer lugar, que la filosofía sea la época puesta en pensamiento es explícitamente el supuesto en el cual Arturo Ardao ha construido su obra en el campo de la historia de las ideas en América. Así lo destaca Javier Sasso, quien en su libro póstumo *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, se relaciona críticamente con esta disciplina, apuntando a deconstruir la que entiende por una “puesta en escena de la totalización”, que a su juicio implica una casi inevitable distorsión de los sentidos en relación con la totalidad histórico-cultural de sus niveles constitutivos, entre ellos, el del pensamiento filosófico. Escribe Sasso: “Tal concepción sistemática de la conexión estructural en el mundo histórico ha sido expresada con nitidez —a la vez que con moderación— por uno de los historiadores más relevantes del pensamiento latinoamericano” —Arturo Ardao—, quien la presenta del modo siguiente: dentro de la “forma mental” que marca cada periodo del proceso histórico, “entre los sectores de ideas, hay uno que por su naturaleza misma tiene un sello de generalidad o universalidad que lo remonta por encima de los otros y lo convierte en condicionante o rector de los mismos [...] Es el sector de las ideas filosóficas”. No hay contingencia alguna en el carácter animador e impulsor que, para la historia global de las ideas, reviste la de las ideas filosóficas, pues “es inherente a la inteligencia filosóficamente constituida la visión filosófica del mundo y de la existencia humana”. De este modo, “por su generalidad teórica, el pensamiento filosófico condiciona en cada época las demás manifestaciones de la inteligencia” (Sasso 1998: 5-6).

Esta “puesta en escena de la totalización”, le merece a Sasso fuertes críticas analítico-deconstructivas que, de acuerdo con su valoración de “moderación” para el caso de Ardao, lo al-

canzan menos a éste que a Leopoldo Zea o Arturo Andrés Roig. El análisis de Sasso, en cuya fundamentación y desarrollo no habremos de ingresar, plantea una ruptura epistemológica nueva e intencional. Tengo serias dudas de que exclusivamente en los resultados de su deconstrucción pueda articularse un nuevo paradigma constructivo. En cambio, en la línea histórico filosófica de Ardao, en la cual el ejercicio de la filosofía y el ejercicio de la historia de las ideas filosóficas, son aspectos de una misma actividad (desde que se hace filosofía a partir de una específica relación con su historia y solamente puede hacerse historia de la filosofía en términos de ejercicio filosófico), son posibles nuevos desarrollos que incluyan la superación de la crítica deconstructiva desde cierta forma de la autonomía. Según Ardao, la inteligencia se ejerce en sus modos auténticos cuando la "autonomía técnica" se encuentra redimensionada por su articulación con la "autonomía espiritual" del sujeto: ella habilita la relación autónoma con las observaciones técnicas, permitiendo eventualmente superar la deconstrucción en la reconstrucción. Sostengo, matizando una observación central de Sasso, que no hay una "puesta en escena de la totalización" sin más, sino que ella constituye la mediación legible e inteligible, que permite considerar las ideas filosóficas en la perspectiva de la totalidad: la escenificación de la *totalización* no es más que la puesta en obra de la perspectiva de la *totalidad* como espacio de sentido; pero la escena no es más que un recorte visible y plausible sobre el campo de lo real, simplemente un mapa para poder conocer y orientarse en el territorio.

Aplicando ahora los supuestos epistemológicos de Ardao a su propia trayectoria intelectual, la misma es "la época puesta en pensamiento", pero con las siguientes señas de identidad.

En primer lugar, por poner en pensamiento al pensamiento que desde la Escolástica, pasando por la ideología, el socialismo utópico, el racionalismo, el liberalismo, el espiritualismo y el positivismo, llega hasta la crisis de este último en el umbral del siglo xx. Así, para la larga duración que temporalmente va



de 1787 al entorno de 1900, en específica referencia al espacio uruguayo, aunque en sus relaciones con otros espacios y tiempos, más de una época es puesta en pensamiento, en la acepción fuerte de ser construidas o reconstruidas sobre la referencia a sus ejes de pensamiento filosófico que, plausiblemente para esta cartografía, marcan tanto sus orientaciones de sentido como sus respectivos límites epocales.

En segundo lugar, por poner en pensamiento al pensamiento filosófico del primero de los dos siglos que le tocó vivir (filosofía de la experiencia, filosofía de la materia, filosofía de la idea, filosofía de la Iglesia, filosofía de la cultura), fue la taxonomía con la cual mapeó el siglo xx uruguayo hasta 1955, proporcionando orientaciones para recorrer nuestro territorio en sus ejes filosóficos de entonces, que no parece verosímil, puedan ser superadas.

En tercer lugar, por poner en pensamiento también al segundo siglo que le tocó vivir, adelantándose a él y trascendiéndolo. Si hay cierto consenso en que los acontecimientos de 1989 marcaron un cambio de época, el cual ha permitido señalar ese año como fin del siglo xx "corto" y comienzo de una nueva época; debe señalarse que *Espacio e inteligencia* (1983) de Arturo Ardao, adelanta el cambio de época sobre otras referencias, que implican trascender "la geo-historia" por el "advenimiento de la *astro-historia*" (Ardao 1983: 100) y una nueva dimensión de la praxis en el "espacio exterior" que a la misma corresponde; perspectivas para el pensamiento y la acción que marcan una novedosa apertura de su *dialéctica de la occidentalidad*.

A partir de *Espacio e inteligencia*, la filosofía de Ardao comienza a ser entonces la *época puesta en pensamiento*, pero ahora en el sentido de orientación inteligente para la construcción de una nueva época, en cuanto la apertura de un horizonte alternativo al de la "geo-historia" hasta ahora dominante, que en el actual contexto de la globalización, parece haber alcanzado los límites de su expansión posible. Respecto

de la globalización, escribe: "Mucho antes que un lenguaje de dominante inspiración económica, impusiera el expansivo término *globalización*, el lenguaje de la filosofía había formalizado —en sentido afín—, el de *unificación* de la humanidad habitante del globo planetario". Luego de pasar revista a diferentes versiones de la idea de unificación en la historia de la filosofía, expresa: "Con más o menos énfasis, para todos, la unificación, una vez alcanzada, cierra definitivamente la expansión física de la humanidad en el espacio, constreñido el hombre por la epónima redondez del globo terráqueo". Este pensamiento dominante en la tradición occidental, recuerda Ardao, es sintetizado por Hegel en el aserto "El hombre averiguó que la tierra es redonda, o sea, algo cerrado para él". No obstante, argumenta Ardao, la apertura de la era cósmica viene a quebrar la clausura de la filosofía de la historia hegeliana, en tanto un nuevo espacio probablemente ilimitado se abre para alimentar la imaginación, el pensamiento y la acción en un tiempo futuro de correspondiente identidad.

La referencia a Hegel, ahora por parte del propio Ardao, permite retomar la anunciada cuestión de la actualización y resignificación del *dictum* hegeliano, liberado, para el caso de Ardao, de sus ambigüedades y limitaciones.

En efecto, mientras en Hegel *la filosofía es la época puesta en pensamiento* como clausura de la misma, que queda objetivada y fijada en las ideas-conceptos de la razón, en Ardao lo es siempre como apertura a la novedad de las ideas-juicio de la inteligencia en las cuales desde cada presente "el ejercicio todavía viviente en el espíritu subjetivo" actualiza la "realidad ya fijada en el espíritu objetivo".

Siguiendo a Ortega y Gasset, Ardao distingue entre *idea-concepto* e *idea-juicio*. Esta última, a diferencia de la anterior supone la "reacción de un hombre ante determinada situación de su vida". Implica entonces un sujeto empírico afectado por las circunstancias y no un sujeto absoluto impermeable a las mis-

mas. Por otra parte, sin oponerse a la razón, sino más bien tornándola razonable, Ardao pone énfasis en la inteligencia.

Mientras la dialéctica cerrada de la totalización de la razón (siguiendo a Hegel en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 1837) niega desde Europa la espiritualidad del Nuevo Mundo que no cuenta más que como espacio vacío para la expansión del espíritu europeo, la dialéctica abierta hacia el futuro y el espacio exterior de la inteligencia filosófica (Ardao) desde América Latina, supone para esta la posibilidad de la afirmación de su "autonomía espiritual". Hegel consagra el pasado por el presente y éste mismo, negando posibilidades de un futuro-otro. Ardao responde a los desafíos del presente por la actualización inteligente de las ideas en tanto que juicios, afirmando un futuro-otro posible.

Pero entre tanto se dan apenas los primeros pasos en la astro-historia, debemos seguir caminando en la geo-historia.

Para hacerlo, en la época de la globalización y los fundamentalismos, la inteligencia filosófica de Ardao proporciona *ideas-fuerza*, que como *ideas-juicios* permanentemente resignificadas en respuesta a circunstancias siempre nuevas, mantienen vigencia y validez para orientar nuestra *praxis* desde América Latina en la perspectiva de nuestra emancipación, como modo de contribuir también a la emancipación humana y, por lo tanto, a la construcción de un efectivo universalismo: nacionalismo anti-imperialista-antifascista y tercerismo.

*Nacionalismo*, especialmente en su carácter de "sustancial" "nacionalismo latinoamericanista", "anti-imperialista" y "antifascista": "nacionalismo de raíz popular, con carácter de defensa y no de ataque: defensa de la nacionalidad por los pueblos que avasallan las grandes potencias imperialistas ... (y) las oligarquías dominantes" (Acosta 2003: 148-149) escribía Ardao en 1938, completando sus mapas con las orientaciones de la brújula que atravesando el siglo xx, nos permiten mantener el rumbo de la universalidad de la emancipación humana en un escenario en el cual la presunta omnipresencia del imperio no

es tal vez más que una actualización y profundización del imperialismo y en el cual se torna visible la emergencia de un neofascismo planetario, en los espacios local, nacional, regional y mundial; “toda filosofía de emancipación nacional o regional, obligada a profundizarse, es reconducida a la radicalización social y humana —y por ende a la universalidad— de la emancipación misma” (Ardao 1987: 135).

En cuanto al *tercerismo*, no obstante haber defendido Ardao la tesis de ser solamente una posición de política internacional en el contexto de la guerra fría, llegó a escribir: “Simple posición de política internacional, las circunstancias internacionales que lo trajeron, lo mantienen ahora latente. Las circunstancias internacionales pueden también en cualquier momento reavivarlo más que nunca o hacerlo desaparecer del todo, desde que otro tipo de antagonismos o de bloques llegue a configurarse” (Acosta 2003: 152).

Tal vez, las circunstancias internacionales en curso, en las cuales el fundamentalismo imperial sustituye el horizonte ilustrado, como lo propuso Kant en *La paz perpetua* (1796) por el de la guerra infinita, sosteniendo que quien no está con él, está contra él y en ese escenario de guerra es su enemigo, requieren hoy “más que nunca”, un tercerismo como lógica internacional de resistencia a las imposiciones de la fuerza.

En el pensamiento de Arturo Ardao encontramos, pues, orientaciones fundamentales para la resistencia en el marco del nihilismo antiuniversalista hoy globalizado, que permiten pensar y trabajar en la construcción de otra época para América Latina y para el mundo, sobre el referente universalista de la emancipación humana.

BIBLIOGRAFÍA

- Ardao, Arturo, 1945, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Montevideo, Claudio García Editores.
- , 1950a, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, México, FCE.
- , 1950b, *La Universidad de Montevideo. Su evolución histórica*, Montevideo, s/e.
- , 1951, *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Montevideo, Número.
- , 1956, *La filosofía en el Uruguay en el siglo xx*, México, FCE.
- , 1961, *Introducción a Vaz Ferreira*, Montevideo, Barreiro y Ramos.
- , 1962, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República.
- , 1962, *La filosofía polémica de Feijoo*, Buenos Aires, Losada.
- , 1963, *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa.
- , 1968, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, 2a. ed., Montevideo, Universidad de la República.
- , 1970, *Rodó, su americanismo*, Montevideo, Biblioteca de Marcha.
- , 1971, *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Universidad de la República.

- 
- , 1972, "Génesis de la lógica viva", *Cuadernos de Marcha* (Montevideo).
- , 1978, *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Ávila.
- , 1980, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos".
- , 1983, *Espacio e inteligencia*, Caracas, Equinoccio/Universidad Simón Bolívar.
- , 1986, *Andrés Bello, filósofo*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- , 1987, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República.
- , 1990, *Nuestra América Latina*, Montevideo, Banda Oriental.
- , 1991, *Romania y América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha.
- , 1992, *España en el origen del nombre de América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha.
- , 1993, *Espacio e inteligencia*, 2ª ed., Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria/Biblioteca de Marcha.
- , 1994, *Artigas, bautista de la República Oriental*, Montevideo, Cuadernos de Marcha.
- , 1994, *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, 2ª ed., Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria/Biblioteca de Marcha.
- , 1996, *La tricolor revolución de enero. Recuerdos personales y documentos olvidados*, Montevideo, Biblioteca de Marcha.

- , 1997, *Lógica y metafísica en Feijoo*, Montevideo, Biblioteca de Marcha/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/Centro de Estudios Gallegos.
- , 2000, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Acosta, Yamandú, 2003, "Arturo Ardao: la inteligencia filosófica y el discernimiento del tercerismo en *Marcha*", en Mabel Moraña y Horacio Machín, editores, *Marcha y América Latina*, Universidad de Pittsburgh.
- Clips, Manuel *et al.*, 1995, *Ensayos en homenaje al Doctor Arturo Ardao*, Montevideo, Universidad de la República.
- Liberati, Jorge, 2004, "Cronología de Arturo Ardao", en *Arturo Ardao, la pasión y el método*, Montevideo, inédito.
- Rico, Álvaro y Yamandú Acosta, 2000, compiladores, "Diversidad y unidad en la globalización", en *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, Montevideo, Nordan, Facultad de Humanidades/Ciencias de la Educación.
- Sasso, Javier, 1992, "Arturo Ardao: historiador de las ideas", *Cuadernos Americanos* (México, UNAM), núm. 36.
- , 1998, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Ávila, UNESCO.

CARLOS ASTRADA  
(1894-1970)

ROBERTO MORA MARTÍNEZ

Carlos Astrada nació en la provincia de Córdoba, Argentina, el 26 de febrero de 1894 y murió en Buenos Aires el 23 de diciembre de 1970.

En 1918 editó su primer ensayo intitulado "La noluntad de Obermann" y en ese mismo año participó activamente en la Reforma Universitaria. Estudió en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, posteriormente en la Facultad de Filosofía y Letras. Con su ensayo: "El problema epistemológico en la filosofía actual" obtuvo una beca para perfeccionamiento de estudios en Europa. Durante su estancia en ese continente conoció a Max Scheler, Nicolai Hartmann, Edmund Husserl y Martín Heidegger. Ya de regreso en la Argentina, en 1940, recibió el Premio Nacional de Filosofía por su libro: *La ética formal y los valores*.

A Carlos Astrada se le ha considerado el verdadero introductor del vitalismo nitzscheano, del historicismo de Dilthey, de la fenomenología de Husserl, pero, sobre todo, de la ontología heideggeriana. Debido a su amplia formación, entre sus textos se pueden encontrar obras de análisis literario, antipositivistas, nacionalistas, existencialistas y marxistas.

De entre la amplia gama de ideas expuestas por Astrada, interesa destacar aquellas cuyos referentes son Argentina y nuestra América. El trabajo intitulado: *El mito gaucho* (1948) es un punto de partida ineludible para quien estudie la vocación nuestroamericanista de Astrada. En este ensayo el autor emplea el poema épico de José Hernández *Martín Fierro* (1875) como representativo de la argentinidad, de un *epos* que acrisola los orígenes heroicos de la nacionalidad, de su estirpe criolla. En este punto hay que detenerse para remarcar el origen criollo de la argentinidad. Esto es relevante ya que, como se verá más adelante, Astrada tenía una concepción muy precisa del



indígena. Así, diferenciando al gaucho del indígena señaló: "sus contenidos anímicos, bien originales, difieren de los de la existencia primitiva; no tiene, como el alma del primitivo, relaciones reguladas por fuerzas demoníacas con la naturaleza, sino que su vivencia de ésta se resuelve en una entrega a su poder" (Astrada 1994: 41). Es importante destacar el uso de la palabra primitivo, pues al leerla junto con las supuestas "relaciones reguladas por fuerzas demoníacas", se entiende que el indígena vive una relación maligna o negativa con la naturaleza. Esas ideas, se transformarán a lo largo de la vida del autor, sobre todo en la segunda edición.

Lo primero es conocer lo que el autor entendía por mito: "el conjunto o totalidad de supuestos y enunciados anímicos y emocionales de nuestra comunidad humana, relativos a su finalidad implícita que ella tiende a alcanzar como auto-comprensión histórica de su ser y de sus efectivas virtualidades" (*ibidem* 49). En ese sentido los supuestos anímicos y emocionales se hacen realidad en la imagen del gaucho.

En el transitar por la vida de Fierro se encuentra el arquetipo humano, el estilo germinal de vida, las fuentes de la argentinidad, cuya personalidad se ha desarrollado mediante la relación de éste con las fuerzas de la naturaleza y en combinación con el carácter e influjo moral de la comunidad con la que se habita. Es la pampa el "paisaje" donde habita el gaucho, cuya extensión y monotonía, sin accidentes geográficos, influyen en quien la habita, volviéndolo un ser de lejanía, melancólico y reflexivo. Este ser humano tiene un estilo de vida, la del "gaucho", el cual se caracteriza por vivir en comunión con la naturaleza (cielo, tierra, mar y noche de silencio originario) que, en opinión de Astrada, constituye la cosmogonía gaucha. También convive con su misma comunidad humana, esto es, la cosmovisión política que para el autor presenta una doble cara: la primera caracterizada por los vicios y corruptelas que desvirtuaron las instituciones, que forzaron al gaucho a vivir en un ambiente de factoría, cuyas necesidades

respondían a intereses externos que utilizaron como instrumento los servicios de la clase dirigente; la segunda es la del hombre libre, autónomo, tanto en lo personal como en lo político, ser humano que según Astrada no desapareció, sino que se metamorfoseó, adaptándose al nuevo clima histórico. Por lo cual Astrada opinó que los argentinos actuales, al llevar a cabo un proceso de introspección, podían ver en su interior al gaucho.

Para Astrada el espíritu del gaucho se había manifestado: “en un día de octubre de la época contemporánea —bajo una plúmbea dictadura castrense—, día luminoso [en el que] aparecieron en escena [...] los hijos de Martín Fierro. Venían desde el fondo de la pampa, decididos a reclamar y a tomar lo suyo. La herencia de justicia y libertad legada por sus mayores” (*ibidem* 107).

El día al que hizo referencia Astrada es el 17 de octubre de 1945, el cual posteriormente fue llamado por los peronistas como el “día de la Lealtad”, en conmemoración de la gran manifestación de obreros que habitaban en las afueras de la ciudad de Buenos Aires y se concentraron para protestar en contra de la detención de Juan Domingo Perón —quien debido al apoyo popular ese mismo día quedó libre, dirigiéndose a la Plaza de Mayo para pronunciar, lo que en opinión de varios especialistas, fue uno de los discursos más eficaces de su carrera—. Así, históricamente, la primera edición de *El mito gaucho* se ha caracterizado por su apoyo al peronismo, apoyo que rectificó en la segunda edición. En los años que transcurrieron entre ambas, Astrada desarrolló otras ideas, las cuales abarcaron al conjunto de las peculiares prácticas culturales de nuestra América.

Un aspecto importante para destacar es que el mito gaucho expresa un estilo biológico y anímico. En ese sentido, Astrada está refiriendo una idea en la cual los seres humanos que nacen en la Argentina experimentan en su existencia la convivencia con las mismas fuerzas telúricas que los gauchos. Este supuesto

es el que le permite al autor continuar y profundizar sus reflexiones, por lo cual en posteriores escritos se complementan las ideas expuestas en el mito gaucho.

Posteriormente en el artículo "Mito, tiempo e historicidad" (1953) reflexiona acerca del quehacer de la filosofía en suelo americano y llega a la conclusión de que ésta se había constituido como una actividad que se encontraba enraizada en nuestra existencia. En su opinión, filosofar consiste en remozar el viejo tronco grecolatino, pero en el área que la historia y la geografía les habían asignado para su expansión. De tal modo, no es deseable sustraerse a la universalidad humana; por el contrario, es un deber colaborar con ella empero, sin caer, como algunas generaciones jóvenes, en la deserción, ya que se hicieron inquilinos de formas culturales ajenas, lo cual condujo a una consiguiente frustración.

En el prólogo escrito en 1960 para su obra *Tierra y Figura* (1963), la cual se constituyó como una recopilación de trabajos anteriores en los que abordó las características telúricas que las conformaciones individuales y colectivas de los pueblos indígenas legaron a las posteriores congregaciones sociales que habitan en el mismo suelo en el que ellos vivieron. Por otra parte, es notorio, un cambio de postura política, debido a los sucesos históricos que concluyeron con el segundo mandato de Perón, los cuales se toman en cuenta en la segunda edición de *El mito gaucho*. En este punto debe advertirse que el mundo indígena ya juega un papel de importancia. Con esta base, el autor dejó asentado que dichas configuraciones emergieron de su *humus* (tierra) y aunque algunas ya habían desaparecido, dejaron la impronta de su paso. De éstas, es posible encontrar sobrevivencias. En ese sentido señaló: "las culturas precolombinas y la cultura americana actual están determinadas por la tierra y no por el espíritu como supuesto principio extravital, extratelúrico" (1963: 14). En opinión de Astrada, el espíritu, como lo signaba Hegel, no operó nada en suelo americano. Para el autor fue un error suponer, como lo hizo Hegel, que

las culturas "aborígenes de Amerindia se extinguieron totalmente cuando, con la Conquista apareció —verdadero intruso— el Espíritu, con mayúscula, como sedicente (occidental) personaje protagónico" (*ibidem* 14).

En 1964 Astrada publicó la segunda edición de *El mito gaucho*. Para esos años, el autor ya había experimentado el fuerte impulso del peronismo, la participación del Estado en la regulación y dirección de la economía —como su apoyo a los sectores populares, sobre todo con aquellos no sindicalizados—, el avance de la industrialización debido a la segunda guerra mundial; pero también la recuperación de las economías europeas, debido al Plan Marshall de los Estados Unidos (1948), el movimiento huelguista de los azucareros (1949), de los bancarios, los gráficos y los ferroviarios (1950-1951), y debido al malestar económico que reinaba en la nación, la sublevación en Córdoba el 16 de septiembre de 1955 del general Eduardo Lonardi, movimiento llamado "Revolución Libertadora", que obligó a Perón a refugiarse en la Embajada de Paraguay, para de allí viajar a otras partes del mundo. Astrada consideró esos sucesos en una introducción que añadió al ensayo, en el cual refiere que hacía más de treinta años que había comenzado a reflexionar y 16 de la primera edición, por lo que ya había pasado bastante agua por debajo de los puentes. Por ese motivo creyó necesario aclarar el sentido de lo histórico, que para él significaba traer a pulsación las fases de un decurso pasado para determinar la dirección de las mutaciones del presente y su nexa, auténtico o no, con tales fases, en relación con un futuro por construir. Con esta base, Astrada tuvo a bien revisar las líneas de apoyo al peronismo de la primera edición:

Pasado cierto tiempo, una década escasa, se comprobó, empero, que el segundo óbito del Viejo Vizcacha fue, tras un simple letargo, sólo aparente, y que el pueblo —el proletariado—

engañado, carente de conciencia de clase, había sido víctima de un ominoso paternalismo, el cual le impidió adquirir una ideología orientadora. Fue fraudulentamente “enfervorizado” por un seudo jefe, con aparatosidad de revolucionario, el que, ante la primera amenaza, por sugestión de la oligarquía castrense y por propia cobardía, huyó al extranjero (1964: 118-119).

Finalmente, con respecto de Perón, señaló que “todo lo que quedó para consuelo de desmentalizados, como caldo de cultivo de la olla de grillos de ese partido, es la ‘doctrina’ impar: [...] el justicialismo: menos pobres y más ricos. El caso, según Astrada es que ningún jefe que haya huido puede ser líder.

Sin embargo, Astrada aclaró otros temas que habían causado polémica —aunque es justo mencionar que no cita a autores que lo hayan criticado directamente a él—. Respecto de los indígenas, a quienes había llamado primitivos escribe: “estos aborígenes organizados tribalmente, se encontraban en una etapa de su evolución anterior al estadio medio de la barbarie (primitividad) hacia la civilización; su forma de vida era la del comunismo primitivo” (1963: 14). Y cuando se cuestionaba la imagen del indígena en el *Martín Fierro*, Astrada señalaba que Hernández se había preocupado por representar la manera cómo se veía y trataba al indio. Por lo tanto, no había ningún intento de ocultar la realidad. En este sentido, precisamente en el *epos* pampeano, se representaba el mito, el origen y desarrollo de la argentinidad: el gaucho. Por lo cual también juzgó necesario señalar que no sólo éste representaba la unión de indígenas e hispanos —con base en Daireaux, quien en 1888 había escrito que en la época de la conquista también habían llegado moros, creándose un tipo de humanidad hija de la llanura—. Además, apoyándose en el historiador, la invasión de los árabes a España introdujo la palabra “chaucho”, que en

aquella época todavía designaba al conductor de ovejas, por lo cual "al vocablo los criollos lo trocaron en gaucho en las provincias del Plata" (*ibidem* 38). En ese sentido, Astrada puntualiza que el gaucho fue y es un pueblo, así como el argentino lo es, de ese modo consideró que es en el primero en el cual radica el origen de la argentinidad.

En otro artículo, intitulado "Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana" (1967), abordó lo importante que es para los países de nuestra América proclamar una toma de posición consciente y lúcida con respecto del destino y a la participación en la tarea común de la humanidad, de acuerdo con el carácter y la cultura a la que pertenecemos.

Para ejemplificar las características de la cultura de nuestra América, Astrada refiere a las formas de vida creadas por los pueblos amerindios. Señaló que, con base en los trabajos de antropólogos y etnólogos, esos pueblos "tenían como sustentáculo una concepción cosmogónica cíclica y otra implícita de carácter ontológico". En su opinión, en el *Chilam Balam*, pero sobre todo en el *Popol Vuh* se encuentra el logos cosmológico y teológico de una de las culturas amerindias (la maya), el cual fue quebrantado con la conquista, empero no extinguido, pues en su opinión: "de su desarticulada y rota armazón brota un poderoso aliento telúrico que envuelve todas las manifestaciones culturales y artísticas de Latinoamérica" (1967: 20).

La concepción mítica de los indígenas de América se fundamentaba en la noción del movimiento cíclico, de la repetición y el retorno. Como un ejemplo de esa concepción en seres humanos que no se pueden considerar indígenas, el autor cita el *Martín Fierro*: " 'el tiempo es una rueda —y rueda es eternidá; y también que 'el tiempo sólo es tardanza— de lo que está por venir' " (1967: 21).

Con esta base, es posible señalar que la filosofía, según la concebía nuestro autor, necesitaba de la historia, la literatura y de otros saberes para su desarrollo:

Estamos seguros de que cuando la filosofía interprete y esclarezca en su recóndito sentido los nuevos datos que la arqueología, la antropología y etnología irán aportando se podrán lograr referencias más claras y concluyentes sobre la entrañada índole de estas culturas. Esto nos permitirá valorarles en sus verdaderas dimensiones e incorporar sistemáticamente sus notas más definidas al acervo peculiar de la cultura de Latinoamérica, lo cual le dará lugar propio,[y] autónomo en el ámbito ecuménico de las culturas (1967: 22).

Es oportuno señalar que en el anterior párrafo es fácil encontrar las características de la interdisciplinaria nuestroamericanista, que bien podían ser confirmadas leyendo a autores como José Gaos, Arturo A. Roig, Leopoldo Zea, entre otros. En opinión de Astrada, es en la literatura en la cual es posible encontrar lo mejor del aporte vernacular. En ese sentido, los principales hitos que según el autor han conformado la cultura nuestroamericana se encuentran en el aluvión inmigratorio que a pesar de ser dominante en un principio, lenta e inexorablemente es absorbido por el estrato originario de las culturas autóctonas amerindias.

Respecto de las etapas históricas de nuestra América, Astrada indica que en éstas han predominado doctrinas filosóficas, las cuales han proporcionado uno de los fundamentos que, en combinación con las diversas sociedades y el territorio, han creado las nuevas expresiones culturales. Es cierto que se puede no estar de acuerdo con la división que formula el autor, empero es importante destacar que esas ideas formaron parte de su legado en torno a nuestra América. Por ejemplo, en el Virreinato predominó el scotismo con su ruda y radical afirmación voluntarista que plasmó en las actitudes de los primeros conquistadores. Posteriormente penetró la escolástica tomista, mientras que en la emancipación ya fue la filosofía de la enciclopedia la que desarrolló y dio lugar a las revoluciones

de independencia. A los aportes de la cultura gala del siglo xix con el positivismo, le seguirán el influjo de diferentes concepciones filosóficas y sociológicas, entre las cuales, en el siglo xx fue la marxista la más importante, entre otras. Promovió su difusión, por una parte, debido a las condiciones sociales y económicas y, por otra, a la afinidad de su doctrina con "el carácter de las comunidades primitivas de la *gens* americana y asimismo con el sistema de organización comunista [...] del incario y las proliferaciones de su civilización hacia el norte y el sur" (1967: 26).

Finalmente, Astrada señaló que la cultura latinoamericana estaba viviendo un momento fecundo, cuya apertura a otras expresiones y programas de vida de otros ámbitos étnicos posibilitaría la colaboración en la historia universal.



BIBLIOGRAFÍA

- Astrada, Carlos, 1952-1953, "Mito, tiempo e historicidad", *Cuadernos de Filosofía* (Universidad de Buenos Aires), núms. 10-12, tomos 5-6.
- , 1961, "Mística y reforma en el siglo de oro español", *Logos* (Buenos Aires), núm. 9, tomo 6.
- , 1963, *Tierra y Figura*, Argentina, Ameghino.
- , 1964, *El mito gaucho*, 2a. ed., Buenos Aires, Cruz del Sur.
- , 1967, "Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana", *Kairós. Revista de cultura y crítica estética* (Buenos Aires), año 1; (noviembre).
- , *et al.* 1968, "La generación de 1837. Praxis e instrumentalidad en el pensamiento de Echeverría y la joven generación argentina", en *Claves de historia argentina*, Argentina, Merlín, Nuestros ayeres.
- , 1994, *El mito gaucho*, Buenos Aires, Secretaría de la Nación/Catari (*Identidad nacional*, núm. 12).

## MAURICIO BEUCHOT (1950)

LUIS GERARDO DÍAZ NÚÑEZ

Mauricio Hardie Beuchot Puente nació en Torreón, Coahuila, México, el 4 de marzo de 1950. Realizó en México estudios filosóficos en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISSE) y en el Centro de Estudios de la Orden de Predicadores de 1968 a 1973. Posteriormente pasó un año (1973-1974) en la Universidad de Friburgo (Suiza), donde se especializó en filosofía medieval y filosofía analítica. Hizo cursos en la Universidad Nacional Autónoma de México, de 1974 a 1976. Obtuvo su licenciatura en Filosofía en 1977 en el Instituto Superior Autónomo de Occidente (actualmente Universidad del Valle de Atemajac, Guadalajara, Jalisco, México), con la tesis "Estructura y función de la metafísica de Aristóteles", y en la Universidad Iberoamericana de México su maestría en filosofía (1978) con la tesis "Análisis semiótico de la metafísica", y el doctorado en filosofía (1980), con la tesis "El problema de los universales en el tomismo y en la filosofía analítica".

Enseñó en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos de 1976 a 1979, en la Universidad Iberoamericana de 1976 a 1987, y en la Universidad Nacional Autónoma de México de 1979 hasta la fecha. En esta última ha sido investigador, primero en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (de 1979 a 1991); y en el Instituto de Investigaciones Filológicas, de 1991 hasta la fecha. En este último instituto fue coordinador del Centro de Estudios Clásicos, de 1990 a 1997. Actualmente es investigador titular C de tiempo completo definitivo en ese mismo Centro.

Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT desde 1985, nivel III desde 1997 y miembro de su cartera de dictaminadores. Así mismo es miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real de Madrid

(1990); miembro de número de la Academia Mexicana de Doctores en Humanidades (1995); miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua, correspondiente de la Real de Madrid (1997); miembro de número de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos (1998) y socio ordinario de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino (1999). Es también Premio Universidad Nacional Autónoma de México en Investigación en Humanidades (2000). Además, integrante de diversas asociaciones como la Asociación Filosófica de México, la British Society For The History of Philosophy (Londres), la Sociedad Filosófica Medieval (Zaragoza, España) la Asociación Internacional de Historia de las Religiones, la Societas Internationalis Studiis Neolatinis Provehendis (Toronto, Canadá), entre otras:

Es director de la *Revista Filosófica Analogía* (México) y Miembro del consejo de redacción de diversas revistas como *Semiosis*, Universidad Veracruzana (Xalapa, Veracruz), *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* (Caracas, Venezuela), del *Anuario Nova Tellus* del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM (México), de *Medievalia* del Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, de *Diánoia* en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, de *Anámnesis* (México, D.F.), de *Justicia y Paz*, revista de derechos humanos (México, D.F.) entre otras.

Sus áreas de estudio han sido la filosofía medieval y la filosofía colonial, la filosofía analítica y la hermenéutica. Los aportes que desde estas áreas ha hecho a los estudios latinoamericanos —en lo que se refiere al pensamiento e historia de las ideas en Iberoamérica en diversas etapas de su historia— son relevantes. En todas ellas es uno de los especialistas más connotados, por sus amplios y profundos conocimientos. En cuanto a la filosofía medieval y a la colonial, se ha centrado en el estudio de la filosofía tomista, la cual es la vertebración de su pensamiento. En el Instituto de Investigaciones Filosóficas, de orientación analítica, realizó un diálogo, desde el

tomismo, con la filosofía analítica, sobre todo en el ámbito de la filosofía del lenguaje y su relación con la metafísica. Y en el Instituto de Investigaciones Filológicas, de orientación posmoderna, ha realizado un diálogo, igualmente desde el tomismo, con la filosofía de la posmodernidad, sobre todo la hermenéutica. En esta última línea ha hecho una propuesta, que ha denominado hermenéutica analógica, o analógico-icónica. En ella se trata de poner en funcionamiento la noción de analogía (pitagórica, aristotélica y tomista) en el ámbito de la hermenéutica, como teoría y praxis de la interpretación de textos. Pero también la ha aplicado a problemas latinoamericanos, como el de la propia identificación de la filosofía latinoamericana y para estudiar el problema del multiculturalismo y lograr un modelo adecuado de interculturalidad o interacción cultural.

En el diálogo desde el tomismo con la filosofía analítica, Beuchot ha estudiado la filosofía del lenguaje y la lógica medievales y novohispanas con instrumentos de la semiótica contemporánea, en seguimiento del que fuera su profesor en Friburgo (Suiza), I. M. Bochenski. Trató de construir una filosofía del lenguaje tomista con herramientas tomadas de la filosofía analítica, y de la misma manera abordó temas de ontología, como el problema de los universales y el de la esencia y la existencia. Por este diálogo con la filosofía analítica, por ejemplo, Sixto J. Castro lo sitúa en el llamado tomismo analítico.

En su diálogo desde la filosofía tomista con la filosofía posmoderna, señaladamente con la filosofía hermenéutica, ha elaborado una propuesta, llamada *hermenéutica analógica*. Dicha hermenéutica es analógica porque trata de incorporar la doctrina griego-medieval de la analogía (Pitágoras, Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Cayetano) en la teoría de la interpretación o hermenéutica, de modo que se realice una interpretación analógica, la cual evite los extremos de la univocidad y la equívocidad en la comprensión de los textos. Una hermenéutica unívoca pretendería la perfecta interpretación; una hermenéutica equívoca incurriría en una interpretación sub-

jetiva; en cambio, una hermenéutica analógica buscaría una interpretación consciente de que siempre se inmiscuye la subjetividad, pero lucha por alcanzar el mayor grado posible de objetividad. Asimismo, una hermenéutica analógica permite oscilar desde la metáfora hasta la metonimia, tratando de dar a cada texto que se interpreta la proporción de la una y de la otra que le corresponde. Además, dado que no sólo se usa la analogía de proporcionalidad, sino también la de atribución, y ésta misma tiene grados —señalando un analogado principal y otros analogados secundarios—, permite hablar de un conjunto de interpretaciones válidas (no sólo una, como en el univocismo, pero tampoco todas, como en el equivocismo) jerarquizadas en grados de aproximación a la verdad textual, de modo que haya una que sea el analogado principal del texto, pero otras que participen de esa aproximación, pudiéndose señalar cuándo se apartan de la verdad textual e incurrir en la equivocidad, en la invalidez.

Recientemente, la hermenéutica analógica de Beuchot ha sido aplicada a diversos campos, como el de la literatura, el derecho, la psicología y la filosofía. En todos esos campos ha mostrado su fertilidad, llevando a una interpretación mesurada de los textos, que se permite ser metafórica, siempre que no puede reducirse a la sola metonimia. Es una interpretación diferenciada, matizada y equilibrada, que usa como instrumento principal la distinción. Distinguir los diversos sentidos, que es lo que se usa en la filosofía del lenguaje para evitar la ambigüedad o equivocidad. Y permite diferentes interpretaciones como válidas, pero de manera controlable, sin caer en el equivocismo de que todas las interpretaciones son válidas y complementarias, ni en el univocismo de que sólo es posible una única interpretación como válida. Por tanto, para Mauricio Beuchot, el lenguaje en su forma oral, pero sobre todo escrita (los textos y su interpretación) define y compromete; es una forma de tomar conciencia y partido. De crear sentidos y modos de vida que nos muevan a considerar el papel activo del

lenguaje, de la palabra y del compromiso ético que implica el uso de éste.

#### APORTACIÓN A LOS ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

De acuerdo con lo dicho anteriormente, podemos afirmar que la aportación de Beuchot a los estudios latinoamericanos es doble: una se da en la línea de sus trabajos sobre la historia de la filosofía latinoamericana, concretamente mexicana, en la época de la Colonia; y la otra se da en la línea de la aplicación de su hermenéutica analógica a problemas del filosofar latinoamericano. Veamos cada una de ellas.

En la línea de la historia de la filosofía mexicana, Beuchot ha aportado el estudio de esa época tan grande en la formación de la mentalidad mexicana que es la etapa colonial o novohispana, la cual duró tres siglos. Era necesario estudiarla para poder tener una idea más cabal de lo que hemos sido culturalmente. Algunos pasan demasiado rápido por esa época al hacer la historia de nuestro pensamiento, y prefieren otras como la de la Independencia, del liberalismo y, sobre todo, del siglo xx. Pero se debe estudiar todas, desde la época indígena prehispánica hasta lo que llevamos del siglo xxi. En esa línea, Beuchot ha hecho trabajos de edición, traducción y estudio de textos y autores novohispanos, logrando, además, libros en los cuales da visiones de conjunto.

Ya que estos autores novohispanos escribían en latín, Beuchot ha traducido, del siglo xvi, a Fray Alonso de la Vera Cruz y a Fray Tomás de Mercado; del siglo xvii, a Fray Juan de Zapata y Sandoval; del siglo xviii, a Juan José de Eguara y Eguren, a Francisco Xavier Alegre y a algunos más. También ha hecho antologías de textos traducidos de Fray Alonso, Tomás de Mercado y de pensadores novohispanos del siglo xviii. Igualmente, una antología de Bartolomé de las Casas.

También ha editado a un autor del siglo xvii, Fray Francisco Naranjo, quien dejó una obra teológica en castellano y que se creía perdida, según lo reportaban los cronistas de la época; pero Beuchot la encontró en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, donde todavía hay muchos tesoros sin descubrir o, por lo menos, sin estudiar.

En cuanto a volúmenes monográficos, pueden señalarse los que dedica, en coautoría con Walter Redmond, a Fray Alonso de la Vera Cruz; en coautoría con Jorge Iñiguez, a Fray Tomás de Mercado; y, de su autoría, a Fray Bartolomé de las Casas y a Sor Juana Inés de la Cruz.

Por lo que hace a las obras de conjunto, ha realizado una acerca de la polémica de la Conquista; dos, ambas con Walter Redmond, sobre la lógica que se cultivó en la Colonia; otra acerca de los filósofos dominicos que trabajaron en la universidad y en colegios suyos; otra del pensamiento sociopolítico de la Nueva España; otra acerca del humanismo novohispano; otra sobre la filosofía y la ciencia en el siglo xvii; y otra, de alcance más largo, de toda la filosofía en el México colonial.

Según se puede apreciar, en cuanto a la filosofía novohispana, Beuchot ha realizado trabajos acerca de autores, movimientos, épocas y sobre todo el tiempo colonial. Desde las ediciones y traducciones de los textos ha podido pasar a los estudios monográficos de los autores; de ahí, a obras más de conjunto, de épocas o temas, y de ahí a esa obra sobre toda la filosofía colonial mexicana, que ha sido considerada la primera en ese género. También debe contarse una historia del tomismo en el siglo xx.

Otra aportación de Beuchot a la filosofía latinoamericana ha sido la aplicación de su hermenéutica analógica, de la cual ya hemos hablado, a problemas de filosofía mexicana. Una de ellas es la que, en coautoría con Samuel Arriarán, dedica al estudio del barroco mexicano y a la forma en que puede servir de modelo, con su mestizaje, para estudiar el multiculturalismo en México, el cual se intitula *Filosofía, neobarroco y multi-*

*culturalismo* (1999). Otro en el cual usa la hermenéutica analógica para estudiar el multiculturalismo y la interculturalidad desde el universalismo y el particularismo, buscando una mediación intercultural o pluralismo analógico, que lleva por título *Universalidad e individuo*, publicado en Morelia en 2002. Igualmente, otro que intenta llevar más allá la aplicación de este instrumento interpretativo, a la misma filosofía latinoamericana, que es *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*, publicado en Bogotá en 2003.

De entre las aplicaciones que otros autores, seguidores suyos, han hecho de la hermenéutica analógica (la cual está siendo considerada una escuela o un movimiento de filosofía latinoamericana) a problemas latinoamericanos, pueden señalarse el libro de Alejandro Salcedo al pluralismo cultural mexicano; el de Dora Elvira García González a la filosofía política y la filosofía de la cultura; el de Napoleón Conde a la cultura mexicana, vista desde la historia, y el de Alejandro Martínez de la Rosa a la emancipación de América Latina.

Es importante resaltar el hecho de que Mauricio Beuchot es un académico e intelectual de fama internacional por su gran inteligencia y capacidad de trabajo, sin lugar a dudas es uno de los filósofos mexicanos más importantes del siglo xx y del siglo xxi. Además de ser un hombre sencillo y generoso, que comparte sus conocimientos y motiva a sus discípulos a crecer y desarrollarse, mostrando su fecundo humanismo.



BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, Mauricio, 1989, *Hermeneútica, lenguaje e inconsciente*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.
- , 1996, *Posmodernidad, hermeneútica y analogía*, México, Porrúa/uc.
- , 1997, *Tratado de hermeneútica*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- , 1998, *La retórica como pragmática y hermeneútica*, Barcelona, Anthropos.
- , y Samuel Arriarán, 1999, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Itaca.
- , 2002, *Universalidad e individuo. La hermeneútica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*, Morelia, Jitanjáfora.
- , 2003, *Hermeneútica analógica. Aplicaciones en América Latina*, Bogotá, El Búho.
- Mercado, Tomás de, 1986, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, trad. e introd. de M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Alonso de la Vera Cruz, 1989, *Libro de los elencos sofisticos*, introd., trad. y notas de M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

- , 1989, *Libro de los tópicos dialécticos*, introd., trad. y notas de M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- J. Zapata y Sandoval, 1995, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta, Segunda parte*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- J. J. de Eguiara y Eguren, 1997, *La filosofía de la trascendencia (Selectae Dissertationes Mexicanae, tract. I, dissert. 1-2)*, introd., trad. y notas de M. Beuchot, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

HUGO EDGARDO BIAGINI  
(1938)

MARCELO ALEJANDRO VELARDE

Hugo E. Biagini nació en Buenos Aires, Argentina, en 1938. Dirigido por Rodolfo Agolia, recibió el título de doctor en Filosofía *summa cum laude* en la Universidad Nacional de La Plata, en 1972. Se consagró sobre todo a la historia de las ideas argentinas y latinoamericanas, desarrollando su labor como investigador y docente en diversas universidades y en otras instituciones de su país; entre ellas, CONICET y la Academia de Ciencias. Es miembro fundador de foros internacionales tales como la Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política, y, más recientemente, el Corredor de las Ideas del Cono Sur. Ha disertado como profesor invitado en universidades latinoamericanas, norteamericanas y europeas. Su producción intelectual cosechó prestigiosos premios, tanto nacionales como internacionales. Los trabajos interdisciplinarios que promovió y dirigió merecieron reconocimientos desde diversas áreas de la cultura.

Conforme a "lineamientos crítico-prácticos" (1992: 9), la obra de Biagini está signada por el rescate del legado de intelectuales y pugnas ideológicas de relevancia para una comprensión concientizadora de nuestros avatares identitarios; un legado cuya riqueza documenta además, en diversos grados, la originalidad y el precursor alcance universal del pensamiento latinoamericano en cuestiones políticas y sociales de persistente actualidad, sin descuidar el reflujo crítico de ideas con otras latitudes (especialmente España y Estados Unidos). Pero para apreciar con justeza por qué la historia de las ideas adquiere en Biagini el carácter de una memoria activa del pensamiento alternativo, hay que abordar una cuestión clave de toda su evolución intelectual: el papel epistemológico crucial que viene a cumplir en las ciencias sociales un enfoque

historiográfico axiológicamente comprometido con la situación latinoamericana, y de indeclinables aspiraciones ecuménicas.

Biagini rechaza la clásica exigencia de neutralidad valorativa en ciencias sociales, dirigiendo sus impugnaciones básicamente por dos frentes: contra quienes denigran la actividad y el discurso políticos, y contra aquellos según los cuales la ciencia menoscaba su calidad como tal si no se mantiene exenta de juicios de valor. Mientras los primeros no ven en la política sino un quehacer marcado por la mezquindad, el engaño y la voracidad de poder, causando discordias entre los miembros de la sociedad, Biagini observa que, por el contrario, la política sería más bien "una modalidad arquetípica por la cual esas diferencias se ponen de manifiesto" (1992: 22), y que las ideologías, en ciertos casos incluso con escaso rigor conceptual, han contribuido no pocas veces a gestar transformaciones sociales igualitarias. En el segundo frente, Biagini reivindica la inspiración ética que movió desde sus inicios a la ciencia política, agregando que ni siquiera serían posibles la descripción y el análisis como fines en sí mismos.

Esta doble impugnación conduce a desechar la pretensión de que ciencia e ideología sean términos totalmente antitéticos, mientras que la historiografía, preservando el imperativo de apoyarse rigurosamente en fuentes documentales y sin alentar, por consiguiente, "ningún relativismo subjetivista" (1992:165), se perfila ya, sin embargo, como una disciplina con fines eminentemente éticos. Por otra parte, de conformidad con la tesis de Agoglia sobre la unidad de conciencia filosófica y conciencia histórica (1992: 338), y si la filosofía es la expresión cultural "que más legítimamente se nutre de su pasado", la historia será igualmente el campo más propicio para el ejercicio de su función crítica, según el objetivo de "recrear el pasado para prever el porvenir" (1992:243).

Una línea convergente con esta reorientación de la historiografía se remonta a Alejandro Korn, quien tras propender inicialmente a la neutralidad valorativa, conceptuaría luego al

filósofo como axiólogo, advirtiendo además que los valores, lejos de anclar en la eternidad, no son sino cristalizaciones de las valoraciones históricas que configuran identidades culturales. Sin embargo, Korn no alcanzó a resolver lo que veía como una antinomia práctica entre *vita contemplativa* y *vita activa*. En tal sentido, Biagini está de acuerdo con Arturo Roig en la necesidad de rechazar la prioridad del yo trascendental, así como las limitaciones academicistas del discurso filosófico, sosteniendo que es más bien en el discurso político en el cual el pensamiento puede acceder a la manifestación de la alteridad y a la pluralidad de valoraciones en pugna. Por otra parte, es claro que si el hegelianismo se desentiende de factores económicos y niega toda posibilidad prospectiva al pensar, el prominente papel crítico y emancipador asignado a la historia de las ideas implicará también traspasar el cerco de la filosofía hegeliana de la historia. O como observara ya en 1931 el fundador del primer Partido Socialista de América, Juan B. Justo: “no concebimos el pasado sino refiriéndolo al presente, y éste no se revela en su complejidad sino a quienes, movidos por necesidad o aspiraciones, preparan intencionalmente un futuro distinto” (1989: 21).

La historiografía de Biagini asume así, con el compromiso humanista, su propia potencia ideológica al evaluar otras expresiones intelectuales: las examina en sus fuentes y las juzga con ecuanimidad, siendo de este modo doblemente objetiva, pero no por ello imparcial. Sin llegar a suscribir la sentencia nietzscheana según la cual “no hay hechos, sólo interpretaciones”, Biagini advierte que los documentos constituyen desafíos hermenéuticos y no meras instancias de constatación, por lo cual destaca el papel propia y legítimamente epistemológico que le corresponde al examen valorativo. O como expresa, por ejemplo, al presentar sus consideraciones en torno de un pretendido ocaso de la historia: “Por descreer de las puras facticidades, se apelará a un soporte principalmente axiológico” (1996: 155). En términos de la Grecia clásica, cabría decir que

se trata de reivindicar que allí donde está en juego lo humano, la verdad no puede escindirse del bien. Aunque no será en la metafísica —en tanto proclive a la abstracción y a aspiraciones fundacionales— y mucho menos en “la quimera tecnocrática de colocarse allende las ideologías” (1992:76), sino en la historia de las ideas donde la consecuente necesidad de desenmascarar los fetiches del *statu quo*, y de orientar acciones transformadoras, encuentre “un tipo *sui generis* y decisivo de enfoque hermenéutico, según el cual la búsqueda de lo objetivo coincide con el develamiento y la realización de la dignidad humana, con nuestra necesidad de autoafirmarnos” (2000a: 89).

En suma, Biagini entiende su lugar de pensador como el de un axiólogo situado, puesto a documentar y a evaluar la genealogía plural de las valoraciones implicadas en la historia ideológica de nuestras pugnas emancipatorias en cuanto procesos identitarios, mostrando que en éstos las frustraciones nunca son fatalidades, y destacando la precocidad, la vigencia y la fuerza prospectiva de las vertientes alternativas allí involucradas. De ahí su inequívoco llamado a “abandonar de una vez por todas la historia puramente notarial y necrófila —de personajes, sucesos y entelequias— para decidarnos a adoptar un miraje crítico, práctico y normativo que, con todos los recursos de la imaginación, nos ayude a romper el círculo del estancamiento y la opresividad” (1992: 163).

No es casual entonces que del cuantioso *corpus* documental que examina nuestro autor para cada tema, la mayoría de las citas contengan o dejen entrever juicios de valor y claras incidencias sociales. Igualmente consecuente es su práctica axiológica al evidenciar una sostenida amplitud pluralista, y al mantenerse “renuente a historiografías tanto broncíneas como lapidarias” (1989: 178). Lejos de soslayar contrariedades, Biagini recorre siempre la vasta variedad de contrastes que exhibe la lucha de ideas, mostrando además de este modo, con mayor claridad, que éstas son tan terrenales como sus protagonistas.

En todos los casos, los juicios de nuestro autor dan pruebas también de la necesidad de aguzar el discernimiento, de evitar antinomias simplificadoras, de desmenuzar las dispares líneas de fuerza que suele encubrir el uso rotulatorio de términos tales como *progreso*, *positivismo* o *nacionalismo*, e incluso de otros aparentemente más neutrales, como *nativo* o *científico*. Por otra parte, Biagini siempre insistió en la necesidad de poner de manifiesto los intereses sociales y económicos con los que se corresponden las acciones ideológicas indagadas, tomando distancia de “las explicaciones que se agotan en rastrear una causalidad primigenia para definir realidades tan dinámicas y complejas como la de nuestro desarrollo colectivo” (1989: 122); explicaciones tales que a la larga terminan contrariando la propia índole histórica de la realidad en cuestión, y clausurando por eso mismo el futuro.

Antes de pasar a otros tópicos, y remitiendo a los textos para apreciar el examen de fuentes y la compulsión de otros enfoques que en cada caso sustentan las evaluaciones de Biagini, cabe detenerse en algunas indicaciones ilustrativas de su trabajo en temas específicos; cuando menos en relación a las incidencias sociales que pueden tener las dimensiones ideológicas del discurso.

Biagini observa, por ejemplo, que si durante el periodo colonial las élites dominantes solían descalificar al indígena como *bárbaro*, por su presunta falta de religiosidad, posteriormente las expresiones más retrógradas del cientificismo positivista mantendrían tal calificación con el argumento exactamente inverso, alegando que el indígena encarnaba una etapa primitivamente teológica (1996: 140). Y de entre las posturas racistas de fines del siglo XIX examinadas por nuestro autor, no está de más traer por caso la siguiente, habida cuenta de que fuera impartida a los profesores de geografía —advierte Biagini— como referente básico de su formación científica: “Los habitantes de los países cálidos son haraganes y sensualistas. Los habitantes de las montañas son robustos, tra-

bajadores, altivos de carácter [...] El cruzamiento de las razas superiores fortifica física, intelectual y moralmente la familia [...] Los pueblos sajones y germanos están demostrando superioridad industrial y científica [...] Tanto el parlamentarismo como los congresos muy numerosos han dado dudosos resultados”.

Sin embargo, y además de subrayar que el positivismo argentino no se limitó a ser un remedo acrítico del europeo, Biagini ha mostrado, contra un instalado juicio, que aquél presenta también expresiones indigenistas alternativas claramente anteriores a la de Ricardo Rojas (1995, cap. iv), mientras que espiritualistas como Carlos Encina —rebatiendo la imagen forjada por la historia oficial— tuvieron un connotado predicamento en la llamada generación ochentista (cf. 1995, cap. v). En rigor, tenemos que en la lucha de ideas, el valor de la palabra reside menos en su filiación teórica que en sus derivaciones prácticas.

La perspectiva axiológica comprometida rescata así aquellas líneas de fuerza que pugnan por un orden más equitativo, y sólo en las cuales puede legitimarse la historiografía; disolviendo, por ende, esa encubridora cosificación de las ideas que, con o sin intención evidente, sirve más bien a la pretensión de legitimar el *statu quo*. De ahí que no falten advertencias de este tenor: “la apelación a lo clásico no constituye de por sí un indicio retrógrado si no se tiene en cuenta el cómo y el para qué se lo hace” (1992: 215). O bien esta otra, tras observar que numerosos movimientos progresistas actuales han incorporado instancias religiosas: “quienes perseveran en declamar la caducidad de toda religión, ¿no buscarán resquebrajar las coaliciones populares?” (1996: 163).

Los valiosos aportes de Biagini a la historia de las ideas latinoamericanas —es imposible reseñarlos aceptablemente en este espacio— así como sus reiterados pronunciamientos contra el neoliberalismo —y cabe apuntar que ya al inicio de su evolución intelectual, nuestro autor había efectuado exhaustivas



indagaciones en torno del liberalismo— son explícitamente convergentes con los de otros latinoamericanistas que desarrollaron a su vez ineludibles clarificaciones sobre la metodología y los objetivos de esa disciplina, tales como el mencionado Roig y Horacio Cerutti. Es oportuno, pues, traer a colación algunos de los conceptos que vertía Roig hace ya dos decenios en su prólogo al *Panorama filosófico argentino* de nuestro autor: observaba Roig que significativas líneas historiográficas y filosóficas europeas (como las desplegadas por Derrida y Foucault) avalarían el *modus operandi* de Biagini; y que si acaso la tradición europea tiende a ir de las ideas hacia la historia, Biagini representaba un claro ejemplo de que en Latinoamérica, mediante la historia de las ideas, corremos con ventaja en cuanto a desarrollar la integración de ambas líneas de trabajo por la vía inversa (1985: 8-9). En efecto, ésta ha sido la ruta transitada por Biagini, junto al propio Roig en especial; e importa indicar ahora ciertos tópicos que, en el caso de nuestro autor, y conforme a la evolución de su enfoque axiológico, forjaron su obra y lo situaron hoy en inmejorables condiciones para discernir las plurales potencialidades emancipadoras del pensamiento alternativo.

Entre tales tópicos está la identidad cultural, tanto la latinoamericana como la argentina en particular. Desde sus primeros abordajes sistemáticos al respecto, Biagini advierte que la identidad “supone conciencia de la alteridad” (1989: 39). En disidencia con los enfoques dominantes durante gran parte del siglo xx —aquellos que enaltecían expresiones como las de “ser nacional”— sostendrá además que la identidad debe ponderarse.

En tanto que este hacernos toma sus pautas de un “debemos ser”, no es casual que la identidad se revele como un proceso regulativo y confluya con ese rasgo tan prominente de la identidad latinoamericana que es la utopía. Limitándonos aquí a una concisa puntualización, encontramos que, en efecto, “el proceso identitario se asemeja a la utopía, en tanto ambas

representan intentos o aspiraciones para modificar el orden existente" (2000b:29-30). Partiendo de la cuestión de la identidad, Biagini viene a encontrar fecundas afinidades con las clarificaciones sobre la utopía desarrolladas, entre otros, por el propio Ainsa. Y sin duda, uno de los libros más representativos de la sensibilidad intelectual de nuestro autor, es *Utopías juveniles: De la bohemia al Che*, en el cual la efectividad de la utopía está a flor de piel en el protagonismo de la juventud; protagonismo que encarna uno de los vectores más caros al ecuménico ideario latinoamericano.

Por otra parte, a Biagini le interesa especialmente la función al mismo tiempo axiológica y cognoscitiva que cumple el pensamiento utópico —más que la utopía como género literario— el cual "no denota una pura actitud contemplativa, sino un *modus cognoscendi* para decidir y actuar" (2004:13). Aunque justamente por eso, en vista de que lo utópico indique tanto metas como caminos, y seguramente inducido también por su larga experiencia de historiador, nuestro autor estime preferible esa amplificación y diversificación que encuentra mejor designada como *pensamiento alternativo*, entre cuyas variadas acepciones tenemos: "pensamiento emergente, concientizador, incluyente, crítico, ecuménico, formativo, solidario, comprometido, ensamblador, principista, autogestionario etc." (2004: 11). Conjugando las grandes causas emancipatorias, tal pensamiento ha respondido y responde a una amplia gama de vías alternativas al orden imperante: desde actitudes contestatarias y *pequeñas* resistencias hasta postulaciones revolucionarias, pasando por las de carácter reformista. Es lo que muestran en su voluminoso primer tomo —al momento de redactar estas líneas está en prensa el segundo— los numerosos autores que colaboraron en *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo xx*, bajo la dirección de Biagini y Roig.

Pero aunque la mentada expresión haya pasado al primer plano en réplica a las pretensiones tecnocráticas y neoliberales del "pensamiento único", un enfoque de la historia de las

ideas como el practicado por Biagini ya venía planteando la necesidad de rescatar y revitalizar proyecciones alternativas tales como la del movimiento reformista universitario —por mencionar otro ejemplo que quedará sin desarrollar aquí—. Si volvemos, por caso, sobre la comentada generación ochentista, encontramos que nuestro autor, tras manifestar serias reservas acerca de la noción de *generación* como pauta historiográfica, planteaba sin demora: “Corresponde asimismo preguntarse por qué no suelen tomarse como símbolos generacionales los clubes políticos de la Unión Cívica o el Club Vorwärts —expresión del movimiento obrero en ciernes— y por análisis en otros indicadores como el Jockey Club o el Club del Progreso —esa ‘mansión soñada’ en la cual ‘no es dado penetrar a todos los mortales’ (L. V. López). Y por qué razón debemos concentrarnos en la dirigencia blanca, sin incluir a otras figuras protagónicas, al estilo de Calfucurá o Catriel” (1989: 97).

BIBLIOGRAFÍA

- Biagini, Hugo, 1985, *Panorama filosófico argentino*, Buenos Aires, Eudeba.
- , 1989, *Filosofía americana e identidad: El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, Eudeba.
- , 1992, *Historia ideológica y poder social*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina (*Biblioteca política argentina*).
- , 1995, *La generación del ochenta*, Buenos Aires, Losada.
- , 1995, *Intelectuales y políticos españoles a comienzos de la inmigración masiva*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina (*Biblioteca política argentina*).
- , 1996, *Fines de siglo, fin de milenio*, Buenos Aires, UNESCO/Alianza Editorial.
- , 2000a, *Lucha de ideas en Nuestramérica*, Buenos Aires, Leviatán.
- , 2000b, *Entre la identidad y la globalización*, Buenos Aires, Leviatán.
- , 2000c, *Utopías juveniles: de la bohemia al Cbe*, Buenos Aires, Leviatán.
- , 2000d, *La reforma universitaria: antecedentes y consecuentes*, Buenos Aires, Leviatán.
- , y Arturo Roig, 2004, *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo xx, tomo I: Identidad, utopía, integración (1900-1930)*, Buenos Aires, Biblos.

LEONARDO BOFF  
(1938)

LUIS GERARDO DÍAZ NÚÑEZ

Leonardo Boff, cuyo verdadero nombre es Genesio Darcy, nació el 14 de diciembre de 1938 en Concordia, estado de Santa Catarina, Brasil. Sus abuelos fueron inmigrantes, vinieron de Feltre y de Seren del Grappa, en la región del Véneto en el norte de Italia. Llegaron a Río Grande do Sul y se instalaron en Guaporé, en el extremo sur de Brasil a fines del siglo XIX. Posteriormente, en los años treinta sus padres se trasladaron a Concordia. Esta región se encontraba casi virgen en aquellos años. Su padre, quien había sido seminarista en su juventud se desempeñaba en la comunidad como maestro, sacristán, farmacéutico, partero y juez de paz. Su madre, dedicada a las labores del hogar y al cuidado de once hijos, "nunca aprendió a leer pero aprendió a vivir", como lo afirma Leonardo Boff, quien es el mayor de sus hijos. Entre sus hermanos esta Clodovis Boff, sacerdote de la orden servita y teólogo de la liberación. La presencia y trabajo de su padre al servicio de la comunidad lo influyó notablemente en su etapa de formación. Educado en una perspectiva más evangélica que eclesiástica.

A los once años ingresó en un seminario menor de la ciudad de Petrópolis, en las cercanías de Río de Janeiro, Brasil, donde realizó estudios formativos en humanidades, así como de griego y latín, los cuales domina con tanta soltura como el portugués. De ahí pasó al seminario mayor en la misma ciudad donde cursó estudios superiores de Filosofía y Teología. Tres hombres marcaron su pensamiento, Paulo Evaristo Arns, Constantino Koser y Bonaventura Kloppenburg; de ellos aprendió a concebir la Teología como un acto creativo y no como simple repetición de la tradición. En 1961 obtuvo el grado de Filosofía en la Cd. de Curitiba y en 1965 el de Teología en la Cd. de Petrópolis.

En 1964 recibió la ordenación sacerdotal con los Frailes Menores (OFM), mejor conocidos como franciscanos, orden a la cual pertenecía desde 1959.

En 1965 viajó a Alemania y permaneció hasta 1969, donde hizo estudios de posgrado obteniendo el grado de doctor en Teología y en Filosofía en la Universidad de Munich, Alemania, en 1970. También realizó estudios avanzados en universidades como Lovaina, Wurzburg y Oxford. Ya desde aquellos años en Europa comenzó sus reflexiones sobre lo que sería la teología de la liberación. En América Latina, particularmente en Perú, Gustavo Gutiérrez ya trabajaba en esa misma línea durante esos años. A su regreso a Brasil, en 1970, comenzó a escribir su libro: *Jesucristo liberador*, un clásico de la teología latinoamericana del siglo xx, ya con una perspectiva propia de la liberación y que pugnaba por anunciar el evangelio de Jesucristo al pueblo pobre, oprimido, hambriento de la Amazonia y de las zonas marginadas urbanas en su natal Brasil; reflejo de la pobreza y exclusión en toda Latinoamérica.

Durante 22 años fue profesor de Teología sistemática y ecuménica en Petrópolis, en el Instituto Teológico de los franciscanos, profesor de Teología y espiritualidad en varias universidades en Brasil, así como profesor visitante en universidades como Basilea (Suiza), Heidelberg (Alemania), Salamanca (España), Harvard (Estados Unidos), Lisboa (Portugal). Actualmente ocupa la cátedra de Ética, Filosofía de la religión y Ecología en la Universidad del estado de Río de Janeiro, la cual obtuvo desde 1993 y continúa con su trabajo como teólogo en diversos centros y universidades en Brasil, y en diversas partes del mundo colabora como profesor invitado. Es doctor *Honoris Causa* de diversas universidades, entre ellas, Turín (Italia), Lund (Suecia). Ha recibido premios en el nivel internacional por su lucha a favor de los pobres y marginados, así como por su defensa de los derechos humanos. En 2001 recibió el premio Nobel alternativo en Estocolmo (Right Livelihood Award). Entre las funciones que ha desempeñado destacan:

asesor de la Conferencia Episcopal Brasileña y de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Participó en el Consejo Editor de la Editorial Vozes e incluso llegó a ser su director. En esos años, bajo su dirección fue publicada la importante colección Teología y Liberación y la *Revista de Cultura Vozes*. Fue redactor de la *Revista Eclesiástica Brasileña* y miembro del consejo de redacción de la Revista Internacional de Teología *Concilium*.

Ha escrito más de 60 libros, muchos de ellos traducidos a diversos idiomas así como una gran cantidad de artículos que circulan en medios impresos y por la Internet. Sin lugar a dudas es uno de los intelectuales latinoamericanos más comprometidos con el pueblo pobre: obreros, campesinos, indígenas, pepenadores y con las mujeres por la equidad de género, así como con la lucha por una ética planetaria que respete a la ecología y la creación natural y humana como don de Dios. Su obra y acción ha marcado a miles de cristianos y no cristianos en América Latina. Su contribución a las humanidades, las ciencias sociales y en particular a la teología han quedado de manifiesto en su prolífica obra y en la praxis que testimonia su compromiso y que sigue alentando la acción de los cristianos y la Iglesia de los pobres como alternativa a una Iglesia estancada, autoritaria, centralista, jerarquizada, cercana a los poderosos y por lo tanto conservadora, tradicionalista, ajena y ciega ante el clamor del pueblo pobre de América Latina y en general de todo el mundo, preocupada por mantener sus canonjías y privilegios, sus espacios y cotos de poder; alejada tristemente del evangelio predicado por Jesús y muy cercana al poder institucional vacío y alienante.

Precisamente esta línea de pensamiento crítico le hizo víctima de un hostigamiento violento e irracional por parte del Vaticano, que le condujo a un proceso inquisitorial en su contra en 1985, en el cual se le acusó de forma anónima y no se le dio oportunidad de defenderse, incluso los cardenales brasileños que lo acompañaban fueron ignorados por parte de

la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, ex Santo Oficio, ex Santa Inquisición, la cual sólo ha cambiado de nombre pero no de procedimientos. Joseph Ratzinger —uno de los cardenales más conservadores de la Iglesia quien la presidió— y Juan Pablo II —el Papa más conservador y retardatario de la segunda mitad del siglo xx, quien sumió a la Iglesia en un invierno eclesial— en 1992, propiciaron la salida de Leonardo Boff de la Iglesia como sacerdote, tras años de presión, exclusión, censura, así como una vigilancia policiaca, tipo CIA o la vieja KGB.

Revisemos brevemente los antecedentes a ese proceso mediante el pensamiento y la obra de nuestro personaje. Leonardo Boff a su regreso de Europa, en 1970, se incorporó al trabajo en la Amazonia entre indígenas y campesinos, y más adelante en las *favelas* y las periferias pobres, llenas de miseria y necesidades. Como el propio Boff recuerda, trabajó en las “chavolas del vertedero”, la *favela* más miserable de Petrópolis, donde 200 familias vivían de la selección y venta de basura, pepenadores, como se les conoce en México. En ese ambiente de exclusión y abandono en el contexto de la dictadura militar brasileña —caracterizado por la violencia, la vigilancia, los secuestros, la tortura, los asesinatos, cuyos años más duros fueron entre 1968-1974—, Leonardo Boff descubrió que la única manera de presentar a Jesucristo a los pobres era por medio de un Jesús liberador y comprometido con sus necesidades tanto materiales, como espirituales. Allí escribió su libro *Jesucristo liberador*. La práctica, la experiencia producto de la convivencia con los pobres, oprimidos y excluidos del sistema, posibilitó el surgimiento de una innovadora reflexión teológica desde el contexto de pobreza y exclusión de millones de personas en Brasil y en toda Latinoamérica, que se combinó con los esfuerzos en la misma línea que otros teólogos llevaban a cabo en otras regiones de América Latina y en el propio Brasil como Fray Betto, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Hugo Assmann, Hugo Echegaray, entre otros y,



por supuesto, Gustavo Gutiérrez, figura señera de ese movimiento.

Fue precisamente el contacto con esa realidad latinoamericana de miseria y muerte la que motivó e impulsó el trabajo teológico de Leonardo Boff. Pronto quedaron de manifiesto dos posturas en la Iglesia latinoamericana y brasileña, la primera, partidaria de las enseñanzas del Vaticano II y la Conferencia de Obispos de Medellín (1968), que enseguida adquirió conciencia y fomentó un proyecto de iglesia alternativo, la Iglesia de los pobres, promotora del trabajo de base entre los cristianos pobres y que dio origen a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). La segunda, partidaria de una Iglesia conservadora, derechista, tradicionalista y autoritaria, cercana a los círculos del poder en la región. Así pues, estos dos modelos de Iglesia se enfrentaron en el seno de la Iglesia Católica Latinoamericana e incluso mundial. En Brasil en particular, el crecimiento de las CEB en las décadas de 1970 y 1980 ascendió a más de 100 mil con el apoyo de muchos obispos progresistas del país, condiciones que permitieron el desarrollo de la labor teológica y pastoral de Leonardo Boff. En esos años escribió obras como *Pasión de Cristo, Pasión del mundo; Teología del cautiverio y de la liberación; El destino del hombre y del mundo; Ecclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia; Una cristología desde la periferia; Sacramentos de la vida y vida de los sacramentos; El seguimiento de Cristo; El evangelio del Cristo cósmico; Jesucristo y nuestro futuro de liberación; Nuestra resurrección en la muerte; La fe en la periferia del mundo; Y la Iglesia se hizo pueblo; Teología desde el lugar del pobre*, entre otros importantes textos que dan cuenta de una reflexión y lucha por la liberación del pueblo pobre desde, con y para los pobres. Obviamente eso fue irritando a la Iglesia conservadora latinoamericana y muy especialmente al Vaticano que se mostró lleno de intolerancia y autoritarismo cuando Leonardo Boff publicó en 1981 su libro *Iglesia, carisma y poder*, en el

desenmascara la realidad más terrena y material de una Iglesia estancada en prácticas intransigentes, con graves y profundas patologías, un catolicismo romano, centralista, excluyente, lleno de vicios y prácticas en torno al poder como objetivo principal. Que no respeta los derechos humanos y la dignidad de sus laicos, religiosos(as) sacerdotes e incluso obispos. Alejada en muchos sentidos del verdadero mensaje y proyecto de Jesucristo. Ese libro, entre otras razones y algunas publicaciones más desde la teología de la liberación, motivaron que en 1984 reaccionara el Vaticano dando una primera declaración contra ese enfoque teológico, denominada *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación*, elaborada por la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe. Ése fue el primer ataque declarado contra la teología de la liberación, sus teólogos y partidarios, entre ellos Leonardo Boff; cabe indicar que dicha Instrucción es ambigua, imprecisa y contradictoria. Sin embargo, la labor y denuncia de la injusticia y la opresión social, política, económica, cultural y religiosa de los pobres en América Latina continuó por parte de Leonardo Boff y los demás teólogos de la liberación, así como de los obispos e comunidades de la Iglesia progresista que los apoyaban. Conceptos como justicia, dignidad, opresión, cautiverio, liberación, exclusión, carisma, sacramentos, pasión, sufrimiento, gracia, pobreza, utopía, entre otros, fueron reelaborados y difundidos con un ánimo liberador y transformador de la realidad, convirtiendo en utopía la construcción de una sociedad y una Iglesia más justa e igualitaria. Para 1985 y como producto de su libro *Iglesia, carisma y poder*, el Vaticano condenó a Leonardo Boff a un año de "silencio obsequioso", como eufemísticamente lo calificó el Vaticano. Con ello intentó acallar y someter a una de las voces más escuchadas y seguidas de la teología de la liberación, a un teólogo, pastor e intelectual comprometido con la lacerante realidad latinoamericana; pero la presión por parte de la Iglesia liberadora, sus amigos y seguidores fue tal, que en vísperas de la pascua de 1986, el Vaticano, ante las críticas de las cuales fue objeto,

levantó el castigo. Cabe señalar que no fue el único teólogo al quien reprimió el Vaticano, también llamó a Gustavo Gutiérrez y a varios teólogos europeos de otras líneas, mostrando su intolerancia, centralismo y autoritarismo. Un punto de ataque y crítica fue que Boff, como otros teólogos latinoamericanos, utilizaban el marxismo. A la jerarquía eclesiástica neoconservadora y al Vaticano como su cabeza nunca les interesó que el marxismo como mediación socio-analítica apoyara la comprensión de la realidad de injusticia y exclusión del pueblo latinoamericano, sólo se interesaron porque así les convenía, en destacar que el marxismo era ateo y materialista, aspecto que por cierto nunca interesó a los teólogos de la liberación e incluso ellos mismos cuestionaron y criticaron.

Así, para 1986 el Vaticano levantó el castigo a Leonardo Boff y difundió una segunda declaración en relación con la teología de la liberación en un tono más tolerante que tituló *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*. Incluso en medio de esta polémica el propio magisterio de la Iglesia y la jerarquía adoptaron parte del lenguaje y los conceptos de la teología de la liberación para sus propias declaraciones y documentos oficiales, lástima que sólo como un discurso vacío, sin compromisos concretos.

La labor de Leonardo Boff continuó aunque muy vigilada tanto por los gobiernos de la región, en particular, el brasileño y, por supuesto, por el Vaticano, el cual fue ejerciendo presión mediante vigilancia, censura, persecución —bastante sutil, disfrazada, pero efectiva— contra nuestro autor y otros teólogos que se habían radicalizado en su opción teológica y pastoral, pero de manera muy especial contra Boff, a quien acabaron por reventar, bloqueándolo y aislándolo. Fue una etapa muy dura de 1986 a 1992, año en que Leonardo Boff pidió salir de la Iglesia, renunciando a su ministerio sacerdotal y como fraile franciscano. Las presiones fueron entre otras, su exclusión de la *Revista Eclesiástica Brasileña*, la revista teológica más im-

portante de Brasil y se le apartó de la Editorial Vozes. Todo su trabajo era vigilado, tanto su predicación, como su pastoral en las Comunidades Eclesiales de Base; se le suspendió de su cátedra de teología. Todos sus escritos eran revisados, vigilados y censurados por el Vaticano, el Arzobispado de Río de Janeiro para quien era persona *non grata* y hasta por los propios franciscanos, pues tanto el superior general como el provincial de su orden tenían la instrucción de vigilarlo, aunado al acoso de diversos espías en su comunidad de Petrópolis. Aún así siguió trabajando y publicando, pero las tensiones eran insostenibles y en junio de 1992, después de 35 años, Leonardo Boff decidió dejar la orden franciscana y su ministerio sacerdotal, acorralado por un mecanismo perverso y sutil para, como él mismo dijo: "ser más libre", convencido de que la institución no tenía ningún ánimo de diálogo y cambio. Incluso el Vaticano volvió a amenazarlo con una segunda suspensión y silencio. Ante eso, decidió promoverse al estado laico, como muchos otros teólogos y sacerdotes que han sido expulsados, sutilmente obligados a salir por su propio pie ante la censura y el rechazo. Y como nuestro autor señaló: "Me cambio de trinchera, pero no de guerra". Ha continuado su labor como escritor, intelectual, profesor, conferencista, pero sobre todo, asesor y militante de diversos movimientos sociales de cuño popular liberador como el movimiento de los Sin Tierra, la Pastoral de la Tierra y las CEB, entre otras. A su salida, el propio presidente de la Conferencia Episcopal Brasileña, Luciano Méndez de Almeida, defendió su contribución teológica y pastoral. Sigue siendo un teólogo católico, comprometido con la liberación. Desde hace más de diez años fuera de los círculos y controles eclesiásticos. Frente a una jerarquía y un Vaticano centralista, autoritario y neoconservador, sigue defendiendo una Iglesia latinoamericana liberadora, igualitaria y fraternal, al tiempo que recorre nuevos horizontes y paradigmas con el mismo objetivo, *liberación*.

Contra lo mucho que puedan pensar él como otros teólogos de la liberación sólidos, consistentes y coherentes con su vocación de servicio al pueblo, es un contemplativo declarado. La reflexión y oración ocupan un lugar importante en su vida a pesar del ritmo de vida tan ajetreado que lleva, por los muchos compromisos que tiene que cumplir. En ese sentido, su reflexión, escritos y práctica inspirada en san Francisco de Asís es notable. Después de su salida como sacerdote y religioso se ha ocupado con interés de una teología ecológica, atenta a la creación del universo y la naturaleza como don de Dios a los seres humanos, de la cual se ha convertido uno de sus representantes más destacados. En esa misma línea ha contribuido a desarrollar lo que él llama "una 'Ética' planetaria desde el Gran Sur", es decir, una visión ética y cristiana desde la perspectiva de los pobres; atento a las consecuencias negativas que los procesos de la globalización con su industrialización y tecnolatría han propiciado en el mundo, la naturaleza y los pueblos pobres del planeta.

Sus trabajos de denuncia sobre los efectos del neoliberalismo, el fundamentalismo religioso y político son ricas contribuciones a la discusión de esos temas. También ha hecho aportes al tema del ecumenismo y el respeto al pluralismo religioso, así como a los problemas de género de los cuales podríamos rescatar su concepción de Dios como padre y madre, así como lo femenino de la divinidad. Su camino por el mundo laico lo ha convertido en un predicador cosmopolita, pero como él mismo lo ha reconocido, hace falta tiempo para la oración, el silencio y la reflexión. Ese mismo camino laico lo ha llevado a descubrir y encontrar el amor humano, compartiendo su vida y trabajo con Marcia María Monteiro Miranda, educadora y luchadora por los derechos humanos y de la mujer. Ambos comparten alegrías y dolores como cualquier familia en un contexto de maternidad-paternidad y disfrutando de los nietos. Actualmente vive en Jardim Araras, región campestre-

ecológica del municipio de Petrópolis, en Río de Janeiro. Sólo podría terminar diciendo que Leonardo Boff es un gran teólogo y pensador latinoamericano, defensor radical de su opción y convicciones, quien ha mostrado al pueblo pobre la otra cara de Dios, un Dios liberador, humano, jovial y lúdico.

BIBLIOGRAFÍA

- Boff, Leonardo, 1976, *Jesucristo liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae.
- , 1978, *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, Bogotá, Indo American Press Service.
- , 1978, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid, Paulinas.
- , 1978, *Gracia y liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad.
- , 1979, *Eclesiogénesis. Las Comunidades de Base reinventan la Iglesia*, Santander, Sal Terrae.
- , 1980, *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Santander, Sal Terrae.
- , 1980, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Santander, Sal Terrae.
- , 1981, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- , 1982, *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de Eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae.
- , 1985, *Sacramentos de la vida y vida de los sacramentos*, Bogotá, Indo American Press Service.
- , 1986, *Teología desde el lugar del pobre*, Santander, Sal Terrae.

- , 1987, *El camino sagrado de la justicia*, Bogotá, Indo-American Press Service.
- , 1987, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid, Paulinas.
- , 1991, *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, México, Palabra.
- , 2000, *El vuelo del águila. Cómo el ser humano aprende a volar*, MÉXICO, DABAR.
- , 2000, *La dignidad de la tierra. Ecología mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid, Trotta.
- , 2001, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, Trotta.
- , 2002, *Tiempo de trascendencia. El ser humano como un proyecto infinito*, Santander, Sal Terrae.
- , 2002, *Espiritualidad*, Santander, Sal Terrae.
- , 2002, *Femenino y masculino, una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*, Madrid, Trotta.
- , 2003, *Experimentar a Dios. La transparencia de todas las cosas*, Santander, Sal Terrae.
- , 2003, *Fundamentalismo. La globalización y el futuro de la humanidad*, Santander, Sal Terrae.
- , 2003, *La voz del arcoiris*, Madrid, Trotta.
- , 2004, *Ética y Moral. La búsqueda de los fundamentos*, Santander, Sal Terrae.



ANTONIO CASO  
(1883-1946)

GUILLERMO JORGE SILVA MARTÍNEZ

Antonio Caso nació el 19 de diciembre de 1883 en la ciudad de México, en el seno de una familia porfiriana de clase media alta; su padre fue un ingeniero de caminos quien compartía la ideología liberal positivista y su madre una mujer profundamente católica. Al ingresar a la Escuela Nacional Preparatoria se formó en la escuela positivista, impartida por personalidades como Porfirio Parra, Ezequiel A. Chávez y Justo Sierra. Estudió abogacía en la Escuela de Jurisprudencia, profesión que, sin embargo, no llegó a ejercer en razón de la inclinación que sentía hacia las humanidades y en particular hacia la filosofía, debiéndose acercarse a ellas de manera autodidacta.

Desde muy joven empezó a destacar en la vida cultural del país, entre 1907 y 1908 participó en la Sociedad de Conferencias, en 1909 ofreció unas conferencias sobre la historia del positivismo y en ese mismo año integró, junto con un grupo de jóvenes intelectuales mexicanos como Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Vasconcelos y Carlos González Peña, el Ateneo de la Juventud, institución dedicada a ampliar los horizontes de la cultura en México, dominada entonces por el positivismo.

La reapertura de la Universidad de México, en 1910, y la creación de la Escuela de Altos Estudios, le permitió a Caso el privilegio de impartir, en 1913, los primeros cursos formales de filosofía en el nivel superior en México en el siglo xx. De ahí en adelante, Caso impartiría diversas cátedras de filosofía en instituciones como la Escuela Nacional Preparatoria y la propia Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de México, y también fue profesor de sociología en la Escuela Nacional de Jurisprudencia en diversos periodos.

Aunque su dedicación central estuvo en la cátedra universitaria, Caso llegó a desempeñar algunos cargos administrativos, sobre todo relacionados con las instituciones de educación: fue director de la Escuela Nacional Preparatoria, director de la Escuela de Altos Estudios, la cual después se convertiría en la Facultad de Filosofía y Letras, además de Secretario y Rector de la Universidad Nacional. Por encargo del gobierno federal, que presidía Álvaro Obregón, fue designado embajador extraordinario de México en Sudamérica, en 1921, para asistir a las fiestas del centenario de la independencia del Perú, aunque tuvo la oportunidad de visitar otros países como Brasil, Chile, Uruguay y Argentina.

Caso fue miembro numerario y en algunas ocasiones fundador de diversas instituciones de cultura en México y en el extranjero, como el Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional, la Academia Mexicana de la Lengua, El Colegio Nacional, el Instituto Internacional de Sociología, la Academia Francesa, entre otras. Fue designado doctor *Honoris Causa* por las Universidades de México, de Río de Janeiro, de San Marcos de Lima y de Guatemala. De igual forma, recibió diversas condecoraciones como la Gran Cruz, Orden del Sol de Perú; Caballero, *Légion d'Honneur* de Francia y la medalla *Goethe für Kunst und Wissenschaft*.

Antonio Caso murió de manera repentina de un ataque al corazón el 6 de marzo de 1946 en la ciudad de México, a los 62 años de edad, un día antes incluso de iniciar unas conferencias en El Colegio Nacional sobre el problema de la filosofía de la historia. Quienes estuvieron cerca de él afirman que sus últimas palabras pronunciadas en su lecho de muerte fueron: "¡No me importa morir, al fin voy a saber!"

#### OBRA

La obra escrita de Antonio Caso es extensa y variada, distribuida entre libros y múltiples artículos sueltos, todos ellos recogidos

en sus *Obras completas* (1971-1985), publicadas por la UNAM. Algunos de sus principales escritos, conforme fueron apareciendo a lo largo de su vida, son los siguientes: *Problemas filosóficos* (1915), *Filósofos y doctrinas morales* (1915), *La filosofía francesa contemporánea* (1917), *Dramma per musica* (1920), *Discursos a la nación mexicana* (1922), *Ensayos críticos y polémicos* (1922), *Doctrinas e ideas* (1924, 1925), *El problema de México y la ideología nacional* (1924), *Discursos heterogéneos* (1925), *Historia y antología del pensamiento filosófico* (1926), *Ramos y yo* (1927), *Crisopeya* (1931), *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores* (1933), *Nuevos discursos a la nación mexicana* (1934), *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* (1934, 1946), *El políptico de los días del mar* (1935), *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico* (1936), *Meyerson y la física moderna* (1939), *Positivismo, neopositivismo y fenomenología* (1941), *La persona humana y el Estado totalitario* (1941), *El peligro del hombre* (1942), *Filósofos y moralistas franceses* (1943), *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1919, 1943), *México. Apuntamientos de cultura patria* (1943), *Estética* (1925, 1944), *Sociología* (1927-1945), *Evocación de Aristóteles* (1946) y el artículo "Filosofía", aparecido póstumamente en la *Enciclopedia Práctica Jackson* (1948).

#### EL ANTIPOSITIVISMO

Como estudiante de la Escuela Nacional Preparatoria, Antonio Caso recibió una educación positivista, pero lo mismo conoció el positivismo inicial de inspiración comtiana y spenceriana, como también las críticas que los propios positivistas mexicanos hicieron de él a principios del siglo xx, en particular su maestro don Justo Sierra. Al joven Caso le correspondió extender esa crítica pero ya no desde dentro del positivismo, sino desde otras posturas filosóficas que él se encargó de difundir. Él

mismo llegó a decir que su gran aportación a la historia de las ideas en México es haber ganado la batalla para superar dicha corriente en México.

De una parte, Caso le reconoce grandes méritos al positivismo, como haber superado la etapa de la enseñanza religiosa con la de las ciencias, así como su rigor metodológico y atención al conocimiento de la realidad. Sin embargo, su ataque al positivismo fue muy severo y es uno de los rasgos que mejor caracteriza al pensamiento del filósofo mexicano. En el terreno educativo, Caso exigía que la formación científica se completara con la enseñanza de las humanidades: las letras, las artes, la historia, la filosofía. De hecho, la participación de Caso en el Ateneo de la Juventud tuvo como misión, ya lo hemos dicho, ampliar los horizontes de cultura en México, dominada en ese entonces por la asfixiante atmósfera que había provocado el positivismo.

Caso se opuso al carácter dogmático del positivismo difundido en México, el cual se plegaba de manera irrestricta a los resultados de las ciencias, aceptados como una verdad inamovible. En oposición, Caso decía confiar en los resultados parciales y relativos de las ciencias, que se van acercando a un conocimiento de la realidad, aunque de manera fragmentada y superficial. Dicha corriente limitó terriblemente la experiencia a los datos que proporcionaba la experiencia sensible. El positivismo verdadero es aquel que amplía los horizontes de la experiencia humana para considerar no sólo la experiencia del laboratorio, sino las experiencias intuitiva, sentimental, artística, moral, social, religiosa. Lamentablemente, la crítica de Caso al positivismo se llegó a entender en algunas ocasiones como una crítica a las ciencias, que él no pregonaba. De hecho, Caso estuvo siempre muy al pendiente de los resultados de las ciencias contemporáneas (Darwin, Planck, Einstein, entre otros) y de lo que se escribía en el terreno de la filosofía de las ciencias (Meyerson, Poincaré, Mach, por mencionar algunos).

Pero lo que más le preocupaba a Caso eran las consecuencias negativas que en el terreno político, social y moral acarrió el positivismo en México, al ser asumido como parte de la dirección ideológica del gobierno porfirista a finales del siglo xix y principios del xx. La difusión del conocimiento científico y sus aplicaciones técnicas han contribuido a aligerar el trabajo humano mediante la creación de industrias que, aunada a la promoción de la libertad de comercio y el ingreso de capitales extranjeros, generaría el tan anhelado progreso económico y social. Sin embargo, Caso se cuenta con gran claridad de los sacrificios que debieron hacerse para lograr tales fines. Moralmente, se gestó un nuevo tipo de hombre, uno ambicioso y egoísta que veía sólo por su interés propio, por medio de la acumulación de riquezas. En el terreno social se profundizaban las diferencias de clase entre los propietarios de haciendas, industrias y comercios, y los que nada tenían; las fábricas habían generado una nueva forma de esclavitud humana. La nación progresaba, pero a costa de la miseria de la mayoría. Además, en un principio, las libertades políticas desaparecieron en aras del orden, que también amparaba el gobierno de Porfirio Díaz. "Orden y progreso" fue la divisa comtiana convertida en dirección político-económica en México. Todas esas condiciones motivaron el surgimiento de la Revolución mexicana, que Caso explicó como un deseo de cambio de perspectiva moral, esto es, de una búsqueda de acaparamiento a un sacrificio del egoísmo propio y una actitud caritativa desinteresada para hacer el bien.

#### RASGOS DE SU PENSAMIENTO

Como lo hemos referido, Caso se formó inicialmente en el positivismo de sus maestros; pero muy pronto decidió ampliar los conocimientos recibidos en la escuela y se dio a la tarea de leer por su cuenta toda información de carácter filosófico

que encontró. Algunas de las principales corrientes de pensamiento que influyeron inicialmente en Caso fueron el intuicionismo de Bergson, el contingencialismo de las leyes naturales de Émile Boutroux, el vitalismo de Frederich Nietzsche, el voluntarismo de Arthur Schopenhauer y el pragmatismo de William James. Después de 1933, cuando Caso hizo una revisión de sus ideas, muestra el influjo de otras tantas corrientes de pensamiento. La dirección central que siguió ya no fue la francesa, sino la alemana, aunque no dejó de retomar autores de la filosofía francesa. Así fue como tomó contacto con la teoría de la intuición y de las esencias de Husserl, la axiología de Scheler y Hartmann, las teorías acerca de la existencia humana de Kierkegaard y Heidegger, el historicismo de Dilthey, la teoría del sentimiento del esfuerzo de Maine de Biran, las teorías de la ciencia de Emile Meyerson y Hans Reichenbach, por mencionar algunas.

De esos influjos derivan algunos de los principales rasgos que caracterizan la filosofía de Antonio Caso. Desde sus primeros escritos, se opuso al intelectualismo filosófico, el cual hacía de la razón la facultad central de conocimiento y el rasgo definitorio del hombre. Siguiendo a Bergson, Caso decía que la inteligencia humana fragmenta la realidad al querer comprenderla. La razón, como la ciencia, no muestran más que un interés de conocimiento. Para él, el mejor medio de conocimiento de la realidad es la intuición porque capta la individualidad característica de las cosas; razón e intuición, juntas, son las alas del espíritu que le conducen a la verdad. Para Caso, el hombre no es sólo razón sino intuición, sentimiento, voluntad y acción.

Caso puede ser señalado como un filósofo indeterminista en tanto Émile Boutroux le mostró que las leyes naturales que pregonaba la ciencia moderna son en realidad contingentes y revelan que en la naturaleza hay un fondo de indeterminación esencial, mismo que constituye la condición de la acción humana libre y creadora.

La de Caso puede considerarse también una filosofía espiritualista por la exaltación que hizo de las más altas y nobles tareas del espíritu humano. Ante las concepciones del materialismo filosófico, Caso defiende la inespacialidad, autonomía, libertad, dinamicidad y creatividad del espíritu humano, rasgos que además le permiten mantener la creencia en la trascendencia del alma. Aquí es donde el espiritualismo casista se pone en contacto con sus convicciones religiosas personales unidas, al cristianismo, por eso es que puede considerarse un espiritualismo cristiano.

Puede distinguirse también a Caso como un filósofo pragmatista, pero no en el sentido de querer encontrar verdad en el éxito práctico o por defender un interés de conducta, en tanto que concibe al hombre no como simple contemplador de las armonías de la creación, sino como inventor, actor y creador. En este sentido, el pensamiento de Caso no tenía una intención meramente especulativa, pues se empeñó por fundamentar la dirección del actuar humano. Cuál fue el planteamiento de las principales interrogantes de la filosofía que Caso hizo, más que saber qué es el mundo, lo que importa saber es cómo es bueno vivir en él.

Finalmente, podría considerarse a Caso como un filósofo ecléctico, pero no en el sentido de reunir ideas y propuestas contradictorias; más bien su eclecticismo era selectivo. Gustaba de recoger las propuestas encontradas en la historia de la filosofía que contribuían a confirmar su pensamiento propio, de manera contraria criticaba aquellas otras corrientes de pensamiento o autores que se oponían a sus puntos de vista. Pero él mismo decía no estar a la última moda filosófica, sino a la última verdad y llegó a citar al respecto la conocida expresión aristotélica, que revela su interés de conocimiento y su búsqueda de verdad, *Amicus Plato, magis amica veritas*.

## LA EXISTENCIA

El pensamiento fundamental de Caso en su etapa constructiva se encuentra en su teoría acerca de la existencia humana, concentrada sobre todo en su libro, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, su obra más original y representativa, la cual integra el núcleo de sus ideas filosóficas básicas. La primera forma de considerar la existencia es como economía, atributo que distingue al ser vivo biológico. Los organismos vivos se definen por su ímpetu de acaparamiento para poder nutrirse, crecer y reproducirse, lo que provoca una lucha hasta la muerte contra otros seres vivos. Para Caso, la existencia biológica está regida por el principio supremo del egoísmo, cuya ley es buscar máximo de provecho con el mínimo de esfuerzo. Más aun, considera que el conocimiento intelectual y las ciencias son manifestaciones sofisticadas de la existencia económica, cuya vertiente de expresión más grave está en el terreno moral y social. De ésta deriva un tipo específico de moral, una moral egoísta basada en un afán de dominio y enriquecimiento, la cual se traduce en violencia y guerra entre los individuos y las naciones.

La segunda forma es la existencia como desinterés, la cual corresponde a la esfera del arte. Apoyado en Schopenhauer, Kant y Bergson, dice que en la contemplación artística la voluntad descansa por un momento de su deseo de acaparamiento y las cosas no se ven con fines prácticos sino que se captan en su individualidad característica. En suma, el arte es resultado de una contemplación desinteresada, muy alejada de los intereses de la vida y el conocimiento, que permite al hombre ubicarse en una dimensión espiritual más alta.

La tercera y superior forma, en la cual el hombre alcanza su plena realización, es la existencia como caridad, que consiste, en primera instancia, en negar el egoísmo que surge del interés biológico de sobrevivencia. La caridad es un orden nuevo de existencia, autónomo e irreductible a las condiciones de la vida. La ley de la existencia como caridad es la opuesta a la



económica, esto es, la búsqueda del máximo de esfuerzo con el mínimo de provecho, lo cual significa de manera sucinta, el sacrificio del beneficio propio para buscar el bien de los demás sin miedo de sufrir agotamiento. En esta fase, lo que hace Caso es establecer los fundamentos de la conducta moral de los hombres y del actuar conforme al bien. En oposición a Kant, Caso establece que "el bien no es un imperativo categórico, una ley de la razón, como lo pensó Kant, sino un entusiasmo. No manda, nunca manda, inspira. No impone, no viene de fuera, brota de la conciencia íntima, del sentimiento que afianza sus raíces en las profundidades de la existencia espiritual. Es como la música, que subyuga y encanta; fácil, espontáneo, íntimo, lo más íntimo del alma. No es coacción de la razón pura ni de la vida exterior; no se induce ni se deduce ni se acata; se crea. Es libertad, personalidad, divinidad" (Caso 1972).

Sin embargo, Caso empalma la reflexión filosófica sobre la conducta buena con su convicción religiosa. Dice, por ejemplo, que la caridad es tanto una experiencia religiosa como moral y la más importante de las virtudes cristianas, la cual le permite al hombre acceder a la vida bienaventurada. Caso decía ser cristiano, pero no católico, más aun, en su polémica contra Alfonso Junco, rechazó las pruebas racionales para demostrar la existencia de Dios y estableció que el único medio para afirmarlo es la fe personal. Es hasta ese momento cuando se entiende la aclaración que hace Caso en el preliminar a *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, cuando dice que el suyo es un ensayo acerca de la esencia del cristianismo, que no contradiga las afirmaciones de la filosofía y la ciencia.

#### EL PERSONALISMO

Desde muy joven Caso se esforzó por explicarse las condiciones tan precarias de la vida social contemporánea, pero esa preocupación se acentuó en obras como *La persona humana*

y *el Estado totalitario* (1941) y *El peligro del hombre* (1942), además de otros muchos artículos sueltos, en los cuales escribió páginas muy sentidas, motivado por las amenazas a la persona humana y su cultura, que veía propagarse en el mundo contemporáneo, con motivo de la segunda guerra mundial. En esas obras se concentra la vertiente personalista de la filosofía de Antonio Caso, inspirada en autores como Charles Renouvier, Alexis Carrel, Guillermo Stern y Emmanuel Mounier. Caso representa en México la corriente filosófica del personalismo y es de los pocos filósofos que hacen una interpretación y explicación de los grandes acontecimientos mundiales, dándoles, desde luego, una solución muy peculiar suya.

La persona humana es la realidad más alta de los seres en el mundo, es decir, la categoría suprema de la existencia que concentra en su ser los atributos de las cosas y los individuos. Como los seres vivos, la persona conserva para sí una individualidad biológica, pero la persona humana es algo diferente e insustituible, es un ser racional y libre, capaz de hacerse consciente del ideal que persigue; tiene su fin en sí y la posibilidad de crearse y superarse constantemente a sí misma para ser cada vez mejor; a ella le es peculiar evolucionar sin transformarse, es decir, poder cambiar su entorno, y perfeccionarse a sí misma, sin dejar de ser una persona. En este punto, Caso llega a la siguiente definición: "Persona es el ser dotado de capacidad consciente, inteligente y libre, de desarrollo sin transformación". Pero adicionalmente, la persona humana es un ser espiritual que procura alcanzar valores supremos que se dan en la cultura y es también un ser moral que realiza el bien por el amor de caridad en el sacrificio del egoísmo propio. Pero todo ello no puede darse sino dentro de la sociedad. La persona humana se realiza plenamente jugando un papel dentro de la sociedad, para la construcción de una moral y en la persecución de altos valores de cultura; pero Caso aclara que la sociedad, como el Estado, existen para el desarrollo de la persona, y no ésta para servir al engrandecimiento del Estado.

Preocupado por su circunstancia social entorno, Caso hizo un diagnóstico de las causas humanas de la guerra. Su oposición fue radical hacia los estados totalitarios emergentes en el mundo y los combatió con toda la fuerza de su carácter y el rigor de la reflexión filosófica que le proporcionó el personalismo. Decía que el estado totalitario era un absurdo porque era contrario a las prerrogativas del hombre, su libertad, racionalidad, moralidad y cultura. Ante ese tipo de naciones como Alemania, Italia, Rusia y Japón, Caso reivindicaba los valores políticos y culturales occidentales de naciones como Inglaterra, Estados Unidos y Francia. Caso tenía la esperanza de que el trago amargo sería pasajero y que a final de cuentas triunfaría la razón, la libertad, la democracia y los valores supremos de la cultura.

De manera concomitante, Caso propone algunas soluciones al diagnóstico desalentador que hace de la sociedad contemporánea, impregnada de egoísmo y violencia. Desde su punto de vista, el hombre tiene que volver los ojos hacia sí mismo, encontrar en su espiritualidad la fuerza que le haga ser dueño de sí mismo. En el terreno moral, el hombre habrá de abandonar su egoísmo consustancial de naturaleza biológica por una entrega desinteresada hacia los demás por el amor de caridad. La sociedad habrá de garantizar en la persona su libertad y su iniciativa de buscar valores superiores de cultura que contribuya a su perfeccionamiento y superación en una armonía con los demás basada en la unión moral de los hombres para la cultura.

#### UNIVERSIDAD Y MARXISMO

Antonio Caso vivió para la Universidad de México y la defendió en algunos de los momentos difíciles de su historia. Pero su batalla más sonada en pro de la autonomía y la libertad de cátedra la dio en el seno del Primer Congreso de Universitarios Mexicanos celebrado en septiembre de 1933, en el cual un grupo de académicos, entre los que se encontraban su antiguo

discípulo, Vicente Lombardo Toledano, pretendían implantar el socialismo como dirección ideológica de las universidades mexicanas. Caso llegó a expresar su contento por haber resultado victorioso de esa contienda e impedir semejante atropello a la libertad de pensamiento, pero lo importante es que le dio la pauta para expresar sus concepciones acerca de la Universidad, a la cual entendió como una comunidad libre, de cultura, cuya finalidad específica es la investigación y la enseñanza, y como tal, no debe preconizar credo oficial alguno. Aceptaba, junto con Lombardo, que las universidades sí debían tener una orientación social, pero tratar de imponer una ideología sectaria como oriente de las cátedras universitarias.

Fueron tres los principios que Caso propuso para la Universidad mexicana: autonomía, libertad de cátedra y subsidio económico. Por encargo de su maestro, Justo Sierra, Caso fue desde siempre un defensor de la autonomía universitaria, esto es, de la capacidad que tiene la Universidad para gobernarse a sí misma, independientemente de las directrices del Estado. Ahora bien, el principio que había de orientar la práctica de la enseñanza universitaria es la libertad de cátedra, principio que deriva, a su vez, de la autonomía y de la libertad de pensamiento de los hombres. Cada profesor, incluso el de orientación marxista, tiene el derecho de expresar libre e inviolablemente su pensamiento de acuerdo con su competencia e idoneidad. La Universidad debe ser un centro de enseñanza abierto al diálogo y la discusión de todas las doctrinas, convirtiéndose así en la difusora idónea de la filosofía y la ciencia, así como la reproductora de la cultura nacional y universal. La libertad de cátedra habrá de tener como límites aquellos que las propias leyes consignan, la atención a la verdad y los contenidos de las materias por impartir. Los principios de la autonomía y la libertad de cátedra de las cuales actualmente goza la Universidad de México son una clara herencia del decidido empeño de Antonio Caso por defender la educación universitaria (Moreno 1983: 25-27).

Pero el enfrentamiento de Caso en cuanto al sentido y la dirección de la enseñanza universitaria propició una polémica ampliada acerca del valor de la doctrina filosófica del marxismo, de auge en México en la década de los años treinta. Dicha polémica la protagonizó Caso con su ya mencionado discípulo, Vicente Lombardo Toledano y después con el economista Francisco Zamora; comenzó durante la polémica sobre la orientación de la Universidad pero se extendió de manera alternada hasta 1935. En dicha polémica, Caso coincidió con el socialismo por su defensa de las reivindicaciones sociales de los trabajadores; sin embargo, fueron muchos más los argumentos que esgrimió en contra. Criticó al marxismo por ser una tesis falsa y ya superada por las aportaciones de la filosofía y la ciencia contemporánea, las cuales demuestran que el universo entero no es material sino más bien indeterminado, dinámico y energético, en el que coexisten diversos órdenes irreductibles entre sí. En el terreno de la historia, Caso no creía que fuera la masa, la determinante de los acontecimientos históricos, sino los genios y los héroes; así llegó a decir que el cristianismo no existiría sin Cristo, como el propio marxismo sin Marx. Ahora bien, la sociedad no puede concebirse basada en los principios de la lucha y la violencia, en ella también se dan la solidaridad y cooperación entre los hombres. Además, la economía no es el factor único ni primordial de la vida social, a él confluyen y se traman en constante interacción recíproca el resto de los factores sociales y las funciones mentales colectivas: el arte, la religión, la política, el derecho, entre otras. Finalmente, ante la moral marxista, a la que consideró una moral del resentimiento porque ampara la lucha y la violencia, Caso opuso una moral basada en el sacrificio del egoísmo propio para entregarse a los demás mediante actos de caridad.

## MÉXICO E IBEROAMÉRICA

Preocupado como lo estaba por el mundo social entorno, a Caso también le interesaron los problemas que tenían que ver con su nación, tanto aquellos que le tocó vivir como otros que arraigaban en su historia. A su parecer, la vida política nacional se ha construido con base en una ruptura entre las ideas políticas y la realidad nacional, resultado de una "imitación extralógica" de los modelos de organización política que han surgido en otras latitudes. La tendencia de los mexicanos a pensarse distintos de como son, anhelando una vida mejor sin consideración de la realidad que les circunda, le llamó Caso "bovarismo nacional", en alusión al personaje de Flaubert, *Madame Bovary*, siempre descontenta de su status social. Otro error de los mexicanos en su dirección política es dejar que los problemas políticos y sociales se acumulen hasta llegar a una ruptura violenta, en lugar de resolverlos conforme van surgiendo. Muchos son los problemas de México que proceden desde la conquista: los diversos grupos étnicos dispersos en un vasto territorio, los extremos grados de cultura y educación, las profundas desigualdades sociales y económicas, por mencionar algunos; pero el principal problema social es el moral, esto es, un arraigado egoísmo entre los mexicanos, que ha propiciado los múltiples conflictos en su historia.

Ante el panorama dramático y doloroso que muestra la historia de México, Caso pedía la conformación de un sistema político derivado del conocimiento de la realidad nacional y no gastar esfuerzos en importar ideologías que no se adaptan a las necesidades de la patria. Ni quijotismo idealista que omita la realidad ni sanchismo realista que omita el ideal, sino conciencia clara de la realidad que nos circunda y el ideal que nos inspira. Aclara Caso que el ideal no es malo en sí, sino sacrificar la realidad al ideal; y si no podemos dejar de imitar, dice Caso, por lo menos, habrá que adaptar el ideal a la realidad, poniendo plomo a las alas. Es necesario que los mexicanos

vuelvan los ojos hacia sí mismos para que tomen conciencia de sus problemas y establezcan las condiciones de su redención nacional en el trabajo empeñado, en la difusión del alfabeto, en la consolidación de una cultura y patria únicas, en la construcción de una vida política democrática, pero sobre todo en el sacrificio del egoísmo propio que les permita entregarse en bienes a los demás y así detener la dialéctica sangrienta de su historia.

Ahora bien, fortalecida la unidad de la patria será entonces propicio fortalecer el ideal de la raza, considerada ésta no en su sentido biológico, sino psicológico y cultural. Durante su gira por Sudamérica en 1922, Caso se dio cuenta de que los países de América Latina tienen problemas y anhelos semejantes, por eso es que apoyó el ideal bolivariano de unidad y libertad de las naciones iberoamericanas, como forma de despertar la conciencia de un grupo de países con tradiciones y rasgos comunes. Pero también aclara que la pretendida unidad política y cultural iberoamericana no hará que se pierdan los rasgos propios de cada pueblo. Sin embargo, Caso también se dio cuenta de los obstáculos por sortear para lograr este fin. Desde su surgimiento como naciones independientes, los países iberoamericanos se han enfrentado a su principal factor de disolución: Estados Unidos de Norteamérica. De ahí la urgente necesidad de fortalecer la unidad cultural y política de Iberoamérica para contrarrestar la política intervencionista estadounidense. México debe integrarse a las diversas comunidades de naciones para defender la autonomía e integridad de la nación. Sin embargo, esta inicial animadversión de Caso hacia Estados Unidos se vio mitigada con motivo de los acontecimientos provocados por la Segunda Guerra Mundial. Su oposición a los estados totalitarios como Alemania o Italia le hicieron voltear la mirada a naciones como Francia, Inglaterra y Estados Unidos, no sólo por ser el contrapeso bélico a los países del Eje, sino porque son naciones portadoras y promotoras de los valores de la cultura occidental, de las prácticas

políticas democráticas, de la legalidad y la justicia, de la libertad y la igualdad.

#### CONCLUSIÓN

He consignado en este breve espacio sólo algunas de las que he considerado son las ideas representativas de Antonio Caso. La inclinación de su pensamiento fue decididamente hacia la filosofía, pero no dejó de ocuparse de otras áreas de la cultura y de los problemas sociales, nacionales e internacionales, que le incumbían. Caso fue, sobre todo, un difusor de la filosofía en México y el empeño de esta sola tarea hubiera sido suficiente como para reconocerlo en la historia de las ideas en México. En él se encuentran las influencias de diversos autores y escuelas, mismas que iba seleccionando conforme a sus preocupaciones personales; pero fue también un filósofo original que defendió ideas propias. Caso no tuvo discípulos que continuaran los contenidos de su pensamiento, como la moral de la caridad, por ejemplo, pero eso no importa, lo realmente importante es que él mismo se encargó de infundir a sus alumnos continuar su reflexión filosófica por caminos propios, y ello les hizo a todos —aun los que lo enfrentaron acremente como Samuel Ramos y Lombardo Toledano— ser discípulos legítimos de Caso. Estudiemos y valoremos cada autor por escasa que haya sido su aportación a la historia de las ideas nacional e internacional, pero no nos olvidemos de nuestros clásicos de la filosofía mexicana y latinoamericana, así como un alemán no se olvida de quién fue Kant o Hegel o como un francés de Descartes o Sartre o como un inglés de Locke o Russell.



BIBLIOGRAFÍA

- Caso, Antonio, 1971-1985, *Obras completas*, Rosa Krauze de Kolteniuk, comp., México, XII vols.
- Arnaiz Amigo, Aurora, 2002, *Antonio Caso. Filósofo, universitario y rector*, presentación de Fernando Serrano Migallón, México, Porrúa/UNAM.
- Cardiel Reyes, Raúl, 1986, *Retorno a Caso*, México, UNAM.
- Gómez Robledo, Antonio, Gaos, José, *et al.*, 1947, *Homenaje a Antonio Caso*, México, Stylo.
- Haddox, John Herbert, 1971, *Antonio Caso, Philosopher of Mexico*, Austin, University of Texas Press.
- Hernández Prado, José, 1994, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, México, UAM.
- Krauze de Kolteniuk, Rosa, 1990, *La filosofía de Antonio Caso*, 4a. ed., México, UNAM.
- Magallón Anaya, Mario, 1998, *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, Toluca, UAEM.
- Moreno, Rafael, 1983, "La libertad de cátedra: herencia de Caso", *Los Universitarios* (México, UNAM).

———, 1989, *La Universidad de Antonio Caso: comunidad de cultura libre*, México, UNAM (*Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 6).

Rovira Gaspar, Ma. del Carmen, 1997, coordinadora, *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, México, UNAM.

Salmerón, Fernando, 1980, "Los filósofos mexicanos en el siglo XX", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, 3a. ed., México, UNAM.

## HORACIO CERUTTI GULDBERG (1950)

MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO

Horacio Cerutti es filósofo e historiador de las ideas, mexicano por naturalización (1983), utopista, nuestroamericanista y ensayista por vocación. Perteneció al grupo de filósofos y teólogos (Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, entre otros), que a finales de los años sesenta discuten en Argentina lo que hoy se conoce como Filosofía de la Liberación. Su producción intelectual abarca la epistemología, la filosofía política, la historia de las ideas y el análisis filosófico de la utopía. Su pensamiento se puede dividir así en varios rubros en los que encontramos sus aportaciones filosóficas: 1) epistemología del filosofar nuestroamericano; 2) utopía; 3) historia de las ideas (filosóficas), en la cual se incluye su análisis de la filosofía de la liberación latinoamericana.

### EPISTEMOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA NUESTROAMERICANA

Dos son los objetivos más importantes de Cerutti como filósofo en el campo de la epistemología de la filosofía nuestroamericana: por un lado cómo ha sido —y es— posible generar conocimientos filosóficos pertinentes en una situación de dependencia socio-cultural y, por otro, colaborar de una manera más efectiva en el proceso de transformación de nuestras sociedades.

La obra más elaborada desde este punto de vista es *Filosofar desde nuestra América. Un ensayo problematizador de su modus operandi* (México 2000) donde el autor sistematiza los diversos temas epistemológicos que por tres décadas le habían interesado. En este libro el autor establece un parteaguas en el debate sobre la filosofía latinoamericana al superar las preguntas harto frecuentes en la década de los cuarenta (José Gaos y

sus discípulos) y reeditada a finales de la década de los sesenta (Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea). La superación radica en ya no plantearse la existencia, originalidad o peculiaridad de nuestra filosofía, sino en partir del reconocimiento empírico de que efectivamente hemos tenido tradiciones de pensamiento filosófico cultivadas a lo largo de toda nuestra historia intelectual, lo cual incluye, por supuesto, a los pueblos y culturas amerindias. Para ello, el autor distingue en su discurso los conceptos *filosofar* y de *Filosofía*; por Filosofía entiende un producto intelectual, con determinado manejo técnico del lenguaje, que es comunicado, evaluado, criticado y discutido dentro de una comunidad especializada, actividad que, sin embargo, no puede ser propiedad privada de unos cuantos; por su parte el autor entiende por filosofar la acción y proceso de producción de la filosofía a través de una actitud productiva que se ejerce en el horizonte de la transformación potencial de la realidad que pretende tener un argumento sistematizador (Cerutti 2000: 34 ss).

Así pues la pregunta central de este libro es cómo ha sido —y es— posible pensar filosóficamente en nuestra América. El afán sistematizador del autor lo lleva a la propuesta teórica-metodológica que afirma que nuestra filosofía ha sido —y es— posible “al pensar la realidad, desde nuestra propia historia, crítica y creativamente, para transformarla”. Cada una de las partes que conforman este argumento se basa en la revisión de lo que otros filósofos han aportado a lo largo de nuestra historia y en esa revisión el autor marca sus contrapartes argumentativas que también han estado presentes en la reflexión filosófica. Así, “pensar la realidad”, que ha sido consigna y lema de la tradición nuestroamericana, se ha opuesto a lo que el autor llama la “ilusión de la transparencia” fuente no sólo de dogmatismos sino de la violencia política, social y cultural; “desde nuestra propia historia” se opone a un modelo historiográfico (expuesto por Augusto Salazar Bondy) que ve en nuestra historia intelectual una mera copia, trasplante o

importación de la filosofía europea; “crítica y creativamente” se opone a lo que autor denomina “dialéctica interrumpida” y a la “metaforización por exceso”, la primera está presente a lo largo nuestra historia e implica entender el afán crítico de nuestros pensadores como inversión conceptual (Europa-América Latina; civilización-barbarie; centro-periferia; mismo-otro; etc.) que no ha generado propuestas filosóficas creativas con anclaje en nuestra historicidad, por su parte la metaforización por exceso problematiza el abuso de la metáfora y descubre su amplia presencia en la filosofía en general; finalmente “para transformarla” se opone a la idea generalizada de la *presunta inutilidad* de la filosofía al mostrar que en nuestras tradiciones ha habido un afán pragmático, que no pragmatista, por generar conocimientos para la transformación de la realidad histórica (social, económica, política, educativa etc.). El carácter práxico de nuestro filosofar se ancla en lo que el autor define como utopía operante en la historia.

Por último, hay que destacar que esta sistematización propone ser conscientes del *locus* desde el cual se ejerce —se ha ejercido— nuestro filosofar, a saber, *nuestra* América, que alude al espacio geopolíticamente situado de nuestros pueblos. De ahí que, metodológicamente, nos proponga el autor *surear* nuestra mirada para no “nortearnos”. Esto implica estar conscientes de nuestras condiciones geopolíticas a partir de las cuales podemos generar nuevos conocimientos y de las mediaciones que éstos suponen (lenguaje, etnia, género, clase social, multidisciplinaria, marcos institucionales etc.). *Surear* la perspectiva epistemológica es un “modo de jugar un poco a cambiar la visión geopolítica mundial” mediante un recurso simbólico que se traduce en líneas metodológicas, por ejemplo, revisar en primer lugar las aportaciones no sólo filosóficas, sino incluso de las ciencias sociales y humanas generadas en el “sur” del mundo, es decir, generalmente no hegemónicas, y que tienen algo que proponer a nuestro tiempo. *Surear* la mirada significa tener como norte las necesidades del sur, asociadas

a la pobreza, al no desarrollo, y descubrir desde allí sus soluciones. Este tema se relaciona estrechamente con otro de los ámbitos de reflexión filosófico-política de este autor y que a continuación presentamos.

#### UTOPIA

El tema de la utopía ha apasionado a Horacio Cerutti desde muy joven; en mucho ha compartido este interés filosófico con don Arturo Andrés Roig y con Fernando Aínsa.

Este es un campo en el que Cerutti, tras muchos años de reflexión, ha planteado una teoría de la utopía, cuyo alcances filosóficos y políticos constituyen una justificación teórica de que el mundo siempre puede ser de otra manera, que nuestra historia es el reino de la posibilidad y no de la necesidad.

Para llegar a esta contundente afirmación el autor distingue tres nociones de utopía. Para ello recuperamos un breve cuadro planteado por el autor en *Filosofar desde nuestra América*.

Nivel	Instancia disciplinaria	Carácter	Realizabilidad	Denominación	Valoración
1. Utopía	Lenguaje cotidiano	Peyorativo	Imposible en pensamiento	"Utópico/ca"	(-)
2. El género utópico	Letras	Neutro o bivalente	"Posible" en la ficción	Utopías	(+)
3. En la historia	Filosofía	Positivo	Posible en la realidad	"Lo utópico"	(+)

Estos tres niveles expresan los distintos campos semánticos donde la utopía y lo utópico adquieren un sentido específico. El no tener conciencia de los distintos planos desde donde se habla de la utopía y de lo utópico ha generado muchas discusiones estériles y posiciones filosóficas con consecuencias políticas paralizantes.

Así, para el autor, el primer nivel de la utopía es usado en el lenguaje cotidiano asociado a lo imposible y fantasioso, de ahí que este empleo remita al sujeto como soñador, fuera de la realidad. En este sentido, el utópico (el sujeto) o lo utópico (el contenido del deseo) se descalifican por principio.

El segundo nivel remite al género utópico inaugurado en 1519 con la obra de Tomas Moro; el género utópico se caracteriza por tener en su interior dos momentos claramente diferenciados: el momento del diagnóstico de la realidad y el de la propuesta. En este segundo nivel en la expresión literaria colindan la filosofía política, la sociología, la historia, la ciencia y la tecnología. Su importancia radica en que expresa el núcleo duro de lo utópico operante en la historia (tercer nivel) que es su estructura tensional. El autor se opone a quienes —en aras de realizar en el análisis del género utópico— lo desarticulan y reducen lo utópico a la parte de la propuesta del relato; propuesta generalmente rebasada por el propio curso histórico y por su carácter generalmente autoritario e impositivo (cómo construir una ciudad, cómo organizar los tiempos del trabajo y el ocio, cómo conocer, cómo relacionarse con los pueblos extranjeros etc.). Lo valioso del género utópico es la estructura tensional entre ser y deber ser, entre lo real y el ideal, misma que se pone en juego en el tercer nivel de significación.

El tercer nivel o lo utópico operando en la historia tiene ya un carácter positivo, esto supone un conjunto de premisas filosóficas en el pensamiento del autor, entre las cuales pueden citarse: una perspectiva abierta del ser humano y de la historia, una relación dialéctica entre pensamiento y realidad, la asunción

de la praxis humana como medio de transformación de la realidad histórica, una perspectiva ontológica en la que la realidad deviene y es la suma de lo real y el ideal, la idea de que la historia (cultura, sociedad etc.) no es naturaleza, por tanto, que no es el reino de la necesidad sino de las posibilidades humanas.

La tensionalidad entre el ser y el deber ser, entre lo real y el ideal, opera permanentemente en la historia humana a todos los niveles (personales, de familia, de grupo, de clases, de naciones, de clases sociales y hasta de la humanidad). La máxima utopía es la de la transformación de la realidad humana hacia una plena justicia, libertad y democracia, hacia una vida humana *plenificada*, es decir, vivida con dignidad. La mediación entre el ser y el deber ser es la praxis humana, entre la que se cuentan tanto la transformación de la esfera del trabajo como la aportación del pensamiento (en este caso de la filosofía pero no sólo sino también de las artes, las ciencias sociales y humanas, la ciencia y la tecnología etc.) a la transformación de las instituciones sociales. En este sentido, y contra la presunta "inutilidad" de la filosofía, el autor propone recuperar la dimensión pública —política— del filosofar que se manifiesta en la responsabilidad ciudadana del filósofo por ofrecer una perspectiva crítica y creativa —utópica, en su tercer nivel— para enfrentar los grandes retos de nuestras sociedades contemporáneas, porque, para el autor, pensar es una necesidad social. Así, la utopía desde la perspectiva filosófica, es la relación, la bisagra entre el ideal y lo real que se va resolviendo en cada momento, pero que nunca queda resuelta totalmente.

#### HISTORIA DE LAS IDEAS (FILOSÓFICAS)

Otro de los campos de interés del autor es el de la historia de las ideas (filosóficas). Para muestra citamos dos libros: *Hacia*



*una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (dos ediciones, 1986 y 1997) e *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* (2003).

Para el autor, la elaboración de nuestra memoria histórica es fundamental pues, como ya expusimos, no se puede pensar la realidad sino a partir de nuestra propia historia. Por ello, hacer historia de las ideas es un paso ineludible que exige algunas consideraciones. En primer lugar, es necesario afirmar que la historia de las ideas es ya una tradición cultivada en nuestra América, especialmente a partir del siglo xx, tanto en México como en Buenos Aires desde donde se ha extendido a la región. En este sentido es sobresaliente, primero, la labor de los transterrados españoles José Gaos y Francisco Romero, y posteriormente de autores como Leopoldo Zea, Arturo Ardao, João Cruz Costa, Francisco Miró Quesada, Medardo Vitier, Ricarte Soler, Gregorio Weinberg, Augusto Salazar Bondy, Arturo Andrés Roig, Carmen Rovira y Mario Magallón.

La historia de las ideas puede caracterizarse como el estudio de las ideas (filosóficas) en su concreción histórica. Es más que una reconstrucción cuidadosa del contexto histórico, cultural y social, y más que la biografía personal e intelectual pues debe recurrir a una interpretación filológica y conceptual de las ideas, además de explicar su operatividad social.

Para el autor, "Los estudios de la historia de las ideas constituyeron y constituyen una vía para reconocernos en un pasado rico en conceptos, categorías, imágenes y proyectos que han permitido pensar nuestra realidad nacional y regional, así como orientar nuestras acciones a futuro" (*ibidem* 11). Cerutti se reconoce dentro de la tradición de José Gaos que promovía el estudio del pensamiento de lengua española, y remarca el carácter historicista y problematizador de esta reconstrucción-comprensión de las ideas (filosóficas), misma que se relaciona con el talante utópico en nuestra región, puesto que "se trata de comprometernos con un pasado vivo en la medida en que todavía no ha sido realizado. La recuperación

de estos sueños [...] han dado impulso al movimiento social e histórico de los pueblos de México y América Latina” (Cerutti y Magallón 2003: 11); por ello, la historia de las ideas es una de las tareas fundamentales en nuestra región.

#### ANÁLISIS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Dentro de las investigaciones de Horacio Cerutti en el campo de la historia de las ideas localizamos la labor de reconstrucción de las ideas filosóficas recientes. En este sentido ubicamos particularmente su obra *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983) donde nuestro autor propone un acceso al análisis de la historia de las ideas de la filosofía de la liberación gestada en Argentina en las décadas de los años sesenta y setenta del siglo pasado. Lo más importante de este análisis es mostrar cómo se puede hacer historia de las ideas filosóficas contemporáneas, tomando en cuenta que el mismo autor ha sido considerado como uno de los integrantes de dicho movimiento filosófico.

Entre las fuentes para reconstruir la historia de la filosofía de la liberación el autor analiza el contexto político de Argentina, las aportaciones de la teología de la liberación, de la teoría de la dependencia, del teatro popular y de la pedagogía del oprimido de Paulo Freire. También resalta en el análisis de lo que suele denominarse ‘filosofía de la liberación’ la meticulosa hermenéutica de los textos de los diversos intelectuales participantes, principalmente filósofos, a partir de los cuales extrae algunas categorías de análisis. Una de las resultantes de dicho estudio es que no puede hablarse de “la filosofía de la liberación” como si se tratara de un bloque homogéneo ya que en su interior se pueden localizar dos posturas que a su vez se bifurcan en dos posiciones distintas. La primera de las posturas es la que el autor denomina *sector populista* de la filosofía de la liberación que se distingue por un po-

sicionamiento marcadamente antihistoricista y que se bifurca en dos posiciones: la del subsector ontologicista —relacionado con posiciones políticas de extrema derecha— y el subsector analéctico —relacionado con un populismo ingenuo—; la segunda de las posturas, que se opone a la primera es la del *sector crítico del populismo*, que se divide a su vez en los subsectores historicista y problematizador. En este trabajo el autor analiza “las estructuras discursivas” de donde deriva las caracterizaciones de cada sector y subsector a partir de algunos ejes nodales: el punto de partida del filosofar, el sujeto del filosofar, el método de la filosofía de la liberación y la concepción de la filosofía que cada sector y subsector maneja al interior de su discurso (Cerutti 1983: 188).

En textos posteriores el autor insistirá en evitar el error de reducir el movimiento filosófico-político, gestado en Argentina y propagado a toda América Latina y al mundo, a una sola vertiente de la filosofía de la liberación (Cerutti 1997: 25 ss). Otro de los importantes equívocos que el autor quiere despejar es que la filosofía latinoamericana tampoco puede reducirse a la filosofía de la liberación sea ésta cual fuere, puesto que antes de ella hay un pasado de nuestras ideas filosóficas que no puede desconocerse o eludirse pretendiendo con ello que se parte de cero en el filosofar, de ahí la pertenencia al historicismo problematizador del autor.

## BIBLIOGRAFÍA

- Cerutti Guldberg, Horacio, 1983, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Presentación de Leopoldo Zea, México, FCE, (col. *Tierra Firme*).
- , 1986, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara (col. *Ensayos Latinoamericanos*, 1).
- , 1989a, *Ensayos de utopía (I y II)*, Toluca, UAEM.
- , 1989b, *De varia utópica (Ensayos de utopía III)*, Presentación de Luis Enrique Orozco, Bogotá, Universidad Central.
- , 1991, *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, UNAM (col. *500 Años Después*, 4).
- , 1997, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* prólogo de Arturo Rico Bovio, Toluca, UAEM.
- , 2000, *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, prólogo de Arturo Andrés Roig, México, Porrúa/UNAM (col. *Filosofía de Nuestra América*).
- , y Mario Magallón Anaya, 2003, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México, Universidad de la Ciudad de México/Casa Juan Pablos.

## JULIO CORTÁZAR (1914-1948)

IMELDA GARIBAY CÁRDENAS

Julio Cortázar Scott nació en Bruselas el 26 de agosto de 1914, "casi por accidente", debido a que su padre había sido enviado a esa ciudad belga a laborar en una misión comercial. Después de estar en España y Suiza huyendo de la Primera Guerra Mundial, en 1918 sus padres se trasladaron a Banfield, pueblo localizado a las afueras de Buenos Aires. La niñez y la adolescencia de Cortázar transcurrieron de manera tranquila, pero sombría en este pueblo bonaerense. Cortázar se describió en esos primeros años de vida como triste, melancólico, enfermizo y temperamental: "no guardo —menciona el escritor— un recuerdo feliz de mi infancia; demasiadas servidumbres, una sensibilidad excesiva, una tristeza frecuente, asma, brazos rotos, primeros amores desesperados". Quizá debido a esa sensibilidad exacerbada se haya refugiado en la lectura y la escritura. Su talento literario empezó a desarrollarse precozmente con el cobijo de la extensa biblioteca que tenía en casa y de lo que él considera una atmósfera familiar favorable. Cortázar provenía de una familia de clase media venida a menos; de esas, explica, "cuyos integrantes podían ser perfectamente brutos pero cuentan con la biblioteca comprada para aparentar, los discos ídem, el teatro, los estudios del nene o la nena" (1994, vol. III: 251); gracias a ello, "a los siete, ocho, nueve años" leyó libros que estaban al margen de su comprensión, y otros más que le abrieron la puerta al conocimiento y potenciaron su imaginación. Fue también a temprana edad que empezó a escribir sus primeros poemas, con el modesto propósito de "pasar del tiempo" y de exorcizar miedos y primeras desilusiones amorosas. Cortázar obtuvo el grado de maestro normal

en 1932; el de profesor normal en letras en 1935 y el título de traductor en 1947. Durante más de siete años se dedicó a la enseñanza secundaria en pueblos y en ciudades de provincia (Bolívar, Chivilcoy). De 1944 a 1945 impartió tres cátedras en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), dos de literatura francesa y una de Europa septentrional, las cuales abandonó por estar harto de la "baja y sucia política de provincia" que prevalecía en las universidades argentinas en el régimen de Perón (*ibidem* 186). En 1946 se marchó a Buenos Aires y desde ese año hasta 1949 trabajó como gerente en la Cámara Argentina del Libro. También ejerció el oficio de traductor público nacional durante los últimos años que permaneció en Argentina; en Europa fue traductor independiente para la UNESCO y las Naciones Unidas aunque por muchos años dedicó ese mismo esfuerzo a la traducción al español de obras literarias.

Finalmente, asfixiado por la dictadura peronista, a la cual veía como un atentado a su "individualismo" de pequeño burgués, Cortázar emigró a París en 1951, donde residirá prácticamente hasta la fecha de su muerte, el 12 de febrero de 1984. Su traslado a esa ciudad europea, en una época de agudas crisis y constantes transformaciones, repercutirá en su ámbito personal y literario de manera tan trascendente que, como ya señala Peter Standish, "pueden distinguirse dos fases de la vida de Cortázar, la argentina y la francesa".

#### LA OBRA

Julio Cortázar es considerado uno de los narradores latinoamericanos más importantes del siglo xx. Su obra sigue siendo objeto de traducciones, reediciones y múltiples estudios críticos. Es reconocido mundialmente como cuentista y novelista, tal vez por ello ignoramos o solemos olvidar que también escribió teatro y poesía (si bien no con el mismo virtuosismo sí con el mismo espíritu innovador). Dentro de su variada producción,

encontramos además textos híbridos que no sólo dan testimonio de su erudición y creatividad sino, ante todo, de su gran sentido del humor y de su actitud lúdica e irreverente ante las formas literarias convencionales. Asimismo, publicó infinidad de artículos, ensayos y reseñas de crítica literaria de especial valor por la lucidez y claridad de sus reflexiones acerca de la sociedad, la cultura, la política y el arte, sino también por la importancia que dichos textos tienen para el análisis de su propia escritura.

En ese sentido, coincidimos con uno de los más fieles revisionistas de su obra cuando opina que los textos de este tipo "forman algo así como un mapa de isosobras que registran lecturas, afinidades y preocupaciones que son fundamentales como radiografía de su formación literaria e intelectual". A dichos textos podríamos añadir también un total de 1,832 páginas de sus cartas personales, que nos permiten ver la evolución del escritor y el hombre que fue Cortázar; verdadero diario de vida en el cual plasma no sólo intereses, anhelos, ambiciones, pasiones y frustraciones personales sino también sus batallas literarias.

Buenos Aires y París serán los principales escenarios de su ambiciosa empresa narrativa. Ésta comienza a dar frutos con *Casa tomada*, relato publicado en 1946 por la revista *Anales de Buenos Aires*, la cual en ese entonces contaba con Jorge Luis Borges como secretario. Pero antes de ese cuento inaugural, Cortázar ya había escrito un poemario y un ensayo: *Presencia* (1938) y *Rimbaud* (1941), ambos con el seudónimo de Julio Denis. A esos primeros trabajos siguieron, ya editados, los libros de cuentos: *La otra orilla* (1945), *Bestiario* (1951), *Final del juego* (1956, 1964), *Las armas secretas* (1959), *Todos los fuegos el fuego* (1966), *Octaedro* (1974), *Alguien que anda por ahí* (1977), *Queremos tanto a Glenda* (1980) y *Deshoras* (1982). Las novelas: *Los premios* (1960), *Rayuela* (1963), *62: modelo para armar* (1968), *Libro de Manuel* (1973), *Diversimento* (póstuma 1986) y *El examen* (póstuma 1986) —estas

últimas dos escritas en 1946 y 1950, respectivamente—. Dos libros de poemas y prosemas: *Pameos y Meopas* (1971), y *Salvo el crepúsculo* (1984), considerados por el propio autor como arrimos de un pibe “que ya no le tenía miedo a las palabras, aunque todavía no supiera qué hacer con ellas” (Cortázar 1984: 40). Su primer drama *Los reyes* (1949), y dos piezas más que son poco conocidas y apreciadas: *Nada a Pebuajó* y *Adiós Robinson* (1984), publicadas conjuntamente. Y la historieta *Fantomas contra los vampiros multinacionales* (1975), en la cual mezcla de ficción y realidad como resultado de su participación en La reunión de Bruselas del Tribunal Russell II. En opinión de la crítica, Cortázar une aquí la alta cultura con la cultura de masas, pero no es en ello donde reside su valor (por decirlo de alguna manera), creo yo, sino en su carácter testimonial y de denuncia de la violencia ejercida por las grandes potencias mundiales contra los países del tercer mundo y, asimismo, por las dictaduras en América Latina.

A esta larga lista, se suman esos textos que, como la personalidad del autor, no admiten etiquetas, pues difícilmente encajan en algún tipo de género literario: *Historias de cronopios y de famas* (1962); *La vuelta al día en ochenta mundos* (1967); *Buenos Aires Buenos Aires* (1968); *Último Round* (1969); *Prosa del observatorio* (1972); *Silvalandia* (1975); *Estrictamente no profesional* (1976); *Territorios* (1978); *Un tal Lucas* (1979); *París-Ritmos de una ciudad* (1980); *Monsieur Lautrec* (1980); *La raíz del Ombú* (1980), con el artista plástico Alberto Cedrón; *Los astronautas de la cosmopista o un viaje atemporal París-Marsella* (1983), con Carol Dunlop; *Nicaragua tan violentamente dulce* (1983), también con Carol Dunlop; *Negro el diez* (1983); *Alto el Perú* (1984), con Manja Offerhaus; *Argentina: años de alambradas culturales* (1984); *La fascinación de las palabras* (1984), con Omar Prego; *Textos políticos* (1985); *Al término del polvo y del sudor* (1987); y *Diario de Andrés Fava* (inédito hasta 1995).



PRINCIPALES ENLUJOS (ESTÉTICOS, FILOSÓFICOS E IDEOLÓGICOS)

A lo largo de su vida, Julio Cortázar incorporó a su propia teoría y práctica literarias las propuestas estéticas, filosóficas y políticas europeas de las primeras décadas del siglo xx. Aunque en diversas ocasiones expresó su cariño y admiración por escritores latinoamericanos como Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares, Horacio Quiroga, Leopoldo Marechal, Macedonio Fernández, Alejo Carpentier, Lezama Lima, Felisberto Hernández y Roberto Arlt, entre otros, es claro que en materia literaria el autor siguió fundamentalmente a las figuras más representativas de corrientes europeas como el romanticismo inglés y el surrealismo y el existencialismo de origen francés. Como veremos enseguida, de alguna u otra manera, la amalgama de todas ellas hacen de su literatura un "producto absolutamente terminado, afianzado en la realidad total del hombre contemporáneo pero abierto a la trascendencia de los problemas últimos" (Lagmanovich 1975: 10).

Como ya numerosos críticos interesados en la obra de Cortázar han hecho notar, y como él mismo admitió, su escritura sigue la senda poética inaugurada por autores como: W. Blake, Shelley, Coleridge y, sobre todo, John Keats. Además de la mitología griega, el cuento gótico y la literatura fantástica, confiesa que Edgard Allan Poe y otros "visionarios de la poesía romántica inglesa", dejaron en él profunda huella (Castro 1980: 23). En su obra también podemos advertir su amor por Baudelaire, Nerval, Verlaine, Mallarmé, Rimbaud y Alfred Jarry, escritores marginales de la literatura. Pero es primordialmente el influjo del surrealismo, del existencialismo y, un poco tardíamente, del socialismo, lo que de alguna manera nos permite comprender mejor la evolución y orientación de su trabajo literario.

El ensayo *Teoría del túnel* (1947) que, según se presume, fue escrito como resultado de los cursos sobre literatura que impartió entre 1944 y 1945 en la universidad de Cuyo, es la mejor prueba de su temprana filiación con el surrealismo y el

existencialismo que él definió no como sistemas verbales ni filosóficos sino como “movimientos espirituales con expresión verbal” que responden al sondeo de la realidad y al cateo de las situaciones más hondas del hombre de nuestro tiempo. Más que un repaso histórico-crítico acerca de la novela moderna, este ensayo constituye un manifiesto de fe, pues Cortázar no sólo explora en él la cosmovisión poético-romántica y profundamente humana que caracteriza a los mencionados movimientos de vanguardia, sino que se posicionó como escritor rebelde al tiempo que perfila y anticipó lo que serían los tres ejes fundamentales de su propia poética. El autor compartió dicha cosmovisión y celebra el compromiso que con la sociedad asumieron aquellos escritores surrealistas y existencialistas “volcados hacia la integración social del hombre” (Artaud, Camus, Lawrence, Malraux, Sartre, entre otros) y conscientes de que el arte puede ser liberador e, incluso, puede contribuir a transformar la realidad. Al tiempo que adopta la postura de denuncia de estos movimientos sobre el dominio que la razón pragmática de la cultura occidental ejerce en todos los campos de la realidad y del espíritu humano, el autor, como el escritor existencialista, “usa el lenguaje como una instancia de reflexión y acción”: hace de su obra un espacio abierto no sólo a la preocupación estética, sino también a la indagación metafísica y, de ese modo, tras la acción de las formas su obra revela las formas de la acción. Al igual que los surrealistas, Cortázar rechazó la “visión del mundo limitada a lo binario” que falsea la naturaleza de lo real” y propone, en cambio, optar por una experiencia metafísico-poética de la realidad y del hombre que permita aprehender, como intenta el existencialismo, la “existencia interna, la esencia de las cosas” que se le escapa a la lógica cientificista y utilitaria de Occidente; una lógica que, como bien señaló en *Rayuela*, “no puede incorporar a su propia estructura la realidad de las estructuras profundas que examina” (Cortázar 1985: 574).

En esta visión del mundo que la obra de Cortázar ofrece a sus lectores, y de la lucha que contra ese mundo y contra sí mismo tiene que enfrentar el hombre, muchas veces de manera solitaria, también se manifiesta la deuda de su pensamiento con las ideas filosóficas de Kierkegaard, Heidegger, Chestov, Sartre, Unamuno, Husserl, Bergson, T. Adorno y L. Wittgenstein, entre otros; y, asimismo, revela la huella de filosofías orientales como el Vedanta y el budismo Zen, éste, una prueba de que para "acceder a determinados niveles del conocimiento" se puede prescindir de los esquemas lógicos, lo cual es una buena lección para los occidentales "devotos, obstinados esclavos de Aristóteles y Tomás de Aquino" (Barnechea 1988). Junto a los textos literarios, los filosóficos y científicos constituyeron para Julio Cortázar un hallazgo importante porque complementan su "visión literaria y poética"; curiosamente, comentó a este respecto, en libros de matemática y física pura encontró "una mirada universal", "una especie de coagulación de muchas cosas necesarias para la literatura" (Castro 1980: 16-17).

En lo que concierne al influjo del socialismo en la vida y obra del escritor argentino, esta clase de praxis política se manifiesta en la incorporación del autor a la causa principal de la lucha socialista, esto es, abolir la explotación del hombre por el hombre. Son tres factores, estrechamente relacionados entre sí, los que llevaron a Cortázar a "internarse en las vías del socialismo" y a combatir desde sus dos trincheras personales: la literatura y la acción política. El primero, es la conciencia de que Occidente debe cambiar de rumbo, como paso previo y absolutamente necesario para cumplir el anhelo surrealista de transformar la realidad. El segundo, es su inquietud ética y metafísica de dilucidar la existencia humana y de luchar por la emancipación del hombre, por su realización plena e integral. Y el tercero, la confrontación que el autor, ya en el auto-exilio, experimentó con los acontecimientos histórico-sociales de América Latina; en particular, con el triunfo de la revolución cubana y la represión sangrienta de las dictaduras del Cono

Sur. Respecto del primero de los factores, Saúl Yurkievich considera que son los modelos de la revuelta surrealista los que "aportan claves decisivas para la comprensión de la trayectoria política de Julio", en tanto que ésta "presupone una rebelión contra todos los guardianes del orden opresor, contra todo aquello que avasalla al hombre, una brega para la instauración de una sociedad justa, libre, armoniosa" (Yurkievich 1985: 17) o, lo que es lo mismo, para la fundación en la tierra de ese paraíso que vislumbraron los surrealistas y al que denominaron superrealidad. En relación con el segundo factor nos atrevemos a afirmar que es justamente la orientación metafísica lo que allana el camino a la orientación social; esto puede confirmarse en algunos ensayos de Cortázar y en parte de su narrativa de ficción, sobre todo en aquella que pertenece a la segunda etapa de su obra. En lo que se refiere a las experiencias vividas durante los primeros años de su exilio en Francia, concretamente a su proceso de concienciación sobre la realidad histórica y social de América Latina, son éstas las que con mayor fuerza incidieron en ese cambio que experimentó la vida y la práctica literaria de Cortázar.

El peso de los tres factores antes mencionados en el desarrollo literario de Cortázar es de suma importancia. Consideramos que cada uno de ellos contribuyó a modificar, si no radicalmente al menos sí esencialmente tanto la forma en que Cortázar concibió su labor poética, como su relación con el mundo dentro y fuera de la literatura; pues si en un principio Cortázar dejaba fuera de su creación todo interés y preocupación moral por lo que sucedía a su alrededor, todo aquello que consideraba ajeno al ámbito literario, a la mitad del camino terminó por encontrar la manera de imbricar la ética y la estética para hacer confluir, en uno solo, el proyecto utópico que formularon, cada cual a su modo, surrealistas, existencialistas y socialistas. A raíz de su filiación al socialismo (no precisamente partidaria, puesto que Cortázar nunca fue propiamente un militante), el escritor y el hombre encontraron el

medio para concretizar su idea del escritor revolucionario total: ligar lo poético con lo político, hacer del arte un arma para defender la paz, la fraternidad y la justicia social.

El giro que experimentó la manera en que Cortázar escribió y concibió a la literatura empezó a manifestarse ya en la obra que el autor escribió después de su primer libro de cuentos, *Bestiario*; básicamente en la de orientación metafísica que inauguró con su relato "El perseguidor". Ya de manera consciente, este relato da cuenta del compromiso ético-estético que, de manera paulatina, a lo largo de su vida el escritor iría asumiendo con el hombre y con la realidad de su tiempo hasta llegar a ver en la literatura un arma para defender la libertad como derecho inalienable que debe ejercer el hombre para realizarse plenamente. Esta defensa será una de los principales elementos que definirían el rumbo intelectual, político y por supuesto literario que siguió el cronopio argentino de la etapa europea.

DEL LADO DE ACÁ Y DEL LADO DE ALLÁ: DOS ETAPAS EN LA TRAYECTORIA LITERARIA DE JULIO CORTÁZAR

### *Del lado de acá: la etapa del esteticismo*

A finales de los años treinta, Cortázar era todavía un simple profesor de la provincia argentina, devorador de libros, apasionado por la literatura, el jazz y el boxeo y un "don nadie" en el campo de la creación literaria, como él mismo se describió (*ibidem* 58). Mero espectador de la historia, de todo aquello que ocurría fuera de su cómoda burbuja de pequeño burgués, este primer Cortázar eligió "la concurrida vía del escapismo intelectual" abierta por el grupo de Florida, encabezado por Borges y cuyos principios estéticos abrazaron muchos escritores argentinos de su generación. El Cortázar bonaerense de

finales de los treinta, compartía con el grupo de Florida su inclinación al arte por el arte, la representación por la representación, "el lenguaje como lenguaje", "el texto como engendrador de su propio desarrollo". Al igual que los intelectuales argentinos de ese barrio aristocrático, localizado al norte de Buenos Aires, Cortázar vivía en un mundo privado e individualista y siempre atento a las novedades literarias del extranjero y, al menos hasta antes de 1945, indiferente a lo que sucedía en plena calle. Su preferencia por la literatura europea de vanguardia fue acompañada de una falta de apego por la historia de su país y del resto de América Latina. Historia en la cual se incluye, desde luego, la producción literaria del subcontinente pues si bien es cierto que Cortázar no desconoció la literatura propia, sí asumió una actitud de cierto desdén ante ella; sobre todo, frente a la novela psicológica y realista, de testimonio social que reivindicaba el grupo de escritores encabezado por Roberto Arlt, el grupo de Boedo, barrio del "proletariado miniburgués" al sur de la capital argentina.

A este respecto, y refiriéndose a su generación (la Generación Intermedia o Generación del 40, como se les conoce en la historia de la literatura a aquéllos que empezaron a publicar después de esa década), Cortázar reveló lo siguiente:

la poesía nos había llegado bajo el signo imperial del simbolismo y del modernismo, Mallarmé y Rubén Darío, Rimbaud y Rainer María Rilke: la poesía era gnosis, revelación, apertura órfica, desdén de la realidad convencional, aristocracia rechazando el lirismo fatigado y rancio de tanto bardo sudamericano. Jóvenes pumas ansiosos de morder en lo más hondo de una vida profunda y secreta, de espaldas a nuestras tierras, a nuestras voces, traidores inocentes y apasionados, cerrándose en cónclaves de café y de pensiones bohemias (*ibidem* 66).

Durante el periodo comprendido entre 1938 y 1956, Cortázar se resistió a abandonar la literatura de corte estetizante, en la cual no hay cabida para tendencias como el naturalismo o el realismo ni mucho menos para la voz de los marginados o de los oprimidos. Si acaso, y por descuido del autor, la realidad social llega a colarse en su literatura es "con una fuerte marca, estratégicamente declarada, de ficcionalización", según refiere Adriana Bocchino (1991: 26). El eje en el cual se mueve tanto la teoría, como la práctica literaria de Cortázar durante ese periodo es la experimentación con el lenguaje y con los géneros literarios y, como resultado de ello, la innovación formal. Eterno perseguidor insatisfecho, desde *Presencia* hasta *Bestiario* el autor mantuvo como único propósito de su proyecto estético alcanzar una literatura de alta calidad (aunque no de "sonido estereofónico", expresión que utilizó con ironía y desdén para referirse al escritor conformista-tradicional). También eterno escritor rebelde, durante esos años llevó a cabo la primera de sus revueltas: la destrucción de las formas de la literatura convencional, en la cual su adhesión (crítica) al surrealismo desempeñará un papel muy importante:

El surrealismo fue mi camino de Damasco, me arrancó de la sensiblería post-romántica de la Argentina de los años treinta, me enseñó a atacar la palabra, a batallar amorosa y críticamente con ella, a fiarme de lo absurdo y a rechazar la sensatez sistemática, a creer en una esquizofrenia creadora (no son los términos que se usaban entonces, pero los lectores de hoy comprenderán) (Barnechea 1998).

En ese tiempo se consolidó lo que será una de las aportaciones de Cortázar a la literatura universal: su renovación del género fantástico. Lo neofantástico, es decir, la irrupción de un elemento insólito o extraordinario en la realidad cotidiana de

los personajes es lo que caracteriza a *Casa tomada* (1946) y a otros tantos de sus cuentos que fueron escritos durante esa etapa esteticista en la cual dominar los medios de expresión y contribuir al pleno regocijo personal era el móvil de Cortázar.

Después de esa primera revuelta vendrán dos revueltas más: la metafísica y la social, cuyo propósito será no sólo escribir por el placer de escribir sino también fundar un nuevo humanismo.

### *Del lado de allá: la etapa del existencialismo al socialismo*

“El dolor inevitable de la migración —escribe Horacio Etche-goyen— puede llegar a ser un estímulo para buscar una nueva identidad, una vida nueva más allá de la nostalgia de lo que se ha perdido, para alcanzar lo nuevo, comprenderlo y amarlo” (Etchegoyen 2003: 11). Lo nuevo puede ser lo ya conocido sólo que visto con otros ojos, desde otra perspectiva, dotado de otro sentido, iluminado por la nueva luz que brinda e, incluso impone, la distancia. Éste es, sin duda, el caso de Cortázar. Para él vivir en el exilio, aún cuando éste fuese por elección propia y no por imposición, significó no sólo empezar una nueva vida, sino reconocerse y a afirmarse como latinoamericano y, en gran medida, reencontrarse con América Latina y con la humanidad entera.

¿No te parece en verdad paradójico —dice en su carta a Roberto Fernández Retamar— que un argentino casi enteramente volcado hacia Europa en su juventud, al punto de quemar las naves y venirse a Francia, sin una idea precisa de su destino, haya descubierto aquí, después de una década, su verdadera condición de latinoamericano? (Cortázar 1994, vol. III: 34)



Ese mirarse a sí mismo desde lo otro, ese proceso de reconocimiento y afirmación como latinoamericano se dio a raíz de que Cortázar tomó plena conciencia de la historia viva de América Latina. En París, Cortázar inició el camino de la renovación más en un plano personal que literario; pero sin duda, incidió en éste en tanto que las obras del hombre (a veces muy a su pesar) no pueden desprenderse de lo que él es. Observar el devenir histórico, político y social de América Latina desde Europa significó para Cortázar una sacudida existencial que lo llevó a situarse en el mundo desde otra perspectiva, "más ética que intelectual" y a practicar eso que ya en 1944 defendía en su ensayo sobre la novela moderna respecto del papel del escritor contemporáneo no conformista: la relación de la literatura con el mundo y su compromiso con el hombre.

Empecé por tener conciencia de mi prójimo, en un plano sentimental y por decirlo así antropológico; un día desperté en Francia a la evidencia abominable de la guerra de Argelia, yo que de muchacho había seguido la guerra de España y más tarde la guerra mundial como una cuestión en la que lo fundamental eran principios e ideas en lucha. En 1957 empecé a tomar conciencia de lo que pasaba en Cuba (antes había noticias periodísticas de cuando en cuando, vaga noción de una dictadura sangrienta, como tantas otras, ninguna participación afectiva, a pesar de la adhesión en el plano de los principios). El triunfo de la revolución cubana, los primeros años del gobierno, no fueron ya una mera satisfacción histórica o política; de pronto sentí otra cosa, una encarnación de la causa del hombre como por fin había llegado a concebirla y deseirla (*ibidem* 36).

El doble cambio operó en el escritor y operó en el hombre, pues no sólo modificó su orientación poética al ir más allá de la literatura entendida como mero artificio estético, como cons-

trucción “geométricamente perfecta”, sino también su orientación política que hasta entonces era, más bien, apolítica. La literatura de contenido humano que alcanzó su “tensión gracias a esa apertura sobre y desde un mundo que lo rebasa” inicia cuando Cortázar escribe *El Perseguidor* (1956), pero el detonante definitivo del cambio fue justamente el régimen político que resultó del proceso revolucionario cubano.

Aunque algunos de sus críticos ubican la presencia de lo humano varios años atrás en *Bestiario*, libro de cuentos con el cual Cortázar salió del anonimato y dejó de ser el “don nadie” de la etapa argentina, es en *El Perseguidor* donde el autor expresa consciente y abiertamente esa preocupación por el destino del hombre. A ese respecto, en una entrevista, Cortázar reconoció la presencia de “algunas angustias humanas y nacionales muy concretas” dentro de la dimensión neofantástica de los cuentos anteriores, pero también cierta gratuidad en ello (Cortázar 1994, tomo I: 328). Este cuento, basado en la vida de Charlie Parker, inaugura la segunda etapa literaria de Cortázar que, a su vez, puede dividirse en dos fases distinguiéndose una de la otra por la temática y por la preocupación que el autor expresó en ella de manera ético-estética.

En la primera fase, Cortázar emprendió la búsqueda metafísica y tocó fondo en la angustia del hombre de nuestro tiempo que, como explicó en *Teoría del túnel*, “nace siempre de las diferencias que descubre en las “seguridades” de todo orden de que parecía habernos provisto el siglo XIX con su ciencia y sus letras y su estilo de cultura” (*ibidem* 42). La soledad, el absurdo, el vacío existencial, la incomunicación, el desamparo, la pérdida de identidad, el hastío cotidiano, son temáticas presentes en *Rayuela* y en cuentos como *Manuscrito hallado en un bolsillo*, *Lugar llamado Kindberg*, *Verano*, *Cuello de gatito negro*, *Cambio de luces*, *Las caras de la medalla* e *Historias que me cuento*. Estos y otros cuentos son representativos de esa fase de la narrativa cortazariana que da testimonio de la crisis de una época que se manifiesta en un

estado general de malestar, tanto metafísico como social. Lejos de ser un obstáculo, esta realidad en crisis, dice Julio en el Foro de Polonia, representó para él y para el resto de los artistas e intelectuales 'progresistas' de su época un aliciente, un desafío, una pasión, un motivo más para escribir" (*ibidem* 183). Justamente dicho desafío lo llevó a asumir, como antes lo hicieran los surrealistas y los existencialistas, la responsabilidad de "cambiar la vida, cambiar la sociedad, cambiar el mundo" y sumarse a las filas del socialismo que él entendió como:

la única corriente de los tiempos modernos que se basaba en el hecho humano esencial, en el *ethos* elemental como ignorado por las sociedades en que me tocaba vivir, inconcebiblemente difícil y simple principio de que la humanidad empezará verdaderamente a merecer su nombre el día en que haya cesado la explotación del hombre por el hombre (*ibidem* 36).

Dentro y fuera de la literatura, Cortázar se pronunció moralmente por la plena autorrealización del ser humano en una sociedad éticamente justa. En la segunda fase de la etapa francesa Cortázar se volvió partícipe con un discurso crítico del ritmo de la historia de esos pueblos por él antes ignorados, de la miseria y las vejaciones a las que sus hombres se ven sometidos por la violencia de las dictaduras internas y por los abusos de poder de los países imperialistas. Su participación en el Tribunal Russell II, en la Comisión de Helsinki y escritos como *Comunicación al Foro de Torún, Polonia, América Latina: exilio y literatura*, *El intelectual y la política en Hispanoamérica*, *Realidad y literatura en América Latina*, entre otros, dan cuenta del salto del individualista que hacía literatura por regocijo personal o que escribía cuentos que nacían de "estados neuróticos, obsesiones, fobias, pesadillas" que le sirvieron para resolver sus tormentas personales, a un escritor

comprometido con el destino colectivo del hombre. Esa relación entre historia, praxis social y literatura se va fortaleciendo paulatinamente y como prueba de ello está el *Libro de Manuel* y cuentos como "Apocalipsis de Solentiname", "Reunión" y "Graffiti", que pertenecen a la fase final de su segunda etapa literaria. Acerca de el *Libro de Manuel*, Cortázar señaló algo que también podemos aplicar a los cuentos mencionados. Dicha novela, dice el autor a Alfredo Barnechea, "es una tentativa de recuperar dos niveles hasta ahora paralelos en mí, una búsqueda de convergencia entre mi yo-novelístico y mi yo-histórico, digamos. O sea, incluir todo lo que yo he estado diciendo, políticamente si se quiere, pero en un texto que sea literatura, y que lo sea no al modo de la literatura programada, sino de una literatura sin concesiones fáciles, demagógicas. Será un libro en cierta medida plural, al que podrá accederse por más de un nivel" (Barnechea 1998). De ese modo, en tales obras el contexto histórico, político y social latinoamericano (y en cierta medida también el universal), ya no queda al margen de la creación poética ni se inserta en su literatura por meros mecanismos de "ficcionalización".

## BIBLIOGRAFÍA

- Cortázar, Julio, 1984, *Salvo el crepúsculo*, México/Caracas/Buenos Aires, Nueva Imagen.
- , 1986, *Rayuela*, Edición y estudio introductorio de Andrés Amorós, 3a. ed., Barcelona, Cátedra (col. *Letras Hispánicas*).
- , 1994, *Obra Crítica/1*, Edición de Saúl Yurkievich, Madrid, Alfaguara (col. UNESCO de obras representativas; serie Iberoamericana).
- , 1994, *Obra Crítica/2*, Edición de Jaime Alazraki, Madrid, Alfaguara (col. UNESCO de obras representativas; serie Iberoamericana).
- , 1994, *Obra Crítica/3*, Edición de Saúl Sosnoski, Madrid, Alfaguara (col. UNESCO de obras representativas; serie Iberoamericana).
- , 2000, *Cartas* 3 vols., Edición de Aurora Bernárdez, Madrid, Alfaguara (col. *Biblioteca Cortázar*).
- Barnechea, Alfredo, 1998, "Entrevista a Cortázar" (realizada en Lima, 1971) del libro *Peregrinos de la lengua*, Alfaguara.
- Bocchino, Adriana A., 1991 "Hacia un intento de clasificación de la producción cortazariana", *Celebis. Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas* (Universidad Nacional de Mar del Plata), año 1, núm. 1, primer semestre.
- Castro-Klarén, Sara, 1980, "Julio Cortázar, lector. Conversación con Julio Cortázar", *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), 122, núms. 364-366 (octubre-diciembre).

- Cruz, José Francisco, 1995, "Entre decir y hacer: Julio Cortázar", *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. 541-542 (julio-agosto).
- Etchegoyen, Horacio, 2003, prólogo a Fanny Blanck-Cerejido/Pablo Yankelevich, compiladores, *El otro, el extranjero*, Buenos Aires, Libros del zorzal.
- Hars, Luis, 1984, *Los nuestros*, Buenos Aires, Hermes/Sudamericana.
- Keenan, Richard Matthew, 1980, *Zen Buddhist influences and techniques in the works of Julio Cortázar*, Columbia, University of Missouri.
- Lagmanovich, David, 1975, *Estudio sobre los cuentos de Julio Cortázar*, Barcelona, Hispam.
- Swerling Sugano, Marian, 1993, "Beyond what meets the eye: the photographic analogy in Cortázar's short stories", *Style*, vol. 27, núm. 3 (otoño).
- Yurkievich, Saúl, 1985, "Julio Cortázar: al calor de su sombra", *Revista Iberoamericana*, vol. II, núms. 130-131 (enero-junio).

ROQUE DALTON  
(1934-1974)

MARIO VÁZQUEZ OLIVERA

Roque Dalton García es uno de los autores más influyentes de la historia literaria de El Salvador. Gran parte de su obra la consagró al examen de la historia, la cultura y la identidad nacional salvadoreñas. Sus reflexiones estuvieron vinculadas estrechamente a su militancia comunista y al proyecto político del movimiento insurreccional surgido a principios de los años setenta. Por ser uno de los ideólogos más destacados del movimiento insurgente, sin duda el principal hombre de letras de la revolución, y dado el profundo impacto que tuvo el estallido revolucionario en la vida política, social e intelectual de El Salvador durante las últimas tres décadas del siglo xx, su obra y su figura llegaron a cobrar especial relevancia, no sólo en el campo de las letras, sino también en el terreno ideológico y, dentro de éste, ciertamente, en cuanto se refiere a interpretar la historia nacional.

Hijo ilegítimo de un empresario estadounidense radicado en El Salvador, Roque Dalton compartió de niño el ambiente exclusivo de la aristocracia local así como la vida rutinaria de la clase media capitalina. Tras una corta estancia en Chile inició la carrera de abogado, que pronto abandonó para dedicarse a escribir, a beber y a conspirar contra el gobierno en turno. Ya para entonces —hacia mediados de los años cincuenta— se había revelado como uno de los más prometedores talentos poéticos del país. De esos años data su ingreso al Partido Comunista de El Salvador (pcs).

A pesar de haber fungido como representante internacional del pcs, Dalton nunca ocupó un sitio importante dentro de la jerarquía partidaria. De hecho, su estancia en Praga, donde trabajó en estrecho contacto con la burocracia de la Cominform,

influyó de manera determinante en su decisión de abandonar el partido. Pero en un primer momento su posición como funcionario internacional le permitió viajar por el mundo y entrar en contacto con las tendencias más novedosas del movimiento socialista radical de Asia, Europa y América Latina, así como con las vanguardias intelectuales de la época.

La notoria actividad política de Dalton, y sobre todo sus viajes a Cuba y otros países de la Europa socialista representando al pcs, lo condujeron a prisión en un par de ocasiones, y a vivir un breve exilio en México y La Habana entre 1961 y 1963. En 1965, amenazado de muerte tras escaparse de una cárcel, abandonó El Salvador. El pcs lo envió a Praga como su corresponsal ante la *Revista Internacional*. En 1967 dejó Checoslovaquia para establecerse en Cuba como parte del equipo de Casa de las Américas.

Una vez allí, Dalton se convirtió en protagonista imprescindible de la tertulia intelectual y política de la izquierda latinoamericana. Hacia finales de los años sesenta, el salvadoreño se vinculaba por igual con afamadas personalidades del mundo literario que con dirigentes políticos y militantes revolucionarios.

En aquella Habana floreciente y pletórica, la obra de Dalton alcanzó su madurez. Allí cobraron cuerpo sus libros más importantes: *Taberna y otros lugares* (poesía), *¿Revolución en la Revolución?* y *la crítica de la derecha*, (ensayo político), *Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador* (testimonio historia oral), *Las historias prohibidas del Pulgarcito* (collage histórico) y *Pobrecito poeta que era yo* (novela autobiográfica).

Aunque en su primer trabajo de corte historiográfico, una monografía de El Salvador publicada en Cuba en 1963, Dalton buscó ceñirse a ciertos cánones de la interpretación marxista, hasta donde él entonces alcanzaba a comprender, muy pronto dejó de lado dicha pretensión y emprendió más bien un análisis



cultural de la historia salvadoreña, y en particular de la conformación del Estado nacional. Su estrecho contacto con intelectuales comunistas y revolucionarios de Asia, África y América Latina, la Europa socialista, pero sobre todo su fecunda estancia en Cuba, parecen haberle revelado la importancia del nacionalismo cultural y político como factor fundamental dentro de la lucha revolucionaria y antiimperialista en el Tercer Mundo. Pero si bien nunca dejó de reclamarse como marxista-leninista, en cuanto se refiere a su lectura de la historia salvadoreña, su perspectiva heterodoxa lo acercó más bien al idealismo nacionalista que al materialismo histórico.

Poeta al fin de cuentas, en sus reflexiones sobre la cultura, la identidad y la historia salvadoreñas el factor emocional se impuso por encima del análisis científico. ¿Qué era El Salvador? ¿Valía la pena recordarlo en la distancia? ¿Tenía algún sentido pensar en el retorno?

Sus conclusiones al respecto no admitían concesiones. Desde su mirada cosmopolita, El Salvador aparecía como un país desdibujado. La historia de la patria era un largo memorial de escarnios y vergüenzas. La mitología liberal era un desván atestado de símbolos ridículos. Palabra muerta ante los miles de campesinos asesinados en 1932. Y la actitud "oportunista" y "claudicante" del pcs, traición a la sangre derramada por el pueblo.

Esta perspectiva quedó plasmada en su libro consagratorio *Taberna y otros lugares* que en 1969 recibió el premio Casa de las Américas. Este poemario resume la trayectoria personal de Roque Dalton durante la década de los sesenta: la cárcel, los exilios, sus peripecias personales en Europa oriental y sus meditaciones acerca de la patria.

"País mío no existes / sólo eres una mala silueta mía / una palabra que le creí al enemigo", escribió en "El gran despecho". Y asimismo, en "El alma nacional":

Patria dispersa:

caes como una pastillita de veneno en mis horas.

¿Quién eres tú, poblada de amos,  
como la perra que se rasca junto a los mismos árboles  
que mea? ¿Quién soportó tus símbolos,  
tus gestos de doncella con olor a caoba,  
sabiéndote arrasada por la baba del crápula?  
¿A quién no tienes hartos con tu diminutez?  
¿A quién aún convences de tributo y vigilia?  
¿Cómo te llamas, si, despedazada,  
eres todo el azar agónico en los charcos?

No obstante tales expresiones, cuando *Taberna* fue premiado, la perspectiva personal de Dalton acababa de dar un súbito viraje. Tras renunciar al pcs, había decidido sumarse a la lucha guerrillera. Al asumir tal decisión no solamente creyó resolver sus propias incertidumbres existenciales y políticas, también encontró una salida conceptual a su desgarramiento patriótico. El advenimiento de la guerra revolucionaria en El Salvador le permitió vislumbrar la respuesta a sus dolorosos cuestionamientos respecto al "alma nacional", al pasado y porvenir de su amada/odiada patria.

En El Salvador, la nación era posible si había revolución. Sólo en el marco del proyecto político de la revolución radical podría reconstituirse una noción positiva de la patria. Más aún, hacerlo resultaba una tarea prioritaria. Entonces, en el pináculo de su lucidez creativa, Dalton asumió esa empresa como una deuda propia. Así nació ese libro singular que es *Las historias prohibidas del Pulgarcito*, en el cual articuló sus agudas reflexiones sobre la historia, la sociedad y la cultura de El Salvador con el proyecto radical de la izquierda armada.

De alguna manera, ésta constituye la expresión más acabada del Gran Relato nacional que postularon los revolucionarios marxistas como una alternativa a la historia *oficial*. Sin embargo, bastante lejos del marxismo de manual, tan caro a los comu-

nistas latinoamericanos de aquellos tiempos, Dalton optó por historiar la nación como proceso cultural, como forma, como idioma, como drama. Asimismo, evitó hacer una narración unitaria y, anticipando elementos de una perspectiva sumamente contemporánea (habrá quien diga posmoderna), propuso en cambio, asumir la historia como un relato abierto, fragmentario, rayano en la ficción e incluso en la broma, así como también destacar la centralidad de los lenguajes coloquiales y literarios en la conformación de la cultura, y subrayar la importancia de la construcción simbólica de las narrativas identitarias, nacionales, de género, de clase, regionales, por mencionar algunas.

El propio libro es un constructo extraño, imposible de encajonar en las clasificaciones convencionales. *Collage* que integra documentos (muchos de ellos alterados o intervenidos), narraciones breves, poemas propios y ajenos, notas periódicas, albures, versos y coplas de la tradición popular, en fin, retazos de la más diversa índole que no conforman un único relato sino acaso una suerte de lienzo cubista en el que las distintas facetas de la sociedad salvadoreña, su historia, su cultura, su lenguaje y sus símbolos, aparecen analizados en múltiples fragmentos, como observados en un caleidoscopio.

Al escribir *Historias*, Dalton trastocó de manera radical conceptos fundamentales del quehacer historiográfico. La objetividad (el tratamiento de las fuentes), la coherencia narrativa (fragmentos), la precisión cronológica (anacronismos), e inclusive la solemnidad (sarcasmo). Incluso, anticipando de algún modo una perspectiva posmoderna, Dalton parece haber considerado que la función explicativa de la historia científica era completamente prescindible.

En su perspectiva la historiografía académica podía llenar grandes lagunas del conocimiento humano, pero era incapaz de resolver problemas fundamentales de la existencia social: la injusticia, la exclusión y la violencia. No veía en la historia escrita un medio de explicación sino más bien un instrumento

de manipulación política: "No existen los misterios de la historia/ existen las falsificaciones de la historia/ las mentiras de quienes escriben la historia", concluyó en "Reflexión", uno de los últimos poemas del libro.

En el caso de El Salvador, la falsificación de la historia patrocinada por la oligarquía había sacado de escena al verdadero protagonista de la construcción nacional: el pueblo mismo. En función de ello, El Salvador era una entidad escindida: de un lado estaba El Salvador aparente, miniestado ridículo, potestad de la oligarquía y de los gobiernos militares; paraíso de la brutalidad, de la explotación, de la ignorancia; del otro lado, subyacía una identidad profunda y verdadera, de raigambre popular, susceptible de ser reconstruida a partir de los pocos elementos que habían sobrevivido a la distorsión oligárquica. Rescatar esta otra cara de la patria era condición *sine qua non* de la existencia plena de El Salvador como entidad autoconsciente.

*Las historias prohibidas* concluyen con una fatal advertencia, que Dalton cumplió puntual y trágicamente:

Yo volveré yo volveré  
no a llevarte la paz sino el ojo del lince  
el olfato del podenco  
amor mío con himno nacional  
voraz  
[...]  
necesitás bofetones  
electro-shocks  
psicoanálisis  
para que despertés a tu verdadera personalidad  
[...]  
habrá que meterte en la cama  
a pan de dinamita y agua  
lavativas de coctel Molotov cada quince minutos  
y luego nos iremos a la guerra de verdad

todos juntos  
para ver si así como roncas duermes  
como decía Pedro Infante  
novia encarnizada  
mamá que parás el pelo.

Dalton no pudo atestiguar el desenlace de esa historia. En mayo de 1975 murió ejecutado por sus mismos compañeros de armas bajo el cargo de traidor y agente cubano. El paradero final de sus restos mortales sigue siendo un misterio. Algunos dicen que en el terreno donde fue sepultado de manera clandestina se construyó un fraccionamiento. Otros afirman que su tumba, cavada de prisa en las faldas de un volcán, fue profanada por los perros. Esta controversia macabra puede ser una metáfora del destino que tuvo su herencia intelectual.

Si bien su actuación personal en la lucha revolucionaria fue sumamente breve y tuvo este trágico desenlace, su obra y su figura, convertida en emblema, desempeñaron un papel protagónico en el estallido insurreccional.

Poco después de su asesinato, una violenta sacudida social señaló la irrupción de los sectores populares en la escena política. Los grupos guerrilleros se empeñaron en apresurar el violento parto de la nueva nación. En ese proceso *Las historias prohibidas* jugaron un papel significativo; apuntalaron el programa político de la revolución y delinearon los principales elementos discursivos y propagandísticos, de carácter histórico-cultural, que entonces compartían las diferentes organizaciones de la izquierda armada, más allá de sus disputas sectarias. La "historia *collage*" no tardó en convertirse en el pequeño "libro rojo" de los militantes revolucionarios. Lo repasaron asiduamente dirigentes y bases del movimiento. Asimismo fue lectura obligada para los estudiantes de la Universidad, junto con el fabuloso *Miguel Mármol* y aquella antigua y obsoleta monografía de El Salvador.

Para finales de la década, el curso del proceso político en El Salvador parecía como dictado por el fantasma del poeta. La insurrección se anunciaba como un terrible alumbramiento. Y así como la prédica del obispo Romero fue la voz de los *sin voz*, los versos de Dalton y sus *Historias prohibidas* fueron el himno de batalla de miles y miles de jóvenes rebeldes que ofrendaron sus vidas en el altar sangriento de la nueva nación. "Cuando sepas que he muerto no pronuncies mi nombre", había advertido Dalton muchos años atrás en un críptico conjuro; pero en esos días aciagos su nombre redivivo era un emblema de fuego en el país que se incendiaba.

Entre 1979 y 1981 la insurrección popular estuvo muy cerca de alcanzar la victoria, pero se asomó en el intento. Luego vinieron la guerra y su caudal de atrocidades; incontables "lavativas de coctel Molotov", "electro-shocks" y "bofetones", sin que el país despertara a su "verdadera personalidad", y al final las cosas tomaron otro rumbo.

Consagrado como mártir y emblema intelectual de la causa revolucionaria, durante los años de la insurrección y luego todo el periodo posterior de la guerra civil, la figura de Dalton se agrandó hasta alcanzar una dimensión superlativa. Fue también un personaje entrañable en el nivel popular; de hecho, ahora es uno de los pocos escritores nacionales que podría mencionar cualquier persona interrogada en la calle. También su nombre se hizo legendario entre los círculos intelectuales y políticos de la izquierda latinoamericana. Al término del conflicto armado, el reconocimiento de Dalton como una de las grandes figuras literarias de El Salvador se hizo extensivo a las instituciones gubernamentales. En 1994, en un señalado gesto de reconciliación política, el Ministerio de Educación publicó una antología poética de Roque Dalton, que entre otras cosas, destaca por su grueso volumen y sobre todo por rescatar del olvido numerosos trabajos suyos publicados en el extranjero, que hasta entonces eran prácticamente desconocidos en el país.

De manera paradójica, si bien actualmente el nombre de Dalton figura de manera insoslayable en los anales de la historia literaria de El Salvador, se desdeña de manera ostensible su elaborada interpretación de la historia patria, la cual sin duda constituye uno de los elementos más notables de su legado intelectual.

Esto no es extraño, dado que el desenlace de la guerra tuvo un saldo favorable para la derecha oligárquica; la paz le permitió reestructurar su poder y consolidar su hegemonía. Ejemplo de ello son los sucesivos triunfos electorales de la Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), que desde 1989 encabeza el gobierno salvadoreño. Pero también este abandono de Dalton es atribuible, cuando menos en parte, al afán de influyentes políticos e intelectuales, inclusive de izquierda, por deslindarse del llamado "mito roquiano". Para muchos, al igual que otras tantas banderas de la revolución, el paradigma nacional postulado por Dalton resulta anacrónico y del todo prescindible en El Salvador de la posguerra. Sin embargo la sombra del viejo maestro pesa como lápida. Después de diez años de firmada la paz, transcurridos por cierto en condiciones excepcionales de libertades civiles y estabilidad política, no se ha producido una reflexión acerca de la historia y la cultura nacionales equiparable en amplitud, profundidad y sentido crítico, a la que Dalton virtió en *Las historias prohibidas*.

En efecto, la narrativa de la nación que Dalton propuso como himno de batalla parece aquilatarse en tiempos de posguerra. Pero la misma pobreza historiográfica del país hace que su elaboración deconstructiva, con sus imprecisiones, su sarcasmo y su sesgo ideológico, sigan representando hoy por hoy una visión mucho más redonda, penetrante y provocativa, más viva, más apasionada y, en este sentido, también más *verdadera*, que las versiones más bien tibias, descentradas, que ha producido la academia. Ciertamente, El Salvador pacificado requiere de un concepto muy distinto de cultura nacional al que postulara nuestro autor como paradigma y fundamento

del proyecto revolucionario. Pero no sobra recordar que además de ponderar la paz, la democracia y las instituciones liberales, ese nuevo concepto debe retomar, en su justa proporción, la emergencia de aquella identidad *prohibida* que afloró hace treinta años con la violenta irrupción de los sectores subalternos en el escenario político y que, quiérase o, no representa el parteaguas de El Salvador contemporáneo. En la valoración de este aspecto, como también en lo concerniente a otros temas centrales de la historia salvadoreña, la formación del Estado, la nación, la cultura y la identidad, el aporte de Dalton no debe despreciarse.

¿O debemos esperar que también su memoria la devoren los perros?



BIBLIOGRAFÍA

- Dalton, Roque, 1988a, *Un libro levemente odioso*, México, La letra (*Obras completas*).
- , 1988b, *Taberna y otros lugares*, México, La letra (*Obras completas*).
- *et al.*, *El intelectual y la sociedad*, México, Siglo XXI.
- Mármol, Miguel, 1983, *Miguel Mármol: los sucesos de 1932 en El Salvador*, La Habana, Cuba, Casa de las Américas.

VICENTE FATONE  
(1903-1962)

MARCELO ALEJANDRO VELARDE

Vicente Fatone nació en Buenos Aires el 12 de febrero de 1903. Egresó de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de esa ciudad en 1926, siendo Alejandro Korn tuvo gran influjo en su derrotero, ya signado por una temprana inclinación a la mística y al pensamiento oriental. Sumándose a la reacción espiritualista contra el positivismo, en los años veinte compartió con Homero Guglielmini, Miguel Ángel Virasoro y Carlos Astrada, entre otros, aquella tribuna de la auto-proclamada "nueva generación" que fue la revista *Inicial*. Aunque enseñó en universidades y en otras instituciones educativas, su labor docente fue en el Colegio Libre de Estudios Superiores, verdadera universidad alternativa fundada en 1930 por Korn, Aníbal Ponce y Roberto F. Giusti, entre otros. Su interés por cuestiones sociales y políticas lo llevó también al periodismo, generalmente mediante seudónimos. En los últimos años de su vida prevaleció la gestión pública: de 1956 a 1957, el rectorado que puso en funcionamiento la Universidad del Sur (Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires), y de 1957 a 1960, su labor como Embajador Plenipotenciario de la República Argentina en la India (confirmado por el presidente Arturo Frondizi). Pocos meses antes de su muerte, la Universidad del Sur lo honró con el grado de doctor *Honoris Causa*. Falleció el 11 de diciembre de 1962.

Fatone ha sido en Argentina uno de los mayores difusores del pensamiento oriental, y uno de los más lúcidos expositores críticos del existencialismo. Sin embargo, pasó inadvertida la precursora relevancia de su pensamiento para un diálogo intercultural con aspiraciones ecuménicas. Otro tanto podría decirse de sus avances hacia una comprensión de la religión

que auspicie prácticas emancipatorias, traspasando credos y exclusiones, al modo profesado actualmente por un Raimon Panikkar (quien conoció personalmente a nuestro autor). Tampoco se ha reparado en la excelencia de su *Filosofía y Poesía* (1954), en la cual éstas alternan papeles en una relación agonal y lúdica, pero mostrando que ambas nos liberan de lo meramente dado. Y si bien aquí no tocaremos esos temas, sino los más vinculados a Latinoamérica, tenemos que ocuparnos previamente de los conceptos centrales del pensamiento fatoniano.

Desde su primer libro, *Misticismo épico* (1928), nuestro autor aspira a superar la antinomia práctica entre acción y contemplación formulada por Korn en *La libertad creadora* (1922). Su apuesta por la mística será también desde un principio una apuesta por la realización de la libertad: como el centro inmóvil de la rueda —del cual nos habla la tradición oriental— la contemplación del místico está en el centro de su acción, y es tal sabiduría sólo en cuanto lo mueve a actuar, así como este actuar es sabio sólo en cuanto sacrificio por los demás. “No hay nada que el no hacer no haga”, solía recordar Fatone con el taoísmo: actuando como si no actuara, el místico supera la contraposición entre el asceta y el hombre de acción. El asceta no es realmente libre, por cuanto su victoria sobre los propios deseos rehuye la acción, la existencia misma, confinándolo a una ilusión de autonomía individual y de paz que son, en verdad, quietud y soledad de muerte. Pero el llamado hombre de acción tampoco es realmente libre, al menos en tanto que estima la acción por sus logros; con lo cual sucumbe a la ilusión de una libertad entendida tan sólo como mundana realización del querer, perdiendo la capacidad fundamental de decir *no*. Ya en una de sus primeras exposiciones del budismo mahayánico, expresaba Fatone: “la batalla ha de librarse en el mundo, aunque contra él”, con una “heroicidad sin violencia”, careciendo de importancia además si el santo es “monje o laico”.

Ahora bien, el amor a la sabiduría es amor a la libertad, y de ahí que si la mística es el realizarse de la sabiduría como plenitud de liberarse liberando, la filosofía habrá de tener allí tanto su inspiración primera como su aspiración última. Y puesto que esta aspiración sólo es posible con los otros, Fatone gustaba subrayar: *conspiramos*. Sólo que el místico sabe que la meta está en el andar, liberándose una y otra vez en y por el liberarse de los otros: he aquí lo divino, o el nirvana del ateísmo oriental. Así, lo que para el místico es la consumación del “vuelo del Único hacia el Único” (Plotino), para el filósofo podría ser su lema: “Hombre soy, y nada divino considero ajeno a mí”.

En las primeras obras de Fatone, la mística aparecía como misticismo situado por encima de la lógica. Pero un conocimiento más profundo del pensamiento oriental —sobre todo tras sus estudios en la India en 1937 y su magistral interpretación de la filosofía de Nagarjuna— lo llevará a explicitar la lógica paradójica de la experiencia mística, en cuanto superior aun a la dialéctica. A la vez, si ya en su *Budismo* (1935) había distinguido claramente entre comunidad mística e iglesia, Fatone llegará a precisar una neta contraposición entre mística y religión, sin menoscabo del vínculo él mismo paradójico por el que la primera sería “el término y el fundamento” de la segunda: mientras que la religión puede ser definida, con Schleiermacher, como experiencia de absoluta dependencia, la mística puede ser definida como experiencia de *independencia absoluta* (1943a: 5-6).

Dejando aquí al margen otras cuestiones prominentes del pensamiento fatoniano —tales como el juego, el arte o la educación— pasemos a algunos textos relevantes de nuestro autor como pensador latinoamericano.

En 1936, Fatone esbozaba una suerte de psicología social de los argentinos afin a la de escritores como Ricardo Güiraldes y Ezequiel Martínez Estrada, y en la cual encontramos apre-

ciaciones aparentemente muy divergentes con la idea korneana de que la soberana voluntad del pueblo argentino es realizar la libertad mediante la acción. Fatone ensayaba allí paradojas que mostrarían anverso y reverso de ciertas caracterizaciones de lo latinoamericano (tales como las de Hermann Keyserling), por entonces muy difundidas:

Deberíamos confesarnos, más francamente, que somos un pueblo joven pero sin infancia. La llamada "viveza" de nuestros niños no es por cierto indicio de inocencia sino de ancianidad. Eso somos: un pueblo atacado de ancianidad precoz [...] Entre nosotros, el anciano precoz tiene por único asilo su propia soledad [...] Es nuestra tragedia, pero también nuestra virtud, ya que por lo menos hemos aprendido a estar solos, optando por la actitud contemplativa [tras citar a Vossler] Otros espíritus hablaron también de este heroísmo nuestro, que no es sino el de la contemplación (Fatone 1936: 64-66).

A modo de autocrítica que procuraba evitar tanto el chovinismo como la denigración de lo nacional, Fatone presentaba luego algunas ambivalencias que tal actitud contemplativa traería consigo. Entre ellas, el individualismo, el cual nos permitiría resistir el vicio social de "la ordenación burocrática", pero que, por otro lado, "hace imposibles las formas de vida colectiva". Otro claro rasgo ambivalente del argentino sería su inclinación al ocio que, como virtud, permite la actitud estética y la actitud filosófica, pero que, como vicio, es "holganza, pecado capital e irremisible, puesto que es renuncia al espíritu". Y otro tanto ocurriría con la proclividad al silencio, el cual sería unas veces virtuoso indicio de una espiritualidad mística, pero trocándose con frecuencia en "el vicio de callar, basado en una presunta tolerancia o disculpado en una hipotética generosidad".

Pocos años después, nuestro autor ha tomado ya cierta distancia de este tipo de caracterología cultural. Cuando menos es claro su interés en ilustrar que la necesidad de acciones heroicas se funda en la genuina generosidad inherente a la actitud contemplativa; de modo tal que esta actitud no vendría a contradecir, sino a esclarecer la razón última de la referida indicación korneana. Es lo que vemos especialmente en el artículo que le dedica a fray Mamerto Esquiú, franciscano argentino, oriundo de la provincia de Catamarca, que alcanzó celebridad tanto por aclamar la aprobación de la Constitución Nacional de 1853 (en disidencia con la postura mayoritaria de la iglesia católica), como por rehuir el desempeño de cargos jerárquicos. Apoyándose en varias citas del diario de este religioso, nuestro autor sostiene: "Fray Mamerto Esquiú quiso ser santo y realizar su santidad sin el rechazo de su condición de argentino. Ése es todo su secreto" (1943b: 34). Y tras hacer pie en una de sus pastorales, concluye que Esquiú quería:

no la santidad como fin en sí misma, sino como instrumento de acción: una santidad militante [...] Fray Mamerto Esquiú había querido eso: ir por los caminos de la patria como por caminos de santidad. Concibió la santidad como sólo se han atrevido a concebirla los místicos [...] en él se dio el máximo de dignidad religiosa y el máximo de dignidad patriótica que se hayan dado, unidos, en un argentino (*ibidem* 38).

Del mismo 1943 es, por otra parte, la publicación que hace Fatone de cinco sonetos religiosos de Alejandro Korn. Fatone afirma que estamos ante la "progresiva confesión religiosa" de un maestro que, en una carta a Carlos Cossio —otro argentino muy conocido por su teoría egológica del derecho— había expresado, textualmente: "Pertenece a un pueblo que desconoce el problema religioso [...] Quien no se interese por

el problema religioso, no puede tomar en serio ningún otro" (1943c: 253-254). Según parece sugerir Fatone, tal desconocimiento explicaría que Korn haya preferido evitar el escándalo de dar a conocer sus sonetos y también que, al hablar de la voluntad argentina de realizar la libertad mediante la acción, haya omitido decir que tal realización sería posible sólo en virtud del desarrollo de una actitud contemplativa. Por lo demás, el propio Fatone había lamentado en su juventud que la nueva generación "carece de inquietud religiosa" (1928: 76). Sería, pues, un enfoque con elementos telúricos y orientales el que, como ya vimos, alejó a Fatone de tal juicio (así como de su ferviente catolicismo inicial), descubriéndole ese temple contemplativo nuestro que Korn no vislumbró. De todos modos, Fatone procura salvar las convicciones íntimas de Korn, citando otros textos, para resumir: "Alejandro Korn creía que en la unión mística se da la libertad absoluta" (1943c: 254). Y cierra así la presentación de los sonetos:

En su *Carta* a Alberto Rougés, Alejandro Korn dijo esto otro: "Me permito el equívoco de confundir los verbos creer y crear". ¿No podríamos nosotros, ahora, permitirnos el equívoco de confundir *libertad creadora* y *libertad creyente*? Insistiendo en el equívoco, diríamos que el único tema del pensamiento de Alejandro Korn fue éste: Creo, Señor; creo libremente (*ibidem* 255).

Tres años más tarde, Fatone vuelve a homenajear a Korn, viendo en su filosofía la culminación de una historia iniciada con la gesta revolucionaria de 1810. Parafraseando a Mariano Moreno, comienza su conferencia declarando que lo suyo será "una injuria a la razón", pues pretenderá demostrar una evidencia. Esa evidencia que Korn puso en contundentes palabras: "Argentino y libre son sinónimos" (1946: 223). Y aunque se ocupará sólo del aspecto filosófico, Fatone advierte antes:

“Ninguna acción se realiza sin un pensamiento, claro o confuso, que la informe, y ningún pensamiento concluye en sí mismo, sin traducción, torpe o eficaz, en la acción” (*ibidem* 224).

Rescatando sobre todo las concepciones básicas de varios catedráticos de Filosofía en Buenos Aires, Fatone insiste allí en la recurrencia de dos ideas que definirían al pensamiento argentino en toda su historia: “la de que la patria se identifica con la libertad, y la de que la libertad civil tiene que estar fundada en la libertad moral”. Tal el sentido, por ejemplo, de su comentario de textos de Bernardo de Monteagudo: “La patria no es sino el ejercicio mismo de la libertad, y por lo tanto no se obtiene como un don gratuito, porque no es libre sino quien quiere serlo”. O su comentario sobre Diego Alcorta: “La libertad es lo previo; la independencia, su corolario”. De Juan Bautista Alberdi recuerda su repugnancia hacia el “gobierno-patria” en el cual cae un pueblo cuando la libertad falta y la patria se confunde con el gobierno. Y destaca también esta sentencia del autor de las *Bases*: “Lo que se llama vida privada no es sino la parte fundamental de la vida pública [...] No hay dos vidas, como no hay dos morales”. Sin embargo, dice Fatone, hasta entonces nuestros pensadores “no advertían que el progreso técnico y el bienestar físico pueden ser compatibles con la mayor abyección espiritual”. Serán extranjeros quienes en esa etapa impulsen al pensamiento argentino hacia un plano más espiritual. Muy religioso y sutil el uno, profundamente ateo y apasionado el otro, dice Fatone: Amadeo Jacques y Alejo Peyret. De uno recuerda su énfasis en la libertad espiritual como hecho de experiencia inmediata y fundamento de todas las demás libertades. Del otro, que la libertad es un aprendizaje continuo, o bien: “Hay mucho que aprender para ser libres; no hay nada que aprender para ser esclavos”. Tras pasar por otras figuras (incluido Esquiú), Fatone vuelve sobre esta última idea para observar que en ese aprendizaje está en juego la filosofía en cuanto tal: “el amante de la sabiduría es el amante de la libertad”. Pero nada más divino que la sabiduría y la li-



bertad, en la unión de acción y contemplación. A eso habría aspirado finalmente Korn, en pudoroso silencio, con su concepto de libertad creadora. Remitiendo así a su maestro, Fatone concluye: "La historia de nuestro pensamiento es, pues, la historia del concepto de libertad. El pensamiento que ponga obstáculos a la libertad y pretenda negarla, no puede ser pensamiento argentino".

Esta conferencia respondió a una fuerte motivación política que cabe consignar, pues incidió en el alejamiento de Fatone de toda cuestión latinoamericanista: el ascenso al gobierno de Juan D. Perón. Desde un principio, Fatone se situó decididamente junto a la oposición liberal y socialista, e intensificó su actividad periodística, especialmente en la revista *Qué sucedió en siete días*, clausurada por el gobierno en 1947. La fuerte polarización intelectual de la época se manifiesta con claridad en el caso de nuestro autor: mientras que en 1948 se le reconoce como uno de los mayores filósofos argentinos por su libro *El existencialismo y la libertad creadora: una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre* (faja de honor de la Sociedad Argentina de Escritores), al año siguiente no participó del célebre Primer Congreso Nacional de Filosofía, en un inequívoco gesto a la presencia del peronismo —y del propio Perón— en el mismo. Por otra parte, en 1952 quedó oficialmente inhabilitado para la docencia, y con el escritor jujeño Julio Aramburu funda ASCUA, una asociación cultural integrada por intelectuales opositores. Esta actividad le vale cuarenta días de prisión en 1953.

Caído Perón, nuestro autor se dirige a la comunidad universitaria con ánimo pacificador, llamando a evitar la continuidad de "la irracionalidad, el miedo y el odio", y previniendo a la vez contra las formas que éstas adquieren en el "aristocratismo cínico" de los necios que quisieran liberarse sin liberar a los demás (1955b). Y como rector de la Universidad del Sur, insistirá en no olvidar que "la Universidad no es posible sino por el

sacrificio de quienes trabajan" (1956). Sin embargo, y aunque mantenga sus ideas directrices sobre el lugar de la libertad en el pensamiento latinoamericano, es claro que Fatone disenta por completo con quienes habrían querido ver en *La comunidad organizada* de Perón las pautas de una filosofía latinoamericana emergente. Rehuyendo planteos que sin duda consideraba viciados de un populismo chovinista (cuando no de fascismo), y más bien acentuando su tendencia ecuménica, Fatone llegaría a relativizar la identidad nacional y cultural de toda expresión filosófica, incluidas las europeas.

Con todo, no cabe duda de que si Vicente Fatone fue un pensador latinoamericano, lo fue justamente en cuanto pensador de la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- Fatone, Vicente, 1928, *Misticismo épico*, Buenos Aires, El Inca.
- , 1931, *Sacrificio y Gracia*, Buenos Aires, Gleizer.
- , 1936, "Sobre la educación del hombre argentino", *Sur* (Buenos Aires), núm. 20.
- , 1942, *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*, Buenos Aires, Viau.
- , 1943a, "Definición de la mística", *Ínsula* (Buenos Aires), núm. 3 (después incluido en su libro *Temas de mística y religión*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur/ Cuadernos del Sur, 1963).
- , 1943b, "El sentimiento religioso de Fray Mamerto Esquiú", *Sur* (Buenos Aires), núm. 102.
- , 1943c, "Cinco sonetos religiosos de Alejandro Korn", *Libertad Creadora* (La Plata), núm. 2.
- , 1946, "La libertad en la historia del pensamiento argentino", *Cursos y Conferencias*, vol. xiv, núm. 167.
- , 1953, *La existencia humana y sus filósofos*, Buenos Aires, Raigal.
- Ortiz, C., 1955a, "Vicente Fatone, como otros intelectuales, estuvo preso... por intelectual", *El Hogar*, núm. 2401.
- , 1955b, "Universitas", *Sur* (Buenos Aires), núm. 237.

- , 1982, Discurso publicado en *Documentos para la historia de la Universidad Nacional del Sur*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur. Citado por Ricardo Laudato, "Vicente Fatone: un letrado cumplido en América", DE: <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero9/letrado.html>>.

PAULO FREIRE  
(1921-1997)

MARÍA DEL CARMEN JIMÉNEZ ORTIZ

Paulo Reglus Neves Freire nació el 19 de septiembre de 1921 en la ciudad de Recife, en el estado de Pernambuco, región noreste de Brasil, una de las más pobres del país, asiento desde la Colonia de las plantaciones esclavistas. Es la realidad de la miseria, la ignorancia, la discriminación racial y la mentalidad colonizada de su pueblo la que impulsa a Freire a desarrollar una praxis política, intelectual y educativa encaminada a la comprensión y transformación de esa realidad de opresión por los oprimidos mismos.

Su aprendizaje de la práctica de la liberación por medio del conocimiento y la comunicación comenzó siendo un niño en un ambiente familiar en el cual, a pesar de las dificultades económicas, había mucha armonía. Fue su madre, Edeltrudes Neves Freire, quien le enseñó a leer utilizando las ramitas del huerto lleno de árboles frondosos de su vieja casa en Recife, con las cuales formaba palabras y frases que el pequeño Paulo relacionaba con su entorno y experiencia. Abrevó su gusto por la lengua brasileña de las enseñanzas de su primera maestra Eunice Vasconcelos, quien percibió y alentó su curiosidad por las palabras, sus sentidos y significados en el conocimiento popular. Freire recordará esas primeras vivencias familiares y escolares como las marcas de su indeleble alegría de vivir.

Su pasión por el conocimiento y el estudio se fue acrecentando, no obstante su adolescencia atravesada por el dolor de la pérdida de su padre, Joaquim Temístocles Freire, y el sufrimiento y angustias de su madre por los problemas económicos que, por supuesto, dificultaban la continuación de sus estudios secundarios. Fue gracias a la beca que le otorgó el doctor Aluizio Pessoa de Araújo, dueño del Colegio Oswal-

do Cruz, como Freire pudo realizar sus estudios, e ingresar a los 22 años a la Facultad de Derecho de Recife a falta, en el estado de Pernambuco, de estudios superiores en educación.

Su vocación pedagógica, la cual ya desarrollaba como profesor de lengua portuguesa en el Colegio Oswaldo Cruz, pronto prevalecería sobre las amargas experiencias primarias de la abogacía, profesión a la cual renunció definitivamente en 1947, alentado por su esposa, la maestra Elza María Costa Oliveira, a aceptar la invitación de incorporarse en el recién creado Servicio Social de la Industria, (SESI), Departamento Regional de Pernambuco, de la Confederación Nacional de Industrias. En ese centro se desempeñaría como director y superintendente del sector de Educación y Cultura durante diez años, y realizaría sus trascendentales proyectos y experiencias en el campo de la alfabetización y educación de adultos.

El análisis de sus vivencias y de las lecciones obtenidas en ese campo formó parte sustancial de su tesis "Educación y actualidad brasileña", con la cual obtuvo el grado de doctor en Filosofía e Historia de la Educación en 1959, y dos años después el nombramiento de maestro de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de Recife. En 1962 le fue otorgado el certificado de libre-docente de la cátedra de Historia y filosofía de la educación de la Escuela de Bellas Artes.

Su tesis doctoral fue publicada posteriormente con el título de *Educación como práctica de la libertad* (1967), la cual se constituyó en su primera gran obra y en la que se exponen los principios de una nueva práctica pedagógica: la concientización crítica, la comunicación existencial, el diálogo.

En su praxis, conocida como praxis para la liberación, queda englobada una actitud epistemológica crítico-popular de reconocimiento y re-significación del saber y la cultura de los oprimidos en su capacidad transformadora. Ello entraña el desarrollo de un método de organización y acción política

encaminado a aprehender y comprender la situación de opresión a partir de la convivencia existencial con el oprimido, con sus miserias, miedos y contradicciones.

Uno de los aportes más significativos de la obra de Freire es el establecimiento de un nexo indisoluble entre praxis política y praxis educativa. La praxis política, en el sentido de experiencia democrática, es intrínsecamente una praxis formativa, educativa, de comunicación, de entendimiento. Inspirándose en la obra del rumano Zevedei Barbu —*Democracy and dictatorship* (1956)—, para quien la esencia de la democracia es el diálogo, Freire le otorga a la dialogación el papel de fuerza democratizadora y medio idóneo para motivar la participación y la responsabilidad social de los trabajadores. Hacer política implica dialogar, pronunciar la palabra y escuchar la del otro, reconocer al otro como interlocutor y respetar la palabra, los acuerdos, los consensos.

La praxis pedagógica es política porque tiene un sentido intencional de ser instrumento de concientización-liberación de los oprimidos. Como preparación de los sujetos transformadores, de su conciencia y de su vocación de constante humanización, la educación y la cultura de los trabajadores y de los grupos populares son parte nodal de la lucha política en pro de la transformación social.

Desde una perspectiva no mecánica ni determinista de la lucha social, para Freire la educación adquiere relevancia política. Ello en contraposición a la explicación de las teorías críticas reproduccionistas, que tuvieron su auge en la década de los sesenta y que analizaron la educación como un instrumento de poder y de legitimación del Estado y de la sociedad capitalista.

Freire debate con ese enfoque considerando que la visión mecanicista de la historia en la cual se fundamenta conduce a una subvaloración del papel de la subjetividad en la transformación social, al contemplar a los sujetos no como seres condicionados históricamente, sino como seres determinados.

Desde su perspectiva —en notable similitud con la de Marx—, la existencia de los hombres está condicionada por las circunstancias históricas, sociales y culturales, pero los hombres son también quienes, en su papel de sujetos históricos, pueden adquirir la conciencia crítica para transformar esas circunstancias.

Al no contemplar esa dialéctica histórica, muchos activistas y políticos democráticos y progresistas minimizan la importancia política de la educación y la cultura en tanto espacios e instrumentos de concientización y organización de las luchas por la superación de las injusticias, la opresión y la explotación. Con ello, advierte Freire, adoptan una actitud de dirigismo asistencialista, ajena o alejada de las necesidades y potencialidades de participación democrática del pueblo.

Otra expresión de la visión mecanicista y determinista del sujeto histórico es la del vanguardismo revolucionario: los líderes *ilustrados* llevarían al pueblo la *novedad* de su opresión y los medios o modelos para su liberación. A este vanguardismo se opuso radicalmente Freire, afirmando la potencial capacidad que tienen los oprimidos para construir los caminos de su liberación. Capacidad de creación, que es un derecho y un deber de los hombres y las mujeres de los pueblos en sus circunstancias históricas concretas, y que es necesario desarrollar con ellos, junto a ellos, dialogando con ellos. Freire aboga por una acción política educativa y cultural encaminada a la creación de ámbitos de libertad, de posibilidad de decisión, de autonomía.

Paulo Freire fue un educador del pueblo, un político y un humanista. Su filosofía política es una reflexión de la práctica de ésta. Una filosofía de la praxis que tiene la gran virtud de estar fundada en la coherencia, de estar construida a partir de la experiencia con y entre el pueblo.

La concepción política de Freire se encuentra enraizada en sus experiencias y vivencias como educador, en un vivo ejemplo de comprensión de la unidad dialéctica entre pensamiento y



acción, teoría y práctica, objetividad y subjetividad. Fue como director del SESI, en 1947, que se acercó a la educación de los trabajadores en un sentido político, ya que le interesaba la creación de relaciones democráticas al interior de los grupos de obreros y la concientización de éstos en la necesidad de su organización y participación en el desarrollo industrial y en la democratización de la política nacional brasileña.

Su acción-reflexión política se centró desde entonces en lo que podríamos llamar la *vivencia* de la libertad y la responsabilidad, para la cual era necesaria la formación de la conciencia crítica mediante la comunicación existencial, del diálogo, que es fuente de la democracia.

Los temas de la democracia y de la educación popular (de los trabajadores) adquirieron relevancia en el marco de las políticas gubernamentales populistas y desarrollistas del Brasil y, particularmente, del movimiento de cultura popular de Recife y de la región nordestina, de finales de los cincuenta e inicios de los sesenta.

En ese periodo, Freire es cercano al Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB), que fue un espacio de convergencia de estudiosos de la realidad brasileña con una fuerte presencia del pensamiento crítico de izquierda. Creado en 1955 como parte del Ministerio de Educación, ese instituto se nutrió de un importante grupo de intelectuales interesados en asumir un liderazgo en la política nacional y en fungir como vanguardia política progresista. Los estudios de la realidad brasileña realizados en el seno de ese instituto fueron referencias importantes de la concepción política-educativa de Freire. Particularmente, podemos decir que el concepto de concientización de los oprimidos emerge de la problemática trazada por el filósofo Álvaro Viera Pinto en su obra *Ideología y desenvolvimiento nacional* (1956) acerca de la profundización de la democracia política por medio de la educación de las masas, en el contexto de la búsqueda del consenso de las políticas de planeación estatal y los programas de desarrollo social.

A inicios de los sesenta se presentaron amplias movilizaciones en defensa de las reformas populistas del gobierno de João Goulart. Entre esas reformas se encontraban las campañas masivas de alfabetización y educación en las que participaba un conjunto de fuerzas políticas: la Acción Católica, el Partido Comunista Brasileño, el gobierno y el ISEB.

Es en esas campañas en las cuales la propuesta de Freire de politizar alfabetizando adquiere relevancia nacional, pues la eficacia y validez de su "método de la palabra generadora-liberadora" habían sido probadas en la ciudad de Recife. En esta ciudad, desde mediados de los cincuenta se habían desarrollado experiencias de participación popular durante el gobierno local de Miguel Arraes de Alentej, quien fundó en 1960 el Movimiento de Cultura Popular en el cual participaron intelectuales, estudiantes y pueblo.

En ese ambiente de profundización de la participación popular, Freire venía desarrollando reflexiones, observaciones y experiencias sobre el analfabetismo como parte de una condición existencial de opresión y miseria, lo cual le permitió presentarse al Segundo Congreso Nacional de Educación de Adultos, realizado en Río de Janeiro en 1958, con una ponencia en la que planteaba el problema de la educación en las poblaciones marginales, y afirmaba su posición crítica y progresista al proponer un trabajo educativo con los adultos que estimulara su participación y su responsabilidad política y social.

Su intención era concientizar alfabetizando a los adultos. Alfabetizarse quería decir leer y entender el mundo, pensar y comprender los problemas, asumir un nuevo papel en la sociedad, como persona y como actor social, como ciudadano. Además, la alfabetización, acción en la que confluían la Iglesia católica y el Partido Comunista Brasileño, adquiría en esos momentos en Brasil una dimensión política formal, pues el analfabetismo era un obstáculo para la participación del pueblo en las elecciones, dado que en la constitución brasileña la

población analfabeta no tenía derecho a ejercer el voto, ni siquiera aparecía en el padrón electoral.

El llamado *método Freire* fue de naturaleza política, su finalidad era la politización del pueblo, pues consideró, retomando los estudios críticos de la sociedad brasileña del ISEB, que el problema fundamental era el de la "inexperiencia democrática" de la población, producto histórico de las relaciones de poder coloniales, misma que era necesario enfrentar mediante una acción política radical en pro de su participación directa y su involucramiento consciente en la configuración de una sociedad democrática.

La alfabetización, en su acepción de enseñar a "leer el mundo", debería servir para que la población pudiera trascender esa actitud pasiva en espera de los *favores* del asistencialismo o del clientelismo político, y hacerla sujeto responsable de su propio desarrollo. Se trataba de configurar círculos de cultura popular mediante una teoría y praxis de la comunicación, y el diálogo como propiciatorio de la edificación de la dignidad del pueblo.

Fueron las concepciones progresistas y comprensivas del desarrollo social por medio de la educación popular las que condujeron a Freire a hacerse cargo del Programa Nacional de Alfabetización, por invitación del Ministerio de Educación del gobierno populista de Goulart, en 1963. El objetivo de dicho Programa era alfabetizar a cinco millones de adultos, que se convertirían en ciudadanos electores con conciencia de la necesidad de participar y luchar por la profundización de los cambios democráticos.

Tras el golpe militar alentado por organizaciones de la derecha oligarca y apoyadas por el gobierno de Estados Unidos, "para defender a Brasil de la influencia de la Revolución Cubana y del comunismo", y el hostigamiento fascista a su pensamiento y su trabajo, Freire partió al exilio en septiembre de 1964, primero a Bolivia y después del golpe militar en ese país, radicó en Chile, donde trabajó como consultor y asesor del

Instituto de Desarrollo Agropecuario, del Ministerio de Educación y del Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria, así como con sectores progresistas del Partido Demócrata Cristiano y en contacto con el pensamiento marxista. Sus experiencias en esos ámbitos en donde convivió con numerosos equipos técnicos, dirigentes campesinos y organizaciones de la clase trabajadora, le ayudaron a resolver dudas, a profundizar sus reflexiones y reafirmar sus posiciones político-educativas y le llevaron a escribir entre 1967-1968 su obra más conocida mundialmente, *Pedagogía del oprimido*.

El ambiente político y cultural que nutre esta obra es de efervescencia no sólo en Chile —donde se venía organizando la Unidad Popular que conduciría a la primera experiencia electoral exitosa del socialismo en América Latina—, sino en gran parte de los países de la región, comenzando por la consolidación socialista de la revolución cubana, las luchas revolucionarias de la guerrilla inspiradas por el Che Guevara, la incorporación de militantes católicos a las luchas armadas siguiendo el ejemplo del padre colombiano Camilo Torres, el surgimiento de la teología y filosofía de la liberación; los movimientos estudiantiles del 68 en el mundo, la emergencia de los movimientos contraculturales y pacifistas de la juventud estadounidense; la revolución cultural en China.

La ciudad de Santiago de Chile se convirtió en esos años en un centro de atracción de intelectuales críticos no sólo de Brasil, sino de toda América Latina y de Europa. Líderes estudiantiles y sindicales y dirigentes políticos de izquierda se daban cita en esa ciudad para reflexionar y debatir acerca de las opciones más diversas de cambio y transformación de las estructuras de dominio y opresión. Era éste un ambiente favorable para profundizar en la reflexión y experimentación de nuevos medios, no ortodoxos, de emancipación y liberación de los pueblos.

La *Pedagogía del oprimido* es un ejemplo de ello, desde una concepción de la lucha revolucionaria que acerca la teología

de la liberación, el existencialismo, la fenomenología dialéctica y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, notablemente Erich Fromm y Herbert Marcuse. Con esta conjunción filosófica-política, Freire edifica una argumentación acerca del compromiso teórico-práctico del intelectual transformativo, que conduzca a la superación del activismo (práctica sin teoría) y del verbalismo (teoría sin práctica).

Así, en esta obra, Freire asume una posición contra los sectarismos basados en verdades universales y únicas, y defiende lo que él llama el radicalismo crítico, que se fundamenta en una aprehensión de la unidad dialéctica del aspecto subjetivo con la dimensión objetiva, de la cual resulta un conocimiento comprensivo o crítico para una acción radical transformadora *en y de* la realidad.

La radicalización crítica es liberadora, pues implica un compromiso con la lucha por la superación de la contradicción opresor-oprimido, por la transformación de la realidad concreta, objetiva. No se trata de cooptar a los trabajadores para luchar por verdades y destinos prefijados, esquematizados, sino en posibilitar su participación en la edificación del futuro. El *hombre radical*, nos dice Freire, no se siente dueño del tiempo o de los hombres ni liberador de los oprimidos, se compromete con ellos en el tiempo, para luchar con ellos por la liberación de ambos. La radicalización es lo propio del revolucionario. La pedagogía del oprimido es una tarea radical.

Ésta se centra en la *concientización*, que se refiere, ante todo, a la *conciencia de clase*, a una práctica que es un saber de clase y no una conciencia psicológica. La concientización es el proceso de desarrollo de la conciencia crítica que sólo puede darse en la praxis, en el proceso de acción-reflexión comunitaria. La conciencia crítica es una conciencia histórica e implica un compromiso ético-político, intelectual y práctico, que parte de la situación de alienación y fetichización de las relaciones humanas y de la normalización de las situaciones de opresión; de una observación y reflexión de la vida concreta y

de la existencia del oprimido marcada por la violencia, el desencanto, la frustración y el "miedo a la libertad". El compromiso político se dirige a la liberación o superación de esas situaciones de opresión.

La concientización es una tarea política-pedagógica para restituir al oprimido la conciencia de su ser y para ello es necesario empezar por creer en él y trabajar junto con él. En ese proceso de restitución quedan implicados la toma de conciencia de la opresión y el desarrollo de la conciencia crítica para la lucha de liberación.

Desde esa perspectiva, es indispensable una actitud y competencia investigativa de conocer, comprender, observar y reflexionar acerca de la situación del oprimido, qué es su realidad concreta y trabajar con él el análisis de la misma. De aquí emerge el concepto de la *conciencia en la existencia* mediante el aprendizaje de la *lectura del mundo*, que significa reflexionar sobre la existencia opresiva con la finalidad de adquirir conciencia de la necesidad de luchar por la liberación.

La liberación es trascender la situación de opresión, dejar de ser oprimido, dejar de ser objeto y volverse sujeto de su propio destino, de su historia, de su vida. Es éste un proceso complejo porque no sólo implica superar los obstáculos ideológicos, los miedos y las limitaciones de los oprimidos para concientizarse, sino que también exige una actitud vigilante y crítica del intelectual transformativo para no caer en el dirigismo, y otorgarle al oprimido la cualidad de sujeto que sabe algo que puede enriquecerle.

La praxis de liberación es una praxis política-educativa centrada en el aprendizaje conjunto de la "lectura del mundo", mediante el cual se adquiere y se amplía la conciencia crítica para las estrategias de acción política. ¿Cómo enseñar-aprender a leer el mundo? ¿En qué tipo de relación o ambiente educativo? Freire propone una relación de diálogo, de intercambio de ideas, de comunicación existencial que hable de los problemas

y de la búsqueda común de la liberación, con participación comprometida.

Las formas metodológicas y los contenidos de ese aprendizaje de la lectura del mundo varían según las situaciones históricas y culturales concretas, lo que no varía es el *principio* de la intencionalidad política de transformación personal y colectiva. En virtud de ello, Freire insistirá no en el análisis de técnicas didácticas en sí mismas, sino en el carácter político-educativo de la acción liberadora en su sentido esencial de humanización, que es una vocación de los hombres negada en las situaciones de opresión, injusticia y violencia. La pedagogía del oprimido busca ser un instrumento para la restauración de la humanidad, en la medida en que la concientización posibilita la tarea humanística e histórica de los oprimidos: liberarse a sí mismos y, con ello también, en términos dialécticos, a los opresores.

La resonancia de la *Pedagogía del oprimido* fue bastante amplia en América Latina en los setenta, sobre todo se adoptó el "método de la palabra generadora" en las campañas de alfabetización de diversos gobiernos y en experiencias varias de organizaciones no gubernamentales y religiosas de educación popular y de capacitación para el trabajo en comunidades rurales y urbanas marginales. También fue muy importante como instrumento de colaboración política y pedagógica en la organización de círculos culturales y de estudio de las clases populares.

La influencia del pensamiento político-educativo de Freire se extendió a Estados Unidos, Europa y África, a raíz de su estadía como profesor invitado en la Universidad de Harvard y de su nombramiento como consultor especial del Departamento del Consejo Mundial de Iglesias con sede en Ginebra, Suiza. En esta última actividad asesoró a varios países de África recién independizados del coloniaje europeo en la edificación de sus sistemas de educación. De 1975 a 1980 colaboró en los programas de alfabetización de Guinea-Bissau, São Tomé e

Príncipe, Mozambique, Angola y Nicaragua, siempre sobre la base del compromiso de la concientización y la liberación.

En 1979 se promulgó una amnistía política en Brasil, que le permitió regresar definitivamente en 1980. En ese año se afilió como miembro fundador del Partido de los Trabajadores. Nueve años más tarde, al llegar ese partido al poder en la ciudad de Sao Paulo, fue nombrado Secretario de Educación Municipal, cargo al que renunció en 1991. En ese tiempo impulsó la reforma de las escuelas en el sentido de propiciar una educación participativa y cooperativa dirigida a los niños de clases populares. Su experiencia en ese cargo quedó recuperada en su texto *La educación en la ciudad* (1991), en el cual abordó el déficit y los desafíos de la educación brasileña y los medios de la necesaria democratización y actualización de la escuela pública popular.

Desde 1991 hasta su muerte, en mayo de 1997, fue profesor universitario y conferencista, pero se dedicó principalmente a escribir, a re-pensar y a re-leer los desafíos y las posibilidades históricas de un mundo y un hombre mejores, legándonos una obra contemporánea, a la vez clásica, de validez universal.

En 1992 se publicó *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, en la cual refrenda su posición progresista y su concepción de la práctica educativa como práctica política en tanto desmitificadora de las mentiras dominantes del neoliberalismo y de su ideología posmoderna conservadora, al mismo tiempo que argumenta la necesidad ontológica de la esperanza como un motor de la lucha para mejorar la existencia humana.

En esta obra Freire plantea los aspectos nodales de su postura posmoderna progresista derivándolos de los principios filosófico-políticos de *Pedagogía del oprimido*. Dichos aspectos son la unidad en la diversidad de las fuerzas progresistas para hacer frente al poder y a la virulencia de la derecha, la tolerancia como una virtud revolucionaria que consiste en convivir con quienes son diferentes para luchar



contra los que son antagónicos, la imaginación de un mundo diferente al de la opresión como algo necesario para la praxis de los sujetos históricos y transformadores de la realidad; la superación del lenguaje colonial, machista y autoritario y la recreación del lenguaje como parte del proceso de cambiar el mundo; la enseñanza-aprendizaje como un acto creador, un acto crítico y no mecánico; el respeto al saber popular y al contexto cultural como puntos de partida del conocimiento del mundo; la vocación de humanización del ser humano constituida históricamente, y la idea de que las condiciones opresivas de la actualidad neoliberal y posmoderna exigen la asunción de la utopía y el gusto por la libertad como medios indispensables de lucha y liberación.

La postura posmoderna progresista de este último Freire, vinculada orgánicamente con la corriente de la pedagogía crítica de los educadores progresistas estadounidenses, como H. Giroux, M. Apple y P. McLaren, entre otros, le otorga actualidad a su planteamiento teórico-práctico, radical, de la política, y nos ofrece una importante herramienta para reflexionar en el sentido político, ético y crítico de nuestras acciones educativas y de participación en los espacios diversos de la lucha contra el neoliberalismo y en pro de la creación de mejores relaciones colectivas y sistemas de vida.

La posmodernidad progresista de izquierda, dice Freire, se significa por la forma sustantivamente democrática de luchar por la superación de las injusticias y por el objetivo de construir un socialismo democrático. Uno de los aspectos fundamentales es el de la trascendencia de las nociones revolucionarias propias de la modernidad en cuanto a la lucha limitada a la toma del poder del Estado. El poder, en las nuevas circunstancias históricas, no sólo debe conquistarse, sino reinventarse, recrearse, y ése es un desafío de aprendizaje de las nuevas generaciones de educadores y luchadores sociales.

En una concepción contemporizada política y humanista, Freire rescata la utopía, la posibilidad histórica de lo "inédito

viable", del rincón oscuro de nuestra conciencia y nos alienta a re-construir la reflexión y la praxis crítica. El re-conocimiento de la obra y la re-lectura del mundo con Paulo Freire es una tarea necesaria para la elaboración y experimentación de alternativas de desarrollo educativo y cultural de nuestra sociedad; praxis política-pedagógica encaminada a enfrentar y superar el poder neoliberal excluyente propiciatorio de la deshumanización de este mundo de crecientes miserias, de guerras, de violencias, de irracionalidades y perversidades extremas.

Freire no fue un educador que se dedicó a la política ni un político que trabajó como educador. Consideramos un aporte mayúsculo de su obra teórico-práctica el de la concreción de la unidad de la educación con la política a favor de la concientización y liberación de las clases populares. En nuestro tiempo, concebir y realizar esta unidad es indispensable en todos los espacios sociales y educativos para volverlos ambientes comunitarios de creación cultural, de dialogación intersubjetiva y de formación de sujetos históricos con conciencia crítica y reinventores del mundo.

En sus últimas obras, tales como *Política y educación* (1993) y *Pedagogía de la autonomía* (1996), Freire recupera sus experiencias de vida como educador y pensador social, a la vez que refrenda y contemporiza su concepción política de la educación en tanto proceso de conocimiento y formación integral: científica, técnica, política, ética, estética, y como práctica de humanización histórica dialéctica, en movimiento, en lucha.

La gran obra de Paulo Freire es la expresión de un profundo pensamiento humanista contemporáneo, histórico, dialéctico, en constante construcción y enriquecimiento. En estos tiempos tan proclives al pesimismo, al caos, a la violencia y a la injusticia, podemos apreciar como su mayor legado una concepción respetuosa, amorosa y venturosa del ser humano. Respetuosa en cuanto a la comprensión de las circunstancias objetivas y

subjetivas que limitan y desalientan la proyección creativa y transformadora de los seres humanos; amorosa en el sentido de privilegiar la aproximación, la convivencia, la intimidad, la comunicación existencial entre los seres humanos en la resolución de sus problemas, en la adquisición de la conciencia de su responsabilidad social, en el desarrollo de su vocación de ser más, de humanizarse; y venturosa en el sentido de concebir al ser humano como un ser abierto, histórico, creador de cultura, dinámico, concepción que entraña plena confianza en las potenciales capacidades de los seres humanos para dotarse de una conciencia crítica transformativa y creativa necesaria para la configuración de sociedades democráticas auténticas, más libres y justas.

En nuestra América se nos impone seguir aprendiendo con Paulo Freire, sobre todo en esta etapa de transición a la democracia amenazada de estrangulamiento por la pervivencia de relaciones y prácticas autoritarias, asistenciales y clientelares propias de estructuras de dominación y opresión de sociedades oligárquicas, dependientes, subdesarrolladas, endeudadas, neocolonizadas. La educación como práctica de la libertad y de la democracia adquiere, así, relevancia contemporánea como parte fundamental de la lucha de nuestros pueblos por trascender su inexperiencia democrática, lo cual conlleva a una necesaria reforma educativa que, más allá de los modelos modernizadores de las agencias mundiales, conduzca a la superación del burocratismo estéril, del verbalismo, del trabajo educativo vertical o asistencial, tanto en la educación pública formal como en la de adultos. Trascender el sistema educativo bancario, es decir, la realidad asistencialista, autoritaria y paternalista de las relaciones sociales, a la que corresponde una educación inauténtica e inorgánica, ajena al proyecto colectivo, social, popular, de construcción de nuevas naciones plurales, libres, autónomas, democráticas.

BIBLIOGRAFÍA

- Freire, Paulo, 1976, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI.
- , 1993, *Pedagogía de la esperanza*, México, Siglo XXI.
- , 1996, *Política y educación*, México, Siglo XXI.
- , 1997a, *La educación en la ciudad*, México, Siglo XXI.
- , 1997b, *Pedagogía de la autonomía*, México, Siglo XXI.
- , 2001, *Educación y actualidad brasileña*, México, Siglo XXI.
- Araujo Freire, Ana María, 2001, “La trayectoria de Paulo Freire”, en Moacir Gadotti y Carlos Alberto Torres, coordinadores, *Paulo Freire. Una biobibliografía*, México, Siglo XXI.
- Gadotti, Moacir y Carlos Alberto Torres, 2001, compiladores, *Paulo Freire. Una biobibliografía*, México, Siglo XXI.
- Romao, José Eustaquio, 2001, “Contextualización: Paulo Freire y el ‘Pacto Populista’”, en Paulo Freire, *Educación y actualidad brasileña*, México, Siglo XXI.
- Rosas, Paulo, 2001, “Recife: Cultura y Participación (1950-1964)”, en Paulo Freire, *Educación y actualidad brasileña*, México, Siglo XXI.
- Torres, Carlos Alberto, 2001, “La voz del biógrafo latinoamericano. Una biografía intelectual”, en M. Gadotti y C. A. Torres, *Paulo Freire. Una biobibliografía*, México, Siglo XXI.

## GUSTAVO GUTIÉRREZ (1928)

LUIS GERARDO DÍAZ NÚÑEZ

Gustavo Gutiérrez Merino nació en la ciudad de Lima, Perú, el 8 de junio de 1928. Posteriormente, su familia se trasladó al distrito de Barranco, en donde ingresó al Colegio San Luis de los hermanos maristas, allí realizó estudios de formación media. Durante esa etapa padeció fuertes problemas de salud a los cuales se sobrepuso notablemente.

Sus estudios superiores los cursó a partir de 1946 en la Facultad de medicina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima, donde permaneció hasta 1950, a la par, estudió Letras en la Universidad Católica. En ese mismo año ingresó al seminario, lo cual lo llevó a cursar como parte de su formación sacerdotal, filosofía y psicología en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) entre 1951-1955 y teología de 1955 a 1959 en la Facultad de Teología de Lyon (Francia), donde obtuvo el doctorado en la misma disciplina en 1985, con el tema de teología y espiritualidad. También cursó estudios en la Universidad Gregoriana de Roma (1960). Perteneció a una brillante generación de teólogos latinoamericanos formados en la década de 1950 en Europa, algunos de ellos progresistas de primera línea.

En 1959 fue ordenado sacerdote diocesano. Después de sus estudios en Europa regresó a Perú (1960) y fue asignado a la populosa barriada limeña de Rímac, zona caracterizada por la pobreza de sus pobladores. Allí tuvo oportunidad de constatar la dolorosa realidad de miseria y muerte del pueblo pobre. Miseria injusta, producto de estructuras sociales y económicas excluyentes. Estuvo presente en Roma (1964) durante algunas sesiones del Concilio Vaticano II como periodista, su presencia en ese momento fundante de transición en la Iglesia

perfiló en su pensamiento la necesidad de una transformación teológica en América Latina.

Entre otras actividades a lo largo de su ministerio en Lima, trabajó en diversas parroquias, sobre todo en la de Rímac. Fue asesor nacional de la Unión de Estudiantes Católicos (UNEC) y la Pastoral Popular de Perú (CEB) Profesor de los departamentos de Teología y Ciencias Sociales en la Universidad Católica de Lima. Actualmente imparte cursos en diversas partes del mundo y, en particular, en la Universidad de Notre Dame (Estados Unidos.) Es fundador y director del Instituto Bartolomé de las Casas, miembro del Consejo de dirección de la Revista Internacional de Teología *Concilium*. Ha recibido cerca de veinte doctorados *Honoris Causa* de diversas universidades europeas y americanas, como las de Nimega (Holanda), el King's College y Haverford College (Estados Unidos) la universidad de Friburg (Suiza) la Universidad de Tubingen (Alemania), la Universidad de Quebec (Canadá), entre otras. Asimismo, distinciones como el premio Juan Mejía Baca (Perú 1993) y la Orden de Caballeros de la Legión de Honor (Francia). Desde 1995 es miembro de la Academia Peruana de la Lengua y recientemente recibió el premio "Príncipe de Asturias" de Comunicación y Humanidades (2003).

En años recientes (2001) ingresó en el convento de Saint Nom de Jésus en Lyon, Provincia de Francia perteneciente a la Orden de Predicadores (OP) mejor conocida como los dominicos. En opinión del propio Gustavo Gutiérrez, el contacto y admiración por esta orden viene de tiempo atrás, cuando era estudiante. Fueron dominicos sus maestros, como Yves Congar y M. D. Chenu. También estuvo cerca C. Duquoc, quien dirigió su tesis doctoral y E. Schillebeeckx. Su forma de hacer teología lo influyó, así como su predicación y espiritualidad. No podemos dejar de mencionar a un dominico español del siglo XVI que por muchas razones está muy cerca de la vida y espiritualidad de Gustavo Gutiérrez, me refiero a Fray Bartolomé de las Casas OP, obispo dominico de Chiapas (México), a quien

ha estudiado muy cercanamente y del que publicó dos libros, uno titulado *Dios o el oro en las Indias* y el otro *En busca de los pobres de Jesucristo*.

Por lo anterior, podemos percatarnos de que Gustavo Gutiérrez es un hombre con una sólida formación, de gran inteligencia, sagaz, agudo, sensible y sencillo. Un intelectual de gran prestigio y, además, comprometido con la cruda realidad social y lacerante del pueblo pobre latinoamericano. Sus aportes han transformado la reflexión e investigación acerca del papel de la religión, la Iglesia y la teología en nuestro continente.

En gran medida, la fama de nuestro personaje se debe a que fue el primer teólogo en ofrecer una visión sistematizada de lo que se ha denominado teología de la liberación, expresión que él utilizó por primera vez en 1968 en una conferencia en Chimbote, Perú, y que dio lugar a la aparición de su ya clásico libro *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima 1971; Salamanca 1972). Sin lugar a dudas, como lo señala Casiano Floristan "es la obra más relevante, citada y traducida de toda la producción teológica latinoamericana", en la cual sintetizó, recogió y propuso ideas y perspectivas que hicieron de dicha corriente una de las más importantes del siglo xx y la única corriente desde América Latina, con influjo y presencia en todo el mundo. Esta obra, pensada y madurada por medio de la vivencia y experiencia cotidianas con el pueblo pobre desde el reverso de la historia. Fue también el resultado de la sistematización teórica y, más tarde, de su puesta en práctica de dos grandes acontecimientos para la Iglesia Católica en el siglo xx; el Concilio Vaticano II y la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), que fue la aplicación del Concilio en el contexto latinoamericano. Ya para esa fecha Gustavo Gutiérrez intervino de forma importante como teólogo asesor del Episcopado Peruano y Latinoamericano en dicha Conferencia. La teología de la liberación, así como la llamada Iglesia de los pobres surgen como resultado del contacto con el pueblo pobre, como suele decir el propio Gustavo Gutiérrez

es: "la irrupción del pobre en la historia", esta gran población de excluidos y empobrecidos por un sistema social, político y económico injusto que los condena a la miseria y a la muerte. No se trata de especulaciones o abstracciones, la pobreza y la exclusión son una realidad lacerante y cruel en América Latina desde la llegada de los españoles hasta nuestros días, y que, en los últimos años ha crecido, se ha vuelto más acuciante y violenta en la región. El trabajo pastoral, comunitario, de base; el contacto con ellos y sus necesidades, la conciencia de que los pobres deben ser "los primeros en nuestro compromiso y solidaridad", pues viven en condiciones inhumanas, antievangélicas y mueren antes de tiempo. Esto fue lo que dio lugar a la reflexión teológica, pues primero viene la práctica, el contacto con la realidad, la experiencia y después la reflexión. La teología de la liberación es, en ese sentido, la sistematización de una vivencia que fue naciendo desde los pobres con miras a su liberación. Una liberación integral, que incluye superar la miseria material, generar redes de solidaridad con ellos y propiciar un crecimiento espiritual, reconociendo a Dios como "Dios de la vida" y entregando ésta a su voluntad y en favor de los pobres; en una acción de la Iglesia marcada por lo que se ha denominado "la opción preferencial por los pobres". Este es el contenido esencial de la teología de la liberación que adquirió su reconocimiento en la Conferencia de Medellín en 1968 y en la cual, por consenso unánime, se considera a Gustavo Gutiérrez fundador y máximo representante. Sus conceptos de fe, esperanza, espiritualidad, pobre, pobreza, liberación, desarrollo, utopía, salvación, acción política, historia, solidaridad, protesta, entre otros, revolucionaron la teología en América Latina. Esta corriente es un producto original del cristianismo latinoamericano y ha mostrado en toda su producción y en particular la de Gustavo Gutiérrez su profunda vocación latinoamericanista, ya que es una teología que se enraíza y desarrolla a partir de una reflexión seria y de un profundo análisis de la realidad latinoamericana. Como toda buena



teología de la realidad, rescata el contexto histórico y las condiciones sociales, económicas, políticas de la región como elementos para comprender la pobreza y miseria de sus pobladores, detectando en dónde residen las causas de esa situación, es decir, en la injusticia estructural social, política y económica de América Latina. Para ello utiliza las mediaciones socio-históricas a su alcance con la intención de comprender esa realidad injusta y cruel, por lo cual asume la solidaridad con los pobres y excluidos.

Para sus críticos, el uso del bagaje y los instrumentos del análisis de la teoría social y en general de las ciencias sociales, ha constituido un punto de crítica, que sólo es un pretexto para atacar a ese movimiento. Pues una teología que quiere transformar la realidad social acercándonos a una praxis cristiana crítica, liberadora, solidaria con el pobre, acorde con el Dios de la vida, no es extraño que sufra los embates violentos y mezquinos de sus críticos; desgraciadamente muchos de ellos dentro del propio catolicismo. Ante tanta controversia y ataques a él y a otros teólogos partidarios de la liberación, Gustavo Gutiérrez, atento y sensible a la realidad, fiel a su vocación, siempre ha mostrado mesura, tolerancia, fidelidad y humildad. Ha evitado los radicalismos y los enfrentamientos estériles, ha sabido defender su propuesta teológica con argumentos sólidos, enraizados en una profunda y sensible lectura bíblica y de espiritualidad cristiana de la cual salen los fundamentos reales de su propuesta teológica, fiel al evangelio predicado por Jesucristo: a los pobres de todos los tiempos y en este caso a los de América Latina.

Gustavo Gutiérrez es un teólogo profundamente latinoamericano y uno de los más espirituales de la teología de la liberación. Ama la región, a sus hombres, mujeres y niños, en especial a los más pobres, y su quehacer teológico y pastoral ha sido llevarles una palabra profética, solidaria y entusiasta en medio de su precaria existencia, resaltando "la fuerza histórica de los pobres". Ha formado, motivado e influido a nume-

rosos cristianos, teólogos, religiosos(as), sacerdotes, laicos, a comprometerse en esta lucha por la liberación de los pobres y por la transformación de las estructuras de injusticia en Latinoamérica en busca de un seguimiento auténtico de Jesús. Ha sabido mantenerse fiel a su vocación, a su ministerio en la Iglesia: "prefiero caminar con la Iglesia que solo": fiel al Dios de la vida y de los pobres, alejándose de críticas, ataques y polémicas sin sentido, que sólo distorsionan su pensamiento y que buscan desacreditar su obra. La lucha no ha sido fácil pues ha tenido que mantenerse firme en medio de este invierno eclesial caracterizado por el regreso a la gran disciplina tradicional, conservadora, autoritaria, intolerante de Juan Pablo II y su famosa restauración, ha sido llamado y juzgado por el Vaticano y, a pesar de todo, continúa su tarea teológica y pastoral. El tiempo pasa y las condiciones, los contextos se modifican, pero su opción preferencial por los pobres se mantiene, se diversifica, es vigente y actual. Por lo cual continúa su reflexión acerca de la teología de la liberación, a la cual, como él mismo ha dicho, "le queda mucho por hacer", reflexionando, proponiendo y fundando toda su propuesta en el evangelio; nutriéndose de una rica espiritualidad, combinando como siempre lo ha hecho, la oración y la praxis. Contemplativo y después hombre de acción, éste es Gustavo Gutiérrez, uno de los grandes pensadores latinoamericanos del siglo xx. Hoy felizmente dominico, sigue orientándonos con sus conocimientos y predicación a favor de los pobres como una exigencia de fe y acción de los cristianos comprometidos, ya que la pobreza y la exclusión en América Latina siguen ahí y se han agudizado en esta era global, caracterizada por un neoliberalismo salvaje, rapaz, depredador, atentando contra la dignidad humana. Sobre todo de aquellos, los más débiles, quienes sufren sistemáticamente la injusticia y la muerte prematura. Por lo anterior, la teología de la liberación sigue siendo vigente, actual y llena de retos y obstáculos por superar, así como de logros que alcanzar.

Haciendo un breve balance de la evolución de la obra y pensamiento de nuestro autor, podemos decir que los últimos años de la década de los sesenta y toda la década de los setenta del siglo xx fueron muy fructíferos para la teología de la liberación y para Gustavo Gutiérrez. Publicó trabajos como: *La pastoral de la Iglesia en América Latina y Misión de la Iglesia y apostolado universitario*. En 1971 apareció la que es considerada su máxima obra, la más representativa y difundida de esta corriente teológica titulada: *La teología de la liberación. Perspectivas*, También es digno de mención su ensayo publicado en 1978, en el cual analizó el documento de consulta para la Tercera Conferencia del CELAM en Puebla (1979), que lleva por título: *Sobre el documento de consulta para Puebla*, que orientó el trabajo de teólogos y obispos con miras a dicha Conferencia. En 1979, publicó *La fuerza histórica de los pobres*, que es una selección de trabajos escritos a lo largo de esa década. Son textos señeros en su obra y la de toda la teología de la liberación.

En los años ochenta, el trabajo de Gustavo Gutiérrez se mantuvo constante tanto en el terreno intelectual, como pastoral. Una más de sus virtudes ha sido combinar apropiadamente ambas actividades. En estos años escribió varios libros como *Beber en su propio pozo*, *Dios desde el sufrimiento del inocente*. *Una reflexión sobre el libro de Job*; así como una gran cantidad de artículos y ensayos, algunos de los cuales han sido compilados en libros como *La verdad os hará libres*. Atento y sensible al momento, supo resistir desde 1984 las críticas a su obra y acción, tanto del Vaticano como de los grupos derechistas (obispos, políticos y laicos) de la región. A fines de los ochenta siempre evitando confrontaciones inútiles, con paciencia y sabiduría, recuperó los aciertos y limitaciones de la teología de la liberación en el afán de seguir reflexionando y abriendo espacios para acompañar al pueblo pobre. Durante los noventa publicó textos como: *Dios o el oro en las Indias* (s. xvi); *El Dios de la vida*; *Compartir la palabra a lo largo del año*

litúrgico. Y, por supuesto, su investigación sobre el pensamiento de Bartolomé de las Casas titulada: *En busca de los pobres de Jesucristo*. La obra que compila sus escritos de los últimos años lleva por título: *La densidad del presente* (2003). Actualmente continúa su reflexión y práctica fecunda, convencido como lo está, hasta hoy, de que la teología de la liberación puede aportar mucho a un proyecto ético con justicia y dignidad para los pobres de América Latina, donde se respeten los derechos humanos de miles de excluidos.

Sin lugar a dudas el gran aporte de Gustavo Gutiérrez ha sido el desarrollo teórico y su puesta en práctica de una teología de la liberación profundamente cristiana y latinoamericana, que pugna por la liberación de los pobres que son los oprimidos y excluidos del sistema. En su opinión, esta teología es: "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la palabra [...] desde el reverso de la historia". Que nos invita a practicar el evangelio y el seguimiento de Jesús desde la solidaridad con los pobres en un afán de reivindicar los derechos más elementales que les han sido arrebatados. Para ello nos propone, como lo señalamos anteriormente, dos caminos: uno contemplativo, cuyo punto de partida es el silencio y la oración y el otro profético, capaz de denunciar en nombre de Dios las injusticias a las cuales se somete a los pueblos pobres de América Latina. Gustavo Gutiérrez ha sabido mostrarnos el rostro lacerado de éstos, en un continente que se jacta de cristiano. Nos ha permitido vislumbrar esperanzas, oportunidades y también nuestros grandes olvidos, así como los juegos de intereses, conveniencias y las profundas contradicciones en las cuales los cristianos pueden caer en una Latinoamérica, rica pero empobrecida material, humana y espiritualmente por un sistema injusto.

Gustavo Gutiérrez nos llama a descubrir el rostro de Cristo en el rostro del pobre, invita a la solidaridad, al acompañamiento con una claridad y precisión que sabe que, a fin de

cuentas, lo que importa no es la teología en sí como reflexión, sino la práctica del evangelio para la instauración del reino de la paz como resultado de la justicia y el bien común. Por ello, Gustavo Gutiérrez es ejemplo de intelectual comprometido, pastor solidario, modelo de ética cristiana, sencillez, tolerancia, humildad y humanismo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Gutiérrez, Gustavo, 1980, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, CEP.
- , 1985, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme.
- , 1985, *Beber en su propio pozo*, Salamanca, Sígueme.
- , 1988, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme.
- , 1990, *Dios o el oro en las Indias (s. XVI)*, Salamanca, Sígueme.
- , 1990, *La verdad os hará libres*, Salamanca, Sígueme.
- , 1992, *El Dios de la vida*, Salamanca, Sígueme.
- , 1993, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Salamanca, Sígueme.
- , 1996, *Compartir la palabra a lo largo del año litúrgico*, Salamanca, Sígueme.
- , 2003, *La densidad del presente*, Salamanca, Sígueme.

MARIO MAGALLÓN ANAYA  
(1946)

ROBERTO MORA MARTÍNEZ

Mexicano, nacido en Sahuayo, Michoacán, donde estudió el ciclo básico. Posteriormente se trasladó a la capital en donde obtuvo el grado de profesor normalista, labor que ejerció durante algunos años, misma que le permitió estudiar filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, en la cual mostró inclinación hacia las ideas gestadas por pensadores latinoamericanos. Por este motivo, Leopoldo Zea lo invitó a colaborar en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM.

De Zea retoma la propuesta de "ir hacia nosotros mismos", esto es, una invitación a conocernos, a buscar en la historia los rasgos peculiares de nuestra identidad. Ubicar al ser humano concreto, de carne y hueso, situado en un tiempo y un espacio geocultural específicos, lo cual constituye de manera diferente a otros seres humanos. Sin embargo, el filosofar de Zea no enfocaba nada más a pensar la propia circunstancia histórica, por lo cual Magallón adoptó lo valioso de no "partir de un hipotético universal *a priori*, sino de lo asertórico a lo apodítico" (Magallón 2004: 101), para acercarse a la plenitud del ser humano.

Otra de las ideas que Magallón retoma de Zea es el deseo de la unidad latinoamericana, que antes habían expresado Simón Bolívar y José Martí, en la cual la lucha por la liberación tiene como principal reto asimilar, positivamente, los traumas heredados de una conquista, cuya violencia y negación de la humanidad de los indígenas, hoy en día, continúan repercutiendo en la manera como nos concebimos los latinoamericanos.

Para conocer cómo nos hemos concebido en la historia, Magallón recurrió al estudio de José Gaos, maestro de Zea, posteriormente dedicó trabajos al estudio de filósofos mexica-

nos como Andrés Molina Enríquez, Francisco Severo Maldonado, Samuel Ramos, José Vasconcelos, Antonio Caso, entre otros.

El desarrollo de su quehacer filosófico sobre América Latina lo ha sustentado en tres áreas fundamentales: historia de nuestras ideas filosóficas y filosofía latinoamericana —que para él forman una unidad indisociable—, filosofía de la educación y filosofía política. La relación entre éstas se encuentra en el supuesto que los problemas de México y América Latina son semejantes a los del mal llamado Tercer Mundo. Error en la denominación —de Tercer Mundo— porque se sustenta en una visión de ser humano atrasado e incluso, hasta incapaz de colaborar con el resto de la humanidad. La concepción equivocada se ha reforzado mediante la superposición de la economía estadounidense, que sólo promueve la competitividad y la monopolización:

Es el neocolonialismo implantado a través de la creación de diversas formas de dependencia y sus engañosos métodos de “adhesión” a las causas latinoamericanas lo que marcará el proceso de desarrollo de todas estas naciones, que por su estructura económica de dependencia y atraso serán etiquetadas, posteriormente como Tercer Mundo” (Magallón 1991: 260).

Desafortunadamente, en América Latina los retos por superar no sólo provienen de otras naciones que buscan enriquecerse con nuestros recursos naturales, sino que existe otra opresión interna, además de una autoalienación. La primera, ejercida por las elites gobernantes que sólo buscan consolidar sus intereses; la segunda la llevan a cabo grupos de intelectuales que se dedican a conocer y difundir ideas y sistemas gestados principalmente en Europa y Estados Unidos. Ello se debe al supuesto de que han sido construidos con “principios universales” y, por lo tanto, representan al conjunto de la humanidad.



Para Magallón, demostrar la falsedad que se esconde en la supuesta universalidad del pensamiento occidental sólo es posible a través del estudio de la historia de nuestras ideas. Reflexiones cuyas características se comprenden cuando se las ubica en su contexto. Por esto último es indispensable el estudio de la peculiar historia latinoamericana. Porque es en donde se manifiesta el crisol de culturas que se han fusionado, en un proceso dialéctico de síntesis y fortalecido un mestizaje cultural que, no está demás decirlo, no se niega la pluriculturalidad de las comunidades indígenas, sino que forman parte de la unidad en la diversidad cultural, el derecho a vivir de acuerdo con sus tradiciones y costumbres en un espacio de libertad, justicia, equidad y solidaridad entre "nosotros" en los "otros". Lo peculiar de nuestro mestizaje cultural y biológico, se debe aprender en relación igualitaria en los diversos grupos étnicos. Esto es lo que nos hace diferentes de otros pueblos con culturas igual de importantes.

Respecto de la historia de las ideas, Magallón señala que ésta es un intento por mostrar el nacimiento y desarrollo de algunos de los conceptos dominantes de una organización social y es la base para el filosofar. En uno de los escritos sobre filosofía e historia latinoamericanas, *Dialéctica de la filosofía americana*, expone la relación dialéctica entre teoría y práctica, cuyo rico proceso histórico radica en la adquisición de alternativas encaminadas a la construcción de los rasgos positivos de nuestra identidad. Así, apunta:

En todos los ámbitos de nuestra América desde los movimientos independentistas hasta la actualidad, se hace manifiesta la necesidad de encontrar una identidad propia, la cual sólo se vislumbra al descubrir lo característico de nuestro ser americano, diferente en cuanto al origen de sus problemas filosóficos y culturales (*ibidem* 10).

Lo valioso de autoconocernos consiste en retrotraer el pasado en el presente para suprimir los nubarrones de la falsa conciencia de lo que nos han dicho que somos, para construir, con base en nuestras necesidades y anhelos, lo que queremos ser.

En lo que se refiere al tema de la filosofía, Magallón apuntó una defensa de todo tipo de filosofar. Enfocando su reflexión por expresar las características de la filosofía indígena, desarrolló una crítica a los defensores de la racionalidad filosófica occidental excluyente y totalitaria y para quienes ésta antisimbólica, antipoética hunde sus raíces en la racionalidad antimitológica, de la antigua Grecia. Cientificidad, que dicho sea de paso, es una atribución de los historiadores de la filosofía hecha desde Occidente. Para sustentar esa idea Magallón cita a Aristóteles, quien escribió en su *Metafísica*: "puede decirse, que el amigo de la ciencia lo es en cierta manera de los mitos, porque el asunto de los mitos es lo maravilloso" (*ibidem* 27-28). La poética es un ejercicio maravilloso de la creación que toca las fibras más sensibles del *Logis* y de la sensibilidad poética.

Magallón más adelante señala que la historia y las ideas gestadas en América Latina, desde la conquista hasta poco antes de concluir el siglo xx están radicadas en la historia, sustrato y fundamento que da sentido y significación. Con esta base, apunta que si algo ha sido constante en la propia historia es que nuestro quehacer reflexivo se ha enfocado a lo práctico, al acontecer político. Estos rasgos fundamentales del filosofar latinoamericano han sido signados como no filosóficos por los pensadores de los claustros universitarios. Empero, Magallón sostiene que lo importante de "Nuestra filosofía, y todo aquello que manifieste libertad de creación y recreación, es la tendencia a una liberación total del hombre, no sólo de América o del Tercer Mundo, sino del hombre en cualquier lugar que éste se encuentre, incluyendo al propio dominador" (*ibidem* 175).

Respecto de la filosofía de la educación, Magallón señaló que para entender el problema de la enseñanza actualmente, desde la básica hasta la superior, es necesario comprenderla dentro del desenvolvimiento histórico de nuestras sociedades. Con esta base, apunta que a partir del siglo XIX América Latina llevó a cabo un plan de adaptaciones de sistemas educativos emanados de Europa, ya para el siglo XX hubo algunas propuestas provenientes de los latinoamericanos. Así, se han empleado las ideas del positivismo, el pragmatismo, la pedagogía materialista, la educación cristiana, la pedagogía de la libertad, la de los valores, el personalismo, el eclecticismo, por mencionar algunos.

A pesar de que los sistemas educativos proponen la preparación de un ser humano que ayude a mejorar las situaciones sociales, la actividad pedagógica tiene el defecto que en su interior, de manera permanente, está la violencia simbólica; esto es, la manera en la cual se imponen las reglas y el modo de ejercerlas encubre y descubre sus expresiones más negativas. Problema que se agrava cuando se considera que en realidad la educación es ejercida como un monopolio del Estado, a pesar de que éste "no tiene una estructura uniforme y única". Así, "Toda acción pedagógica tiene una raíz violenta en la medida que es impuesta por un poder arbitrario y no se basa en ninguna ley o principio universal, sino que se adecua a los intereses de la clase de los grupos en el poder" (Magallón 1993: 61).

El modelo de educación que actualmente se considera "correcto" promueve la competitividad humana, de modo tal que en la cúspide se encontrarán los más aptos, mientras que la base se conforma con los menos competentes. Empero, cuál es la escala utilizada para distinguir, la de los alumnos que "aprendieron a 'vender' su tiempo y su esfuerzo para obtener como paga una nota, un título que les permitirá vivir mejor" (*ibidem* 96). Egoísmo individualista, que en gran número de profesiones culmina con colocarse al servicio de alguna empresa.

Mejorar el valor de mercado del profesional es la actual tendencia defendida por el capitalismo imperante. "La calidad de la educación superior se ha venido definiendo, desde la perspectiva neoliberal, en relación de la oferta y la demanda. Por lo tanto no responde a otros intereses que no sean precisamente, los de carácter económico productivo" (Magallón 1999: 75).

Como es notorio, para Magallón la educación y la política son teorías que se interrelacionan e interactúan en el ejercicio práctico de una sociedad. De tal modo, en América Latina es necesario desarrollar una actitud crítica, que vaya en contra de la tendencia que prepara al alumno "a responder a ciertos estímulos controlados desde fuera" (Magallón 1993: 15). Por lo cual, señala como necesaria una enseñanza que prepare al ser humano a guiar sus vivencias y los problemas prácticos de su existir. Por este motivo, para:

la filosofía política le es consustancial el estudio del Estado y del poder. La filosofía en esta perspectiva tiene un profundo sentido político, porque a pesar de sus contenidos teóricos-discursivos, de la universalidad y racionalidad de sus principios, encontramos juicios de valor, lo cual implica una posición política e ideológica (*ibidem* 176).

Concientizar en la importancia de la práctica educativa es menester para romper con la unidimensionalidad del ser humano y con su alienación, para que se ocupe de la realidad social circundante, ya que de ésta dependen las mejorías o los retrasos en materia de bienestar.

El tercer ámbito de preocupación de Mario Magallón es, precisamente, la reflexión sobre los problemas de la democracia en América Latina. Escrito durante el proceso denominado en la teoría política, como "transición democrática", y que en Mé-

xico inició en 2000, por lo cual el filósofo mexicano se dedicó a señalar que “La democracia no es algo definitivo sino procesual” (Magallón 2003: 25). Con esta base, se enfoca a señalar, en oposición a los teóricos de la transición, que ésta no culmina con el intercambio de grupos políticos. Esto es un primer paso —ya que si se considera la historia de América Latina, es notorio que los regímenes autoritarios han ido quedando en la historia, mientras que, en el caso de México, se logró sustituir al Partido Revolucionario Institucional, que permaneció en el poder por más de medio siglo, aunque el objetivo final no se reduce a estudiar la transición a la democracia en México. En este ámbito de la democracia señala que ésta se debe limitar a elecciones libres. En continuidad con la reflexión sobre la democracia y la política considera que, en Latinoamérica no es posible hablar de libertad, sino de liberación, esto es, de pasos hacia el ejercicio de algo que no se tiene todavía, será factible de alcanzar. Y ese algo es la decisión y el ejercicio de las propuestas emanadas de la sociedad misma.

Si bien, es cierto que Magallón adopta el concepto *transición*, lo hace desde una perspectiva diferente, pues lo enfoca a partir de la importancia que adquiere la apertura a una efectiva participación social.

La crítica la dirige entonces al actual modelo económico que ha transformado el “Estado asistencialista latinoamericano”, para transformarse en “Estado neoliberal [que] se adelgaza para cumplir mejor su función de árbitro en las relaciones de mercado y consumo entre los particulares; [así] los derechos sociales, económicos, políticos y colectivos de las mayorías, defendidos por el Estado keynesiano, fueron derruidos por el modelo neoliberal” (*ibidem*, p. 24). Consecuencia de esto ha resurgido la sociedad civil en diversas organizaciones y diferentes tipos de lucha, lo cual muestra el descontento y que se opone a la toma de decisiones unilateral.

Comparte con teóricos como Maffesoli y Freund que la política es la instancia de despliegue, gestión y desenlace de los conflictos, por lo cual es posible indicar que la propuesta de la democracia neoliberal está llena de contradicciones, pues no los resuelve por medio del diálogo, sino que por el contrario, impera la violencia y la represión.

Un aspecto fundamental para Mario Magallón es que, hay de manera inherente una dimensión utópica en toda propuesta democrática, por lo cual es indispensable un quehacer filosófico comprometido, porque no es deseable “filosofar a espaldas de la realidad política y social latinoamericana”, como es fundamental abordar los problemas en:

la estructura y formas de gobierno, la legitimidad de éste, las fuentes del poder, los derechos y los deberes de los miembros de una comunidad o de un Estado; las relaciones entre los individuos y el Estado; el carácter positivo, natural racional o arbitrario de las leyes; de la naturaleza y las formas de la justicia; la obligación política (*ibidem* 39).

En sus reflexiones sobre la alternancia se inclina por aquella en la que tenga cabida la sociedad y los sujetos sociales. Por ello señala lo importante que es conocer las acciones e ideas de agrupaciones sociales que buscan liberarse de específicos sistemas de opresión. Contra las democracias excluyentes, considera importante oponer otras incluyentes, cuya base puede estar fundamentada en la propuesta de Joaquín Sánchez Macgrégor, acerca del contrapoder, entendido éste “como el ejercicio libre y responsable de la división de Poder en poderes de todos y de cada uno de los individuos de una sociedad” (*ibidem* 373). En ese sentido para Magallón es fundamental establecer límites al ejercicio del poder por parte del Estado, e ir del poder de unos cuantos al poder de todos en ejercicio libre igualitario y democrático.

## BIBLIOGRAFÍA

- Mario Magallón Anaya, 1991, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana: Una filosofía en la historia*, México, CCYDEL, UNAM (col. *500 años después*, 6).
- , 1993, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, CCYDEL, UNAM (serie *Nuestra América*, 39).
- , 1997 “Criterio historiográfico para una historia de las ideas en América Latina”, *Cuadernos Americanos* (México), núm. 62 (marzo-abril).
- , 1998, *Historia de las filosóficas en México y la filosofía de Antonio Caso*, Toluca, CISC/UAEM.
- , 1999, “Calidad de la educación superior”, *Cuadernos Americanos* (México), núm. 75 (mayo-junio).
- , 2003, *La democracia en América Latina*, México, Plaza y Valdés/CCYDEL, UNAM (col. *Democracia y cultura*).
- , y Horacio Cerutti, 2003, *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?*, México, Juan Pablos/UCM.
- , 2004, “La filosofía de Leopoldo Zea”, en Alberto Saladino y Adalberto Santana, compiladores, *Visión de América Latina*, México, FCE/CONACULTA/UNAM.

EDMUNDO O'GORMAN  
(1906-1995)

MARCELO VILLAGRÁN ÁLVAREZ

Profesor, investigador e historiador que aún sigue recibiendo homenajes. Tuvo el raro privilegio de trabajar lo que quiso y como quiso. O'Gorman lo logró, mediante su habilidad como abogado. Durante 10 años adquiere riqueza e influencias para ejercer libremente su labor de investigación para historiar. De esa manera, con una firme base material, comenzó su labor de investigación.

Además de su indudable genio para abordar los temas, ganó gran fama con la forma de difundir sus ideas, en el interior de la Universidad Nacional Autónoma de México y en otras regiones del planeta.

Esa manera fue la diatriba. Fue Maestro de la polémica bien esgrimida, cuyos resultados deben de ser discutidos. Manifestó su desacuerdo e instigó a sus elegidos contendientes (representantes de la historia "cientificista" mexicana e historiógrafos franceses y estadounidenses).

Su labor académica la dedicó a mostrar la historia auténtica. Una historia que expresa lo más íntimo de cada historiador. Una historia que transmita una forma de ser, pensar y actuar, propia. Y cuando él estaba escribiendo producía obras auténticamente suyas, fundamentadas y vitales, eran muy distintas a todas las demás. De lo contrario se da la repetición y el hartazgo en los estudios históricos.

En su obra *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* nos habla de una infinita gama de posibilidades para escribir historia, limitada por dos extremos: la autenticidad y la inautenticidad son los modos de ser de la historia.



El modo auténtico. Es el porvenir de la historiografía. Tiene la capacidad de descubrir la totalidad, porque ya no tiene fe en la razón. El pasado nos constituye.

Modo inauténtico. Es la historiografía tradicional que considera al pasado como algo muerto. De esa manera nunca descubrirá la existencia en su totalidad. La muerte es la vida. Es la interpretación de un sujeto impersonal y neutro que no es nadie y que nada aporta.

El hilo conductor de su historia es el de un proceso explicativo que pone en crisis lo dicho anteriormente. Sus esfuerzos se concentran en exhibir las características subjetivas de los conceptos estudiados, así como sus estructuras objetivas. Es un intento por liberarse de los supuestos y prejuicios. Se suspenden los juicios y de lo que se trata es de ver "la realidad histórica" como cada quién la aprecie, con base en sus propios juicios.

Su tema de estudio principal lo fijó en el continente americano y abarca gran parte de su historia. Pero no debe olvidarse que abordó muchas otras cosas.

Trajo a los escaparates de la Academia temas de los cuales se había escrito mucho, pero que por medio de su genio los renovó y convirtió nuevamente en objetos de discusión. Ése es el caso del llamado descubrimiento de América, pero de cuyas indagaciones y reflexiones muchos otros temas saltaron a la palestra. En su texto, *América* de 1963, resalta y propone a los estudiosos la extraordinaria e incomprensiblemente desconocida revolución ideológica que trajo consigo la invención de América. Pero, sobre todo, propuso una forma de hacer historia.

#### HISTORIOGRAFÍA

Su objeto de estudio son los entes históricos. En el texto, *¿Tienen las dos Américas una historia común?* refiere que América,

Iberoamérica y México son entidades históricas y que no pueden ser otra cosa, porque la historia es lo que las define y constituye.

Pasemos al recuento de algunas de sus obras, en las cuales se trata a esos entes:

a) América. Hay en una reflexión de 1940, en ese año, O'Gorman trabajaba con los escritos del padre José de Acosta cuando percibió que la aparición de América en el seno de la cultura occidental no se explicaba de modo satisfactorio. En 1947, apareció *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, texto en el cual propone una historia de tipo ontológico-existencial, es decir, como un proceso productor de entidades históricas. Con ese concepto, aborda la historia de América. En 1951, sale a la luz el texto *La idea del descubrimiento de América* en el cual prosigue con sus críticas. En 1958 surge la nueva interpretación de la historia del continente con *La invención de América*. Y en 1977, la última palabra de O'Gorman al respecto con su libro *La invención de América*. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y el sentido de su devenir.

b) Iberoamérica. Aparece en 1942 con el texto *¿Tienen las dos Américas una historia común?*, en el cual combate la idea del panamericanismo. Se edita la parte final de *La invención de América*, en 1977, la cual tiene un amplio desarrollo en *México. El trauma de su historia*.

c) México. Es una manera de ejemplificar a Iberoamérica en procesos muy definidos, los cuales aparecen claramente hasta México. *El trauma de su historia*, libro que se emprendió originalmente con el intento de escribir un breve epílogo para la segunda edición castellana de *La invención de América*.

d) Estados Unidos. Sirve para entender a los anteriores entes. A manera de Angloamérica, aparecen en *¿Tienen las dos Américas una historia común?* Y como Estados Unidos, sin más, en *México. El trauma de su historia*.

## MÉTODOS, DEFINICIONES, IDEAS GUÍAS

O'Gorman estudió durante treinta años a América. Lo hizo por medio de una extraordinaria estructuración. Todos los trabajos están conectados. Un texto explica al otro y los temas emanan unos de otros. Por ejemplo, se puede leer una historia de México, desde tiempos prehispánicos hasta la época pos-revolucionaria. De esa manera cumplió un ideal de totalidad. Expuso claramente las relaciones indisolubles entre la historia de América, Estados Unidos, México y la historia Europea. Hay cinco conceptos claves para entender a este autor:

a) La verdad, el relativismo. Esto lo trabajó en el texto *La invención de América* y en *Historia y vida*. Conocer un hecho histórico es simplemente concederle un sentido que le otorga la atribución de intencionalidad a un acontecer determinado: la verdad es sentido, es revelación. No hay exigencia por descubrir una *verdad* alojada en los acontecimientos. La intencionalidad previamente atribuida es la que dota al acontecimiento de verdad. La verdad la fundan los historiadores. Es la base del relativismo, característica de este pensador mexicano.

Esos conceptos le sirven para hacer pedazos el proceso del descubrimiento de América. Cuando hace falta la intencionalidad, al momento de explicar algo, cae en el absurdo. Por otra parte, da libertad al historiador para abordar un mismo tema de manera distinta.

Cuando O'Gorman estudió los textos históricos, buscó una gran cantidad de problemas. A pesar de todo su relativismo tuvo límites. En el texto *América*, de 1963, planteó que la leyenda no puede convertirse en tesis historiográfica.

b) El ser antes que la esencia. Para O'Gorman, todos los trabajos anteriores a su gran revolución teórica cometían el error de considerar a la historia como algo accidental, algo

que le pasa a un ser que ya existe. Por medio de ese razonamiento penetra hasta la raíz de los planteamientos acerca de América. El pasado es lo que en verdad nos constituye.

c) La historia como debate ideológico. En la historia de O'Gorman no hay fechas ni relatos. Nos va guiando por medio de procesos ideológicos, en los cuales se van manifestando formas contrarias de ver los acontecimientos. En ese proceso, de manera contradictoria y tenaz, se enfrentan varios futuros alternativos posibles. La forma en la cual el maestro se conduce nos hace pensar en la dialéctica hegeliana y marxista. Daremos algunos ejemplos: las dos partes de América, sujetos trascendentales y sujetos históricos, invención o descubrimiento de América, modernidad o tradición, proceso de tres etapas en el caso de la idea del descubrimiento de América. El autor trata de hacernos entender que ésas eras las condiciones de la época. Pero, ¿será cierto? Quizá se trata de una manera de concebir la historia.

d) El positivismo. A pesar de enarbolar las banderas en contra del positivismo, O'Gorman debió reconocer sus deudas con esta corriente. En *La invención de América* son fundamentales en la exposición de sus tesis los documentos que prueban que Colón había proyectado ir a Asia y que nunca se desengañó. Y esa demostración es clave en la obra. De una u otra manera los procesos ideológicos en la historia están en continua interacción y se van resolviendo por sí solos. Siempre hay un momento en el cual las cosas adquieren un sentido, del todo resuelto.

A pesar de las barreras ideológicas surge lo imprevisto, lo que da al traste con lo que le antecedió. Lo vemos *La invención de América* cuando nos dice que del seno de una determinada imagen del mundo, estrecha, particularista y arcaica, surge un ente histórico imprevisto e imprevisible que, al irse constituyendo en su ser, opera como disolvente de la vieja estructura y cómo, al mismo tiempo, es el catalítico que provoca una nueva y dinámica concepción del mundo más amplia y generosa.

En la mente de O'Gorman estaba presente el concepto de evolución. Además creemos que el innegable valor de su trabajo se encargó de proscribir al positivismo de la mente de todos sus alumnos y seguidores. Pero esa corriente sigue y es que, en último caso, la obra de O'Gorman pasó de noche.

e) Contra el nacionalismo. Es muy importante mencionar que tuvo un amor por su tierra, pero era muy distinto al común. Esbozó una crítica en contra del nacionalismo a ultranza. En su obra *¿Tienen las dos Américas una historia común?* nos afirma que ya es hora de superar la visión nacionalista de la historia americana, porque también creía que ya era tiempo de superar las nacionalidades mismas. Y en *México. El trauma de su historia*, de 1977, denuncia el patológico nacionalismo expresado como una complaciente autoestimación, un cómodo expiar las culpas sin asumirlas y un cegarse a la realidad. Esto no ayuda en nada a México ni a Iberoamérica.

#### SÍNTESIS DE PLANTEAMIENTOS

a) América. Procedamos, para desentrañar su significado, O'Gorman determinó remontarse a un momento clave: el llamado "descubrimiento de América". La labor consiste en examinar gran cantidad de textos antiguos, mediante los cuales determinó etapas en la formación de la idea de Colón como descubridor de América. En la primera parte de su libro se dedicó a trabajar ese tema.

En *La invención de América* concluyó que la idea de cómo América fue descubierta no es aceptable. No es satisfactoria. Se han puesto en crisis los fundamentos de la totalidad de la historiografía americana.

En la segunda parte de su trabajo procedió a fundamentar su idea de la América inventada. Su método fue diametralmente opuesto al empleado hasta ahora. Dejó a un lado el planteamiento preconcebido acerca del ser americano. Trató de

explicar cómo pudo revelarlo Colón sin haber tenido conciencia de él. O'Gorman partió de lo que documentalmente sabemos que hizo Colón para explicar cómo se acabó por dotar con el ser americano a las tierras que halló. Por medio de una clara descripción de la forma en la cual se concebía el mundo, podemos dotar a América de un significado. En *La invención de América* se nos dice que en la época en la cual Colón llegó a América, no existía espacio para un continente más. Sus viajes no fueron, no podían ser "viajes a América", porque la interpretación del pasado no podía tener efectos retroactivos. Con esta idea de por medio, en el texto *América*, de 1963, concluyó que América como entidad geográfica e histórica, cuerpo y espíritu, fue inventada, pues, como no podía ser de otro modo, a imagen y semejanza de su inventor: Europa.

b) Iberoamérica y México. México y los demás países que integran Iberoamérica tienen problemas. Son impotentes ante las fuerzas oscuras que los atosigan. Tienen mala suerte y les va muy mal. Todos sus instintos naturales se rebelan ante la idea de que son impotentes ante la realidad que los avasalla, sin saber por qué. O'Gorman planteó que la única manera para cambiar el derrotero de las cosas es admitir las propias culpas. Sólo admitiéndolas serán capaces de dar los primeros pasos hacia la liberación. Pero el golpe es brutal y el paciente no acepta sus errores, su inautenticidad.

Nuestro autor les obliga a que sin miedo hagan un minucioso inventario de ellos mismos. Es un esfuerzo laborioso ése de descubrir cuáles han sido los errores que han llevado al desastre a nuestros países. Ambos entes han buscado explicaciones en el pasado, y han escrito mucho sobre sí mismos. Han querido descubrir exactamente cómo, cuándo y dónde deformaron sus caminos. Descubriendo las deformaciones se pasaron a corregirlas, por desgracia no podían examinarse a sí mismos. Sólo una persona ajena a falsos nacionalismos, podía hacerles ver su realidad.

América se divide en los dos modos de ser de su invención:

1) Hispanolatina, la cual actualizó en sus orígenes una realidad histórica que todavía pertenece al horizonte conceptual de la antigua imagen tripartita del mundo, y la

2) Anglosajona, que pertenece a la moderna concepción del mundo como permanente posibilidad de conquista del Universo, por y para el hombre.

Si hablamos de autenticidad, Angloamérica adaptó su modelo a la realidad. Hispanoamérica trató de adaptar la realidad a las circunstancias y fracasó. Sólo a Estados Unidos le corresponde el gentilicio *americanos*, los demás son sólo copias mal hechas.

Con la independencia, las jóvenes naciones debieron encontrar una forma de ser. Por desgracia se cierran a dos posibilidades: tradicional o moderna. La lucha entre ambas, oculta la raíz de su imposibilidad. Tanto liberales como conservadores tienen la misma tesis, ser al mismo tiempo moderno y tradicional.

Y cuando las luchas terminaron por arrasar a los países, el triunfo liberal se convirtió en la tradición. Ante el fracaso de ser modernos, se optó por la manera de ser heredada de la colonia y rechazar a Estados Unidos. Se volvió a la tesis conservadora. Para terminar el embrollo, no se pudo dejar de lado la necesidad de ser modernos, para poder ser independientes y poderosos. Todo queda igual. Hasta allí Hispanoamérica

México sigue adelante. Logra hacer a un lado las reyertas y se intenta conquistar un modo de ser con el positivismo, pero todo se viene abajo con la Revolución Mexicana. Toda la basura del pasado persiste y lacera terriblemente al enté. Por último vamos a dejar en claro por qué es importante estudiar América en la forma en la que se hace.

En América, el maestro observó que el actual mundo cultural americano no es sino eco de la civilización occidental. En *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y el sentido de su devenir* (1976) afirmó que el problema fundamental de la historia

americana estriba en explicar satisfactoriamente la aparición de América en el seno de la cultura occidental porque esta cuestión involucra, ni más ni menos, la manera en que se conciba el ser de América y el sentido que ha de concederse a la totalidad de su historia.

Para finalizar, diremos que sus enseñanzas permanecen en las aulas y centros de investigación de la Universidad Nacional Autónoma de México.



BIBLIOGRAFÍA

- O'Gorman, Edmundo, 1947, *Crisis y provenir de la ciencia histórica*, México, Imprenta Universitaria.
- , 1976, *La idea del descubrimiento de América: Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, Dirección General de Publicaciones, UNAM.
- , 1977, *México: El trauma de su historia*, México, UNAM.
- , 1979, *Historia de las divisiones territoriales de México*, México, Porrúa.
- , 1986a, *Destierro de sombras: luz en el origen y culto de Nuestra Señora del Tepeyac*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM (*Historia Novohispana*).
- , 1986b, *La supervivencia política novo-hispana: Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, México, Universidad Iberoamericana.
- S/a, 1978, *La obra de Edmundo O'Gorman: Discursos y conferencias de homenaje en su 70 aniversario, 1976*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

EMILIO ORIBE  
(1893-1975)

VALERIA LEMOS

Emilio Oribe nació el 13 de Abril de 1893 en Melo, capital del departamento de Cerro Largo en Uruguay. En 1905 se mudó con su familia a Montevideo y siendo muy joven comenzó su vida intelectual, así como su participación en política, asistiendo a las asambleas del partido blanco. En 1909 escribió en el diario *La Razón* con un seudónimo y en 1912 inició su creación poética. Su primer libro fue *Alucinaciones de belleza*. En 1919 culminó su carrera de medicina, lo cual parece extraño, ya que él mismo afirmaba que su vocación eran la filosofía y la literatura. En los siguientes años escribió sus obras filosóficas más importantes como *La teoría del Nous* y *El mito y el logos*. Su participación en el ámbito intelectual le valió el reconocimiento posterior ya que en 1941 la Federación de Estudiantes proclamó su candidatura para rector de la Universidad. En 1942 viajó a Estados Unidos como huésped oficial, invitado por el Departamento de Estado para dictar conferencias en las universidades de Yale y Berkeley.

En Uruguay integró el consejo de la Facultad de Humanidades —junto con Vaz Ferreira—, donde en 1958 fue decano. El mismo año se le nombró presidente de la Academia Nacional de Letras.

En años posteriores asistió a reuniones de la OEA en Washington acerca de enseñanza y en 1963 obtuvo el Premio Nacional de Literatura. Murió en 1973, a los 80 años de edad.

La mayor parte de las obras de este autor están referidas a la estética. Su énfasis en unificar lo subjetivo del gusto con su pretensión de llegar a una belleza objetiva netamente racional es uno de los temas más complejos de su producción intelectual, en el cual muestra un rasgo de la potencialidad que posee el ser humano.

Para nuestro autor el ser humano es posibilidad, idea recurrente en su obra, pero ¿posibilidad de qué, hacia dónde encauzarla?

Las principales reflexiones de Oribe en cuanto a la naturaleza humana se caracterizan por señalar que tiene la posibilidad de ejercer su libertad. Sin embargo, ésta implica el compromiso con una especie de determinismo dado por ese ente racional, ya que la única forma posible de llegar a la libertad es mediante el pensamiento, en ese sentido veía la educación como factor de suma importancia.

La idea de libertad dista mucho del concepto estoico; parecería ser en las críticas sociales mostradas en sus obras que la libertad es del pensamiento, ejercicio intelectual para ver el mundo, comprender su funcionamiento y tener la inteligencia necesaria para no ser oprimidos. Por ese motivo, Oribe constantemente resaltó la idea de unidad de los seres humanos, así, la solidaridad es esencial. Se puede concluir que la libertad no surge en un ámbito axiológico, sino en uno gnoseológico, intelectual; comprender el mundo brinda la posibilidad para fundar una moral que rechace la opresión.

El ser humano, por su carácter racional, es capaz de encontrar esas leyes que regulan los órdenes natural y social, pero sólo en sociedad, en la unión hermana de los pueblos puede alcanzar dicho objetivo. De este modo, queda protegido de él mismo, del deseo de poder. Es en la poesía en la cual se muestra ese sentimiento humano de empatía del que hablaba Hume, capaz de superar la concepción del "hombre lobo del hombre" de Hobbes.

Respecto de las limitaciones del ser humano, éstas van a ser hechas en referencia al sujeto cognoscente, ámbito que se constituye en el lugar para el fundamento último de cualquier afirmación en relación con la libertad del ser humano.

Para Oribe no poseemos libertad absoluta, por lo cual pretende llegar al menos a un hombre universal. El hombre es el mismo en todo lugar, posee las mismas capacidades de

desarrollo, pero debe ir por el camino racional mediante la educación. Esa idea se repite en la obra de Emilio Oribe de manera constante, realizando una crítica al ser humano de campo, con quien interactuó un largo periodo de su vida "tenemos un dualismo aquí, que consiste en una ciudad que piensa y un campo que no piensa [...] por momentos más que no pensar parece proponerse no pensar" (Oribe 1944: 150).

Hay que tener en cuenta que este camino es esencialmente el occidental de racionalidad. Este orden no sólo es microcósmico en el sujeto, sino también macrocósmico en el nivel social. La sociedad toda debe armonizar y ello sólo se consigue con el pensamiento.

La sociedad civil se debe unir pero no sólo en el nivel nacional, sino que los pueblos deben estar unidos para salvar la libertad individual.

Esos planteamientos se muestran en su postura gnosológica, desarrollo que tuvo fundamentalmente en su obra *La teoría del Nous*. Como todo racionalista, siente pavor por la acción irracional, por el descontrol, la desmesura, es como una vuelta sobre la idea griega de sofrosine y se refleja en sus obras más importantes, *Teoría del Nous* y *El mito y el logos*.

La mejor acción es aquella que es instrumento de ideas. Una visión global que se manifiesta repetidas veces en la obra de Emilio Oribe muestra una especie de evolucionismo, de progreso lineal en sentido positivo y no popperiano, por lo cual implica un compromiso muy fuerte, con una teoría de la verdad específica, no en un acercamiento asintótico, sino que la plantea alcanzable de manera efectiva; de hecho, afirma que ha sido alcanzada por Europa y en donde el *Nous* tiene una participación privilegiada. Ahora bien, surge la pregunta ¿qué es el *Nous*? Según Oribe no es sólo inteligencia, sino también "una inmanencia y una categoría al mismo tiempo".

El *Nous* como categoría es capaz de poder mostrar el orden, las leyes a nuestra vida incoherente.

La verdad está ahí, pero al analizar su obra se comprende porqué poseyó sólo pocos libros de prosa específicos de filosofía y el resto de poesía. Ya mencionamos su miedo a la irracionalidad pero, cuando habla de la verdad, existe una especie de contradicción al conocerla por la razón. La "verdad viva" se torna una ley al conocerla por la razón y de ese modo muere. Es decir, que aunque Oribe fuera defensor del racionalismo, también podría darse cuenta de sus limitaciones. Verdad viva, es interesante la idea porque muestra cierta incapacidad de conocer o, mejor dicho, de mantener el conocimiento.

Oribe plantea que la razón conoce, pero cuando lo hace, petrifica lo conocido, entonces ya no es el conocimiento de la realidad exterior tal cual es.

Otro punto interesante por tratar es su postura ideológica, la cual es tan compleja de entender, que ha producido algunas confusiones a la hora de determinarla. A Emilio Oribe se le ha catalogado como idealista, lo cual resultaba peligroso en una época en la cual el materialismo referido era una propuesta política económica en su clímax.

Peligrosa en el sentido en que los radicalismos estaban de moda y una postura moderada definitivamente era rechazada, por lo cual muchas veces la derecha radical tomaba alguna idea fuera de contexto de este filósofo para hacerla propia. Ello molestaba mucho a Oribe, quien en su obra *El mito y el logos* expresó su desacuerdo con quienes cometían ese error. Es muy extraña su postura, pues manifestó sus desacuerdos con el capitalismo y con el socialismo, mostrando su visión crítica (propio de la filosofía) de la realidad. Aunque en su juventud haya simpatizado con el partido blanco (tradicionalmente de identidad conservadora), luego criticó a los partidos en general: "No hay partido sin amo; es lo repugnante de pertenecer a las sectas. Estas presuponen la existencia de amos, no pueden concebirse sin él. Los amos políticos son simples fenómenos

afectivos personificados y objetivados. A veces ni eso" (Oribe 1934: 29).

Primero realizó críticas al capitalismo en las cuales afirmó que divide a quienes someten y son sometidos, después a los latifundistas que poseen grandes extensiones de tierras sin producir y el problema fundamental, a los ojos de Oribe, es la propiedad privada. Luego criticó al socialismo en tanto permanece el temor de terminar siendo esclavos del Estado.

Es de esperar también que aborrezca las dictaduras por considerarlas destructoras del pensamiento y ser el motivo de un retroceso insalvable. Cabe recordar que este filósofo murió al comienzo de la dictadura de su país, en 1973.

En definitiva, Emilio Oribe está de acuerdo con una "democracia idealista, orientada hacia una justicia social que dignifique y liberte al hombre. Que elimine los privilegios económicos, y esto parece lo más urgente, con tal que se deshaga de los déspotas" (*ibidem* 113).

Oribe no profundiza acerca del concepto de una democracia idealista, lo cual hubiera sido interesante, sólo existen comentarios poco sistemáticos que aparecen en algunas de sus obras, sin alcanzar a tener una idea clara de cómo realizaría su propuesta.

Pero lo que sí se muestra es que los problemas sociales radican en el propio conflicto de la naturaleza humana por alcanzar su libertad y que uno de los fundamentos esenciales de ésta es la educación. Las dificultades aparecen cuando se muestra una dicotomía en los resultados esperados, es decir, que aunque la educación es un fundamento para la libertad del ser humano no es garantía suficiente para asegurarla, por lo tanto, de esa manera se muestra una antinomia, e otras palabras, que la educación en sí misma encierra una antinomia que destruye lo que se esperaba de ella".

El ejemplo que ilustra lo dicho por Oribe y que él mismo menciona es la Alemania nazi, "pueblo educado [...] ha ido a caer en un abismo" (*ibidem* 6).

Pero lo que si queda claro es que las urgencias sociales y económicas de un pueblo y el deseo ferviente de liberarse del poder que los oprime y los aliena, no puede lograr su objetivo si antes de esa acción tan necesaria y urgente no utilizamos la razón mediante la educación.

Éste era el espíritu de Emilio Oribe en el intercambio educativo en la mutua construcción y renovación entre docente y alumno, de la cual se nutre de energía para ese pensamiento liberador y creador.

Pensamiento que surge en el intercambio intelectual entre la experiencia y la espontaneidad no trascenderá si América Latina no se une.

El logro intelectual de Estados Unidos se debió a ello. Si los latinoamericanos nos uniéramos, el desarrollo sería extraordinario. Se lograría la libertad, pero no vacía en tanto *actitud* intelectual, sino una libertad material real en tanto el político, el gobernante educado en este medio logre la perfecta democracia y el bienestar.

Es decir, que este desarrollo del pensamiento, de volver a la razón, al ámbito intelectual no es un fin en sí mismo, sino un medio con el cual se busca el bienestar material real, la libertad para seguir creando.

Pero también vemos esas ideas como una prevención a lo que podría venir; Oribe vislumbraba el caos social que se produciría no sólo en Uruguay sino en toda América, el cual llegó con las sucesivas dictaduras y sus graves consecuencias.

Parece ser el supuesto esencial en toda su obra que el hombre es constructor de su historia y las determinaciones realizadas por ajenos se deben a nuestra ineptitud. Por no actuar desde una transformación sino como enuncia "Nuestra mentalidad infantil refleja los problemas de fondo rechazándolos, y se incorpora, por imitación, lo mas fácil de imitar, las muecas. Nuestra manera de resolver los problemas de hoy y del destino por ahora es una repetición servil de muecas provenientes del medio social y político europeo" (*ibidem* 13).

Lo más difícil de crear: nuestra propia autonomía, está lejos de realizarse. Autonomía que, como ya se ha repetido, se logra con la unión del pueblo latinoamericano.

De cualquier otro modo no nos podríamos considerar una nación, seríamos sólo una nada sin significación, pura apariencia. Para ello Oribe muestra algunos consejos prácticos que solucionarían el problema tratado

considero necesaria la unión de los trabajadores intelectuales en un frente común de defensa de la cultura, agrupando en una institución de carácter internacional a los legítimos partidarios de la libertad del espíritu y del aniquilamiento de los despotismos que atentan contra el desenvolvimiento integral del hombre. Habría pues necesidad de instaurar centros intelectuales en todos los países de América y vincularlos estrechamente con círculos similares de Europa (*ibidem* 94).

Estarían al frente jóvenes intelectuales y el objetivo sería no sólo la defensa de la cultura y sociedad, sino también poder reconocer mutuamente sus valores individuales.

Un detalle que podemos notar es que, la distinción entre las potencialidades de América Latina y Europa se remiten a cuestiones no esenciales o connaturales, la diferencia entre la preponderancia del *Nous* entre un continente y otro se deben fundamentalmente a cuestiones circunstanciales, lo cual descartaría definitivamente la posibilidad de caer en un determinismo naturalista.

Aun en la época de este filósofo, nuestro continente se encontraba en el caos y, por lo tanto, en el no-ser porque el ser es lo diferenciado (netamente como la concepción griega) y se establece por el pensamiento racional o sea, por la aparición de filósofos. Es evidente que para Oribe éstos ya existían y es posible que él mismo fuese uno de ellos, pero la



dificultad radicaba en que no eran reconocidos por el pueblo. El filósofo no era para el pueblo la cumbre máxima para existir, por que su existencia no se discutía, ya era.

Esta preocupación se manifiesta una y otra vez criticando al hombre de campo, intentando explicar que el orden y el bienestar se alcanzarían no luchando salvajemente, sino educándose y, al estilo platónico, aceptando que los dirigiera un filósofo. Pero me corrijo intentando ser fiel a sus ideas: América debería ser dirigida por la filosofía.

Respecto de esa necesidad de dirección de los individuos, no resulta, como en Platón, deudora y simple medio de un proyecto ético-político subyacente, los individuos no necesitan ser guiados por el filósofo en tanto que hombre iluminado y sabio, sino que la filosofía como acción de la inteligencia le permite a los individuos darle la relevancia necesaria y correspondiente al *Nous*:

la vitalidad necesaria para que la idea pueda ser fecunda y convertirse en logro y no permanecer en promesa, depende precisamente de ese contacto con los entes reales, y de ese referirse a hechos concretos de la época y del país (Oribe 1944: 17).

Existe gran temor en nuestro pensador al intentar predecir lo que pudiese ocurrir si no existe en toda América Latina una estabilidad interna, para Oribe: "flota un equilibrio político de naciones, pero no se afirma en una auténtica razón de estabilidad y de fuerza imperial. Cualquier gran potencia nos puede arrastrar o aniquilar en una guerra y nos arruinaría cualquier combinación de millonarios yanquis el día que quisieran" (*ibidem* 24). Esta cita parece ser muy descriptiva de los tiempos que se viven, pero debemos tener en cuenta un elemento común en toda su obra y característico en tanto pensamiento filosófico que es la duda, la cual en este caso se dirige a los

sistemas económicos y sociales. De esa manera se muestra el compromiso crítico a la hora de prescribir y describir la sociedad. Y la filosofía puede ser importada por nuestros jóvenes como se importó en Grecia, sólo debemos actuar de manera práctica.

BIBLIOGRAFÍA

- Oribe, Emilio, 1933, *Avión de Sueños*, Montevideo, Sociedad de amigos del arte.
- , 1934, *Teoría del Nous*, Montevideo, Sociedad de amigos del libro rioplatense.
- , 1944, *El mito y el logos*, Buenos Aires, Poseidón.
- , 1945, *Lectura comentada de poemas filosóficos*, Montevideo.
- , 1951, *La intuición estética del tiempo*, Montevideo, Los dioses particulares.
- , 1953, *La contemplación de lo eterno*, Montevideo, Gaceta Comercial.
- , 1953, *La dinámica del verbo*, Montevideo, Impresora uruguaya.
- , 1960, *La unidad del idioma y la necesaria colaboración de América*, Bogotá, Congreso de Academia de la Lengua Española.
- , 1962, *La intuición estética en Plotino*, Montevideo, Imprenta Cordón.

JOSÉ LUIS REBELLATO  
(1946-1999)

RUBÉN TANI

José Luis Rebellato nació en el departamento de Canelones, Uruguay, en 1946 y falleció en Montevideo en diciembre de 1999. En 1968 obtuvo el título de doctor en Filosofía en la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. Su tesis versó sobre la doctrina axiológica de Raymond Polin.

Es autor de numerosos trabajos sobre ética, pedagogía de la liberación y educación popular, entre los cuales se destacan: *Ética y práctica social* (1989), *La encrucijada de la ética* (1995), *Ética de la autonomía* (1997) y *Democracia, ciudadanía y poder* (1999). En ellos se mantiene constante la formulación de un pensamiento radical, abierto a los procesos y a las transformaciones, al cambio social y cultural propuesto por los nuevos movimientos sociales tal como emergen en América Latina, con sus diversas subjetividades y prácticas pedagógicas que permitan alentar un cambio humanizador que revalora el mundo de la vida.

Como formulación teórica alternativa al paradigma dominante en la reflexión filosófica en las ciencias sociales, Rebellato afirma que la hermenéutica tiene un papel decisivo para la configuración de una ética de la liberación porque, además de representar una alternativa frente a la filosofía etnocéntrica, permite interrogar la diversidad cultural latinoamericana en su dimensión más amplia. La hermenéutica latinoamericanista de Rebellato para la comprensión de la emergencia de nuevas identidades y subjetividades, se apoya en las nociones éticas de diálogo, reconocimiento (entre otras cosas, de la identidad y de la creatividad) y solidaridad en la diversidad. El diálogo y la solidaridad son recursos antiautoritarios que se constituyen en condiciones de las prácticas políticas y educativas que tienen por objetivo la consecución

de democracias radicales con real participación e intervención popular. Esto supone la educación de la ciudadanía en las diversas esferas de la democracia y la justicia, de modo tal que cada ciudadano aprenda a ser gobernante y a impulsar todas las formas de autogestión popular (Rebellato 1996a: 105).

Desde comienzos de los ochenta, Rebellato comenzó a desarrollar su contribución al pensamiento latinoamericano a partir del marxismo de Mariátegui, la teoría crítica de Gramsci y la Escuela de Frankfurt con atención en la pedagogía dialógica de Paulo Freire, la hermenéutica de Paul Ricoeur, la teología de la liberación, las teorías de la dependencia, la filosofía de la liberación y el pensamiento de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari y Charles Taylor. Rebellato afirma que, frente a las diversas formas de dominación y exclusión de nuestros pueblos, los movimientos sociales desempeñan un papel fundamental con sus proyectos y modalidades de organización para el logro de nuevas perspectivas de una cultura alternativa. Estos grupos comparten el rechazo a las condiciones de exclusión naturalizadas por la hegemonía neoliberal y de modo permanente generan estrategias de movilización. Algunos de los grupos que destaca son: mujeres, sectores obreros, desempleados, campesinos, indígenas, negros, jóvenes, estudiantes, minusválidos, homosexuales, comités de defensa de los derechos humanos, comunidades cristianas de base, organizaciones de voluntariado, asociaciones de deudores, organizaciones de autogestión cooperativas, movimientos de educación popular, de lucha por el medio ambiente, los que se van gestando a partir de la organización de los barrios y *cantegriles* (*chabolas, favelas, villas miserias*), los de lucha por la tierra.

Considera que este proceso de constitución de los movimientos en sujetos de iniciativa histórica supone reconocer la producción de saberes y poderes, producidos en las luchas por la sobrevivencia. De allí surge la importancia de los espacios territorial y simbólico como lugares privilegiados para el ejercicio y el análisis de las formas de poder. A partir de la filosofía de la

praxis de Gramsci y Mariátegui, que se interesa en las estructuras de la vida cotidiana, el folklore, las manifestaciones religiosas, el lenguaje, los mitos y leyendas, la literatura popular, nuestro autor considera que los proyectos culturales son fundamentales para la liberación de los sectores oprimidos porque se constituyen en símbolos de una identidad auténtica en tanto logran convertirse en manifestaciones contestatarias emergentes.

En el proceso de recuperación de la identidad cultural de los sectores excluidos, la mitología y la utopía juegan papeles centrales. Mariátegui reconocía que los mitos suscitan potencialidades y organizan la voluntad colectiva. En nuestra cultura la utopía que cumple un rol semejante al mito, está en el centro mismo de la construcción de una nueva sociedad; la utopía entendida como proyecto que se convierte en una fuerza que contribuye a hacer real el proyecto histórico de liberación de los pueblos (1988b: 13). En ese sentido, los mitos y las utopías son movilizados de la resistencia indígena porque son creaciones culturales de los pueblos que organizan su voluntad colectiva. Rebellato no establece diferencia entre mito y utopía porque las considera "narrativas" que expresan una identidad comunitaria y cultural (1988a: 47). En opinión de Rebellato, como expresiones culturales auténticas, las comunidades poseen sus identidades narrativas integradas en un proyecto de vida y proyectadas políticamente. El lenguaje es una condición simbólica de la identidad y de la interlocución, en cuanto es posibilidad de intercambio y de construcción de significados en virtud de la relación con otros sujetos en el reconocimiento de sus alteridades. Rebellato postula una ética del reconocimiento que se construye dialógicamente y cambia radicalmente nuestra concepción y nuestras relaciones con los demás. Afirma que "En virtud del lenguaje podemos entendernos a nosotros mismos, podemos entender a los otros y podemos ser entendidos. En otras palabras, el lenguaje tiene una intencionalidad orientada al entendimiento" (1996c: 6).

Esta hermenéutica dialógica propuesta por Rebellato se constituye en una herramienta para el entendimiento que permite la interpretación del conflicto de las subjetividades y también comprender las manifestaciones auténticas de las identidades generadas en las narrativas de las comunidades como en sus proyectos políticos. Es fundamental el reconocimiento de las prácticas generadas por sujetos que crean espacios, redes dialógicas no determinadas por un poder externo.

Rebellato sostiene que la teoría crítica debe proponer el reconocimiento de los espacios autónomos solidarios en sus prácticas políticas inmersos en las redes sociales que se constituyen en redes que dan libertad, es decir, como factores que potencian una identidad sociocultural, fortalecen intercambios de comunicación, capacitan en la construcción de espacios de cultura democrática participativa real, ayudan a observar colectivamente la situación de exclusión, permitan construir "un fortalecimiento de los potenciales subversivos de la memoria histórica y un conocimiento del imaginario popular, en sus múltiples prácticas, sabidurías e imágenes" (1998b: 27).

Rebellato propone una dialéctica abierta a la complejidad, al conflicto, a la incertidumbre y a la creatividad de las subjetividades emergentes en los movimientos sociales. Con ello rechaza la "teoría del reflejo" del marxismo ortodoxo a favor de una hermenéutica que parte del reconocimiento de la centralidad de la cultura y valora el proceso de "elaboración interpretativa" de los sujetos así como la ética en el marco de un proyecto político, social y cultural de carácter liberador. Enfatizar en el carácter hermenéutico y dialógico del lenguaje permite la comprensión de que los sujetos elaboren, según Rebellato, en forma creativa, discursos y proyectos capaces de concebirse contra el universalismo monológico y hegemónico que excluye las variedades subestándar y vernáculas. Este componente valorativo del lenguaje que asegura la dominación mediante la negación de la identidad se estudia críticamente en los trabajos de Roig, Dussel y Freire. Apoyándose en esos

autores, Rebellato rechaza el universalismo abstracto que ha legitimado históricamente la opresión de nuestros pueblos, "la dominación, el genocidio y el ecocidio; en nombre de principios universales e indiscutibles, sacralizados por un fuerte dogmatismo y por un etnocentrismo, se han cometido grandes injusticias" (1997: 8).

La hermenéutica es una herramienta productiva para el análisis de los diálogos y de las prácticas de taller de educación popular, permitiendo la interpretación de los conflictos que surgen entre los sujetos participantes. Esas prácticas se fundamentan en una visión ética no autoritaria con la finalidad de que los sujetos se conviertan en protagonistas al ejercerlos. En esa perspectiva también es posible realizar aportes respecto de la elaboración de una teoría social crítica capaz de facilitar la participación en prácticas sociales comunitarias. Esto nos permite integrar dimensiones tradicionalmente no tenidas en cuenta como los lenguaje no verbal, corporal y la escenificación del poder que se expresa en la comunicación asociada a las representaciones colectivas (1986a:59) y a las narrativas de las comunidades (1996c: 25).

En el estudio de la cultura popular a partir de la hermenéutica, según Rebellato, permite integrar elementos cognitivos, ideológicos, estéticos, mitológicos y afectivos, poniendo especial énfasis en el estudio de los aspectos referidos al cuerpo y a sus formas de expresión: la religiosidad, las fiestas, los disfraces, la música, el carnaval (Rebellato y Ubilla 1986: 100). Así, en los talleres de educación popular e investigación social esos aspectos de la cultura popular aparecen integrados en una perspectiva socio-psicológica con el objetivo de elaborar las situaciones de conflicto expresados con en el lenguaje, las instituciones y las ideologías como "mitologías de clase": "Reconocer es siempre re-elaborar y reestructurarse a sí mismo, descentrarse" (Rebellato, 1996b: 29); y esta tarea debe ser llevada adelante desde una situación geopolítica marginal para situarnos desde el contexto histórico de los pueblos periféricos



que somos y pensar una ética de la autenticidad desde nuestros contextos históricos (Rebellato, 1988b: 20).

Respecto de una praxis pedagógica crítica, en *Ética de la autonomía* (1997) y en *Antología mínima* (2000), Rebellato plantea los siguientes desafíos:

- Seguir construyendo una teoría crítico-emancipadora frente al proyecto neoliberal y continuar radicalizando sus postulados. Porque es más radical el peligro de destrucción de la vida, de la naturaleza y la creciente dificultad para superar la actual crisis de civilización, dado que nos enfrentamos a la expansión de una ética y una cultura que pretenden ahogar los potenciales emancipadores. Esta tarea teórico-práctica debe ser profundamente innovadora, para elaborar nuevos temas, desafíos y caminos alternativos.
- Articular los poderes populares hacia una democracia radical y apostar a una democracia integral construida desde la sociedad civil, así como a la constitución de nuevas subjetividades colectivas.
- Transformar la educación y recuperar su dimensión ético-política.

En síntesis, la cultura es un complejo de instituciones, tecnologías, prácticas y productos; es decir, la cultura es un lugar de lucha contra el poder y también un medio para la promoción del sujeto y del cambio social. La pedagogía, como práctica y crítica para la expansión de sujetos democráticos, tiene que dirigirse hacia los problemas sociales como la desigualdad económica e injusticia social para tratar los dilemas éticos y políticos.

La educación crítica impulsa la constitución de un sujeto como protagonista de su propia educación y de la transformación de la sociedad. Tal proyecto se inscribe en la línea estratégica de transformación de los movimientos populares en sujetos colectivos portadores del poder popular. Ejercer el poder significa que los sectores populares se apropien en los

niveles político, económico y cultural de ese poder que han generado, supone que ellos son los protagonistas principales de un proceso de transformación y de formulación de alternativas. Ese poder popular es producto de un prolongado proceso de lucha, organización, autoeducación. En ese sentido, la educación popular emplea una metodología que procura despertar la iniciativa, el sentido crítico y la creatividad, tratando de que los sujetos sean protagonistas de la interacción educativa. Le compete llevar adelante una lucha contra los proyectos hegemónicos ligados al neoliberalismo y a la globalización. En esa perspectiva, una educación popular que impulsa una búsqueda, necesariamente rigurosa y creativa, está guiada por la convicción de que la cuestión del poder sigue vigente y apuesta al fortalecimiento del poder (de decisión, de control, de negociación, de lucha) de los sectores populares.

## BIBLIOGRAFÍA

- Rebellato, José Luis, 1988, "Educación popular y cultura popular", *Notas sobre cultura y sociedad* (Montevideo, CIDC), núm. 4.
- , 1989a, "Bases para una educación alternativa", *Cuadernos Latinoamericanos de Ecología Social* (Montevideo, CIPFE), núm. 1.
- , 1989b, *Ética y práctica social*, Montevideo, EPPAL.
- , 1995, *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación*, Montevideo, Nordan.
- , 1996a, "Ética y calidad de vida en el desarrollo de una práctica social transformadora", en *Los derechos humanos: un horizonte ético*, Montevideo, Serpaj (Curso a distancia), vol. II.
- , 1996b, "Desde el olvido a la construcción de una ética de la dignidad" en *Historia, violencia y subjetividad* (III Jornadas de Psicología Universitaria), Montevideo, Multiplicidades.
- , 1996c, "Nuevos paradigmas éticos en el marco de una práctica social transformadora", *Quehacer educativo*, núm. 20 (junio).
- , 1997a, *Ética de la autonomía. Desde la práctica de la Psicología con las Comunidades*, Montevideo, Nordan.
- , 1997b, "Horizontes éticos en la práctica social del educador", *Centro de Formación y Estudios del INAME*, (Montevideo).

- , 1998a, “La globalización y su impacto educativo-cultural. El nuevo horizonte posible”, *Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina* (Montevideo), núm. 8.
- , 1998b, “Globalización y pensamiento crítico latinoamericano”, *Aportes* (Montevideo), núm. 6.
- , 1999, *Democracia, ciudadanía y poder. Desde el proceso de descentralización y participación popular*, Montevideo, Nordan.
- , 2000a, *Ética de la liberación*, Montevideo, Nordan.
- , 2000b, *Antología mínima*, La Habana (col. *Educación popular*, núm. 13).
- Ubilla, Pilar, 1986, “Conciencia de clase y participación. Análisis de una experiencia sindical”, *Notas sobre cultura y sociedad* (Montevideo, CIDC), núm. 3.

FRANCISCO ROMERO  
(1891-1962)

ROBERTO MORA MARTÍNEZ

Francisco Romero nació en Argentina, hijo de inmigrantes españoles, corrió la suerte de éstos, quienes sólo se podían incorporar al trabajo en calidad de mano de obra o en las fuerzas armadas. Esta última fue la elección de Romero, quien se formó como militar de profesión, ejerciendo el cargo de ingeniero de ferrocarriles. Su formación no desvió el interés de Romero por el estudio de la literatura, a la cual, de joven dedicó sus primeras colaboraciones periodísticas, actividad que combinó con el estudio de la filosofía europea. Como ejemplo, es oportuno mencionar que en 1923, aún perteneciendo al ejército, Romero comenzó a editar estampas biográficas de los filósofos europeos más reconocidos de la época, en esas mismas fechas aparecieron sus primeros artículos de difusión del pensamiento filosófico.

Con respecto del contexto histórico, 1930 es un momento importante, ya que se inició el primer golpe militar, después de casi ochenta años de gobiernos constitucionales. También es la fecha en la cual Francisco Romero comenzó a publicar sus primeros ensayos acerca de la persona. Ideas alejadas de las posturas políticas tanto de izquierda como de derecha. En ese sentido, la actitud de diferenciar el análisis de los sucesos socio-políticos de la reflexión universalista fue radical en su actividad como filósofo.

El interés de Romero por la antropología filosófica creció durante la Segunda Guerra Mundial. La hecatombe internacional tuvo gran importancia, ya que reflexionar en torno a la dignidad y la libertad de la persona se convirtió en materia capital de debate. Tema que continuó trabajando hasta culminar con su obra más importante, intitulada: *Teoría del hombre* (1952).

Por otra parte, durante su actividad filosófica Romero estuvo preocupado por comprender la manera como se desarrollaba y difundía la reflexión filosófica entre los argentinos. Quehacer en el cual se pueden encontrar sus aportes más importantes y duraderos en América Latina, pues contribuye con la creación de los conceptos: *normalidad filosófica* y *fundadores*.

Para entender el primero, es importante señalar que su definición la ofreció por primera vez en 1934 en una reunión en honor a Manuel García Morente. En esa ocasión, Romero apuntó que en la sociedad argentina se había producido un creciente interés en el conocimiento de las teorías filosóficas europeas. Con esta base, hizo referencia al establecimiento de un clima filosófico, es decir, una etapa histórica en la cual los temas y problemas de la filosofía habían alcanzado un grado considerable de difusión en los distintos estratos sociales. De tal modo, consideró que la filosofía ya podía concebirse como una común función científica, ordinario trabajo intelectual y, por lo tanto, una forma más de cultura; no como lujo o fiesta para el lucimiento de unos cuantos pensadores exclusivos.

La importancia de la incorporación del quehacer filosófico al común cauce cultural en la Argentina es importante para Romero ya que, en su opinión, esta actividad desarrolla en el ser humano una actitud crítica, la cual corrige la innata inclinación del ser humano por prodigios y milagros. Ahora bien, es oportuno señalar que cuando habla sobre el anhelo humano de encontrar conocimientos portentosos, Romero no sólo se refería al ser humano común, sino que, en su opinión, era una actitud que también se podía encontrar en algunos teóricos de la ciencia, así como algunos filósofos quienes no escapaban a esa ingenua solicitud, pues el deseo de obtener dichos conocimientos brota de las más profundas necesidades vitales. Por lo cual la normalización de la filosofía estaría corrigiendo esa búsqueda equivocada.

Por otra parte, la incorporación del quehacer filosófico al común cauce cultural se podía consolidar aún más, debido

al convencimiento de que la reflexión filosófica es una gran tarea que requiere de aprendizaje, esfuerzo y continuidad. Por tal motivo, filosofar no es trabajo de unos cuantos eruditos, por el contrario, podía ser llevado a cabo por gente común, empero con el único requisito de darse a la tarea de estudiar y pensar por cuenta propia los problemas centrales que han sido objeto de la reflexión de los seres humanos en distintas etapas de la historia. Tarea que se consolidaría con la interacción entre los interesados por el estudio de la filosofía. Por ese motivo, señala que hay filosofía: "cuando grupos de estudiosos se ponen al trabajo resueltos a apropiarse los resultados del esfuerzo anterior y a agregar, sí son capaces, una partícula propia".

Años más tarde, en 1940, Francisco Romero analizó la difusión de la filosofía en toda América Latina y confirmó su propuesta de 1934. Ahora bien, el establecimiento del clima filosófico comenzó con la acción de los *fundadores*, seres humanos que habían destacado. Pensadores tales como: Antonio Caso y José Vasconcelos en México, Carlos Vaz Ferreira en Uruguay, Alejandro O. Deústua en Perú, Enrique Molina en Chile, Alejandro Korn y José Ingenieros en Argentina y el dominicano Pedro Henríquez Ureña. La principal característica de los fundadores es que habían sido "maestros de sí mismos", llevando a cabo la tarea de instituir la filosofía en nuestra América en las primeras décadas del siglo xx.

Romero no indicaba que antes no hubiese existido filosofía. Hubo, empero, el filosofar de la época colonial, por ejemplo, se desarrolló por el interés de la cátedra o personal, por lo que el conocimiento de los temas filosóficos no tuvo difusión en el nivel social. Incluso llegó a señalar que hubo *patriarcas*, es decir, filósofos destacados, en el siglo xx, como los cubanos Félix Varela y José de la Luz y Caballero, así como el venezolano Andrés Bello.

Así, fueron los fundadores quienes propiciaron la difusión de la filosofía. En ellos, resaltó el hecho de que vivieron es-

pontáneamente el pensamiento de la época, que, incluso lo forjaron. Fueron los protagonistas del drama, pues no necesitaron del impulso ajeno, aún cuando lo hayan recibido. Ahora bien, las características intelectuales de los fundadores se pueden encontrar en uno de los pasajes en los cuales se refiere a su mentor y amigo Alejandro Korn:

Filósofo americano, era lo que debe ser, lo que tiene que ser un filósofo: no el rebuscador de curiosidades indígenas, no el fabricante de taraceas arqueológicas, sino un hombre imbuido de todas las esencias occidentales y capaz de repensarlas, reelaborarlas y llevarlas adelante en el escenario de América (1952: 49).

Romero también indicó que fue Korn quien demostró que la filosofía podía surgir entre los latinoamericanos, sin necesidad de imitar, copiar o repetir los postulados filosóficos de la época. Actitud con la cual se fueron corrigiendo dos expectativas nocivas para el filosofar en nuestra América: a) la que sostiene que todo ha sido dicho ya y lo que únicamente nos queda repetir devotamente los esquemas ilustres; b) la que espera revelaciones portentosas, novedades inauditas, creaciones *ex nihilo* en contra de aquellos que exigían la creación de una filosofía original en nuestra América.

Posteriormente, Romero dio un paso más en sus ideas acerca de la normalización de la filosofía en el nivel continental. En su opinión, ésta requería de consolidación, pues a pesar de los aportes de los fundadores, puede decirse que ellos, salvo en muy contados casos, no se conocieron. Desconocimiento que ocurría con los filósofos que los sucedieron. Por lo tanto, un problema en América Latina era la falta de información. Deficiencia que sólo se resolvería con una mayor y mejor organización



del trabajo de tipo académico, pues lo importante para Romero consistía en vivir filosóficamente para pensar de ese modo.

Por el interés en que se superara el aislamiento, se dedicó a promover las relaciones entre los filósofos. Actividad por la cual Francisco Romero es uno de los principales promotores del desarrollo de la filosofía en América Latina. En este punto es importante detenerse, ya que en su propuesta filosófica señaló la importancia de atender a lo hecho en filosofía en nuestros países, aunque previno contra el abandono prematuro de los pensadores europeos. En ese sentido, era importante establecer un clima habitual de intercambio académico entre los latinoamericanos, lo cual animaría un enérgico sentido continental. Relaciones con las que se consolidaría la conciencia sobre la propia vocación filosófica. Al concretar esta actitud de reciprocidad intelectual se comenzaría la búsqueda histórica de lo peculiar de nuestro pensamiento, como lo señaló el mismo Romero: "toda autoconciencia, al averiguar lo que se es, plantea con ello un problema de orígenes, pregunta de dónde viene". Era, por lo tanto, una vuelta a las ideas que habían expresado nuestros antecesores, para encontrar una expresión propia.

Amoroso retorno al pasado, que en opinión de Romero debía dirigirse a los sucesos y al pensamiento hispanoamericano y no sólo a la historia de la filosofía, motivo por el cual invitó a estudiar los hechos e, incluso, indicó que era necesario reflexionar acerca de temas más amplios, para comprender el curso total del desarrollo de la cultura en estas tierras, lo cual posteriormente conduciría a revisar los caminos de la espiritualidad latinoamericana.

Romero atribuyó especial importancia al hecho de que en estas tierras se piense en la cultura de nuestros pueblos, pues cada uno de los seres humanos que aportaron sus ideas contribuyeron de varios modos al progreso espiritual de sus patrias. Pensadores que no dejaron un sistema articulado, lo cual, sin embargo, no demerita su obra, pues su época no les consintió el

olvidarse de la vida entorno para meditar en un laborioso retraimiento.

La recepción de las ideas que expuso Francisco Romero con respecto de las características y finalidad del quehacer filosófico en América Latina puede centrarse en dos posturas: 1) la del peruano Francisco Miró Quesada, y 2) la del mexicano-argentino Horacio Cerutti. El primero denomina a Romero como *el forjador*, ello debido al empeño para que los filósofos latinoamericanos se interrelacionaran, motivo por el cual también, se refiere al filósofo argentino como el *gran orquestador del filosofar latinoamericano*. Claro que no le atribuye un mérito exclusivo, pues hubo otros filósofos que también ayudaron, como lo fue el mexicano Samuel Ramos. Posteriormente Miró Quesada, rediseñando las propuestas de Romero, desarrolló una periodización del quehacer filosófico en nuestra América.

Por otra parte, Horacio Cerutti, al estudiar el concepto de *normalización filosófica* observó que en 1958 Romero mantenía el supuesto de la autonomía de la filosofía con respecto de la política. Empero, a través de un análisis de sus posturas teóricas, este pensador expuso la postura política que sustentaba la reflexión filosófica en temas tales como el de la libertad. Sin embargo, ese ocultamiento de su ideología parece que no fue claro, por lo cual la división entre filosofía y política continuó. Por este motivo, la propuesta significó el desarrollo de una filosofía academicista, que durante más de treinta años no supo qué decir acerca de la realidad en la cual se encontraba inmersa, en donde la única filosofía era la europea, y sólo se podía reflexionar con esas categorías en suelo americano. La idea errónea de que filosofar rigurosamente implica tratar sólo los temas, conceptos y categorías occidentales, hunde sus raíces en la propuesta de Francisco Romero.

BIBLIOGRAFÍA

- Romero, Francisco, A. Vassallo y L. Aznar, 1940, *Alejandro Korn*, Buenos Aires, Losada.
- , 1944, *Filosofía de la persona. Y otros ensayos de filosofía*, Buenos Aires, Losada (*Biblioteca contemporánea*).
- , 1952, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal (*Problemas de la cultura en América*).
- , 1953, *Estudios de historia de las ideas*, Buenos Aires, Losada.
- , 1961, *¿Qué es filosofía?* (1953), Buenos Aires, Columba, (*Esquemas, I*).
- , 1965, *Teoría del Hombre*, 1954, Buenos Aires, Losada (*Biblioteca filosófica*).
- Cerutti Guldberg, Horacio, 1997, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Porrúa/UNAM (col. *Filosofía de nuestra América*).
- Miró Quesada, Francisco, 1974, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE (col. *Tierra Firme*).

MARÍA DEL CARMEN ROVIRA GASPAR  
(1927)

AMALIA XÓCHITL LÓPEZ MOLINA

María del Carmen Rovira Gaspar es doctora e investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en su cátedra ella ha enseñado disciplina y el rigor imprescindibles, al mismo tiempo que el gran amor hacia la filosofía y principalmente hacia los estudios de filosofía mexicana, área de la que ahora es el pilar más importante.

Aunque soy consciente de que muchas veces resulta difícil separar los diferentes aspectos del plano intelectual y docente, en este breve escrito quisiera desarrollar cuatro importantes aspectos de la carrera profesional de Carmen Rovira: sus inicios en la filosofía, su labor docente, su compromiso con la difusión del conocimiento y sus aportaciones como investigadora.

SUS INICIOS

Carmen Rovira nació en Huelva, España. Muy pequeña llegó a México, pues su padre, comunista convencido, se vio obligado a dejar su país acosado por el régimen franquista.

Realizó sus estudios en México y aunque en la Preparatoria Española desarrolló una gran pasión por la científicidad y experimentación de la biología, decidió estudiar filosofía después de que su maestro Rubén Landa le explicara el discurso del método cartesiano y la maravilla que significaba la precisión y la certeza.

En la Facultad de Filosofía, pronto conoció a José Gaos y formó parte, desde el segundo semestre de la carrera, de su hoy afamado Seminario del Pensamiento de América Latina.

Rovira y sus compañeros —Luis Villoro, Fernando Salmerón, Elsa Cecilia Frost y Ricardo Guerra— debían exponer el tema de su investigación durante una hora, mientras Gaos cerraba los ojos y se balanceaba en la silla escuchando atentamente hasta que el expositor decía “eso es todo doctor”. Y entonces Gaos hacía sus críticas y comentarios.

Aunque Gaos era muy duro, refiere Rovira, jamás los humillaba; era un maestro muy leal con sus alumnos, a quienes cuidaba y defendía contra cualquier visicitud.

Carmen Rovira concluyó la tesis de maestría y comenzó la de doctorado bajo la dirección de Gaos quien en una carta escrita a Alfonso Reyes señala: “Si Carmen Rovira tiene suerte en encontrar el material que necesita, para lo que será indispensable que funcione por fin la Biblioteca Nacional, y en elaborarlo adecuadamente, su tesis puede ser un libro de veras importante”.

Un año después le vuelve a escribir a Reyes: “Carmen Rovira hizo lo que pudo —dado el estado, ya no actual, sino que empieza a ser añejo y amenaza dar al traste con trabajos como éste, de la Biblioteca Nacional— hasta poco antes del momento de dar a luz. A partir de entonces, no he vuelto a saber de ella sino indirectamente, lo que no ha dejado de extrañarme y me hace temer que, si no lo fue el matrimonio, sea la maternidad un obstáculo serio para la regular prosecución de su carrera profesional”.

Pero respecto de ello, afortunadamente, Gaos se equivocó, pues poco tiempo después del nacimiento de su cuarto hijo, Rovira ingresó como docente en la Escuela Nacional Preparatoria (1964) y algunos años más tarde (1972) comenzó a dar clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM donde sigue impartiendo sus cursos y desarrollando sus investigaciones hasta la actualidad.

## FORMADORA

Prefiero decir formadora y no docente o profesora porque la labor de Carmen Rovira ha rebasado los límites de la simple estancia en el aula, su compromiso con la educación de sus estudiantes la lleva incluso a dirigir más de 10 tesis al mismo tiempo o a permanecer largas horas en la Facultad de Filosofía enseñando las principales estrategias de investigación.

Carmen Rovira comenzó a impartir cursos desde los primeros semestres de estudio de la carrera de Filosofía pues su maestro, José Gaos, la dejó a cargo de su grupo en la Universidad Femenina.

Fue muy interesante y difícil —refiere Rovira— pues Gaos me dijo que me dejaría un grupo y que quería que yo preparara a los presocráticos. Era la primera clase que daba y Gaos se sentó justo frente a mí, hasta adelante, para escuchar mi clase; yo la había preparado muy bien, pero estaba tan nerviosa que todavía ahora recuerdo la sensación que tenía de que mi boca se movía, pero sentía que no era yo la que hablaba, como si estuviera muy lejos “oía mi voz como si no fuera mía”. Gaos me escuchó explicar a Heráclito y Parménides y al finalizar sólo dijo “está bien, se queda con la clase”.

Desde ese primer curso, Rovira ha enseñado a varias generaciones, despertando vocaciones en muchas estudiosas y estudiosos de la filosofía, entre ellos, por ejemplo, Graciela Hierro quien siempre admitió haber elegido la carrera de filosofía gracias a la influencia de *Cay* Rovira (como cariñosamente la llaman sus amigos).

Ha impartido el Seminario de filosofía en México, Didáctica de la filosofía, Introducción a la filosofía, Técnicas de la investigación, Filosofía en México, Filosofía de la Edad Media,

Renacimiento; además de ser fundadora del sistema de Universidad Abierta de la Facultad de Filosofía y Letras.

Pero no se ha dedicado solamente a dar información a los alumnos en sus cursos, también, como digna discípula de Gaos, se ha preocupado por formar alumnos en sus equipos de trabajo, "jóvenes estudiantes —refiere Horacio Cerutti— que han sido iniciados/as en la investigación [...] llevados/as a congresos para que se fogueén, entrenados/as en el trabajo compartido, en la redacción y discusión teórica y metodológica de la historia de la filosofía, introducidos/as a una interpretación más cabal de la historia de México [...] María del Carmen Rovira les ha enseñado desde cómo leer un texto [...] hasta cómo relacionar textos entre sí para hacer lectura intertextual, pasando por la laboriosa reconstrucción de los respectivos contextos" (Cerutti 1997).

Vale la pena destacar que junto con ella sus alumnos han aprendido las posibilidades, necesidad e importancia de realizar trabajos en conjunto, que hacer historias de la filosofía no puede ser más un trabajo individual y en solitario, pues han quedado atrás las enormes obras de un genio para dar paso a las obras hechas por varios autores o por un autor que someta su trabajo a un grupo de discusión.

Son varias las obras que se han derivado de sus equipos de investigación, la primera con un arduo trabajo de siete años lleva por título *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. Consta de 987 páginas y está acompañado de una antología en tres tomos sobre el siglo XIX, todos publicados por la UNAM. Ésta es una obra de gran envergadura que analiza cuidadosamente el pensamiento filosófico desde el discurso preindependentista hasta el contemporáneo, abarcando también los discursos liberal, positivista, escolástico, cosmológico, lógico epistémico y del derecho.

En un segundo grupo de investigación se tradujo el pensamiento filosófico del padre oratoriano Gamarra, publicado

en la antología *Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. Elementos de Filosofía Moderna*. Compilado por Ma. del Carmen Rovira y Carolina Ponce, y traducido por Tania Alarcón y Gualberto López, DGPA, UNAM-UAEM, 1998. Este texto contiene las partes de la física de Gamarra que incluye conjuntamente tanto la general como la particular.

Un tercer equipo analizó algunas polémicas filosófico-político-religiosas del siglo XIX. De tal grupo se derivaron dos libros: *El krausismo en México* de Antolín Sánchez Cuervo y *La polémica sobre la pintura mexicana sostenida por Altamirano y Felipe Gutiérrez*, elaborado por Alberto Núñez Merchand.

#### DIFUSORA

Cuando se habla de difusión se pueden entender dos cosas: bien a) la difusión que tiene la obra de un autor determinado en diferentes medios o bien, b) el autor que difunde un tema o una serie de ideas determinadas.

En cuanto a la labor de Carmen Rovira, me referiré al último punto, es decir, a la manera en que ella ha difundido las ideas filosóficas de diversos autores, en especial pensadores mexicanos.

Se ha constituido en una preocupación constante Carmen Rovira, lograr que los textos sean accesibles tanto a los lectores especializados, como para los no especialistas, Rovira no se conformó con hacer la investigación histórico filosófica del siglo XIX y publicarla, puso además todo su empeño en que se hiciera una antología con los textos que su equipo de trabajo utilizó para elaborar dicha historia, ya que estos documentos, se encuentran regularmente en bibliotecas particulares o en secciones de colecciones especiales de las bibliotecas públicas. La antología se publicó por la Coordinación de Humanidades



de la UNAM en tres tomos, y lleva por título: *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y Primeros Años del XX*, tomo I, 1998; tomo II, 2001 y tomo III, 2002.

Para el público especializado, el equipo de investigación elaboró una *Bibliografía mexicana filosófica y polémica de la primera mitad del siglo XIX* que contenía el nombre de la obra, el autor, un breve resumen de ella, además de la biblioteca o bibliotecas en las cuales el texto podía ser localizado.

Su preocupación por la difusión de las ideas de los pensadores del siglo XVIII la ha llevado a publicar y además del libro de Gamarra, otra obra sobre los *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y Algunas de sus influencias en América: México, Ecuador y Cuba*, publicado por el Colegio de México y FCE, 1958. Obra en la que la autora analiza las ideas que definen a Antonio Berney, Teodoro Almeida e Ignacio Monteiro como filósofos eclécticos y renovadores, críticos de la tradición escolástica Aristotélica. Sobre estos temas también tiene en prensa la antología sobre el *Pensamiento filosófico de Francisco Xavier Alegre y Pedro José Márquez*. MÉXICO: UNAM-UAEM.

Además ha elaborado diversas guías de estudio y antologías para el Sistema de Universidad Abierta que versan sobre la época clásica, Edad Media, Renacimiento y Filosofía Mexicana.

Actualmente El Colegio Nacional la nombró responsable de la edición de las obras completas de Ezequiel A. Chávez, que constará aproximadamente de 15 tomos y de los cuales ya han sido publicados los dos primeros que contienen presentación, introducción y notas biográficas realizadas por Carmen Rovira.

Además de sus libros publicados, la autora ha participado en diversos congresos, encuentros, diplomados y eventos filosóficos en los que ha difundido los avances de sus investigaciones y el estudio del pensamiento de diversos filósofos que el espacio de este texto no nos permite analizar.

INVESTIGADORA

Como investigadora Carmen Rovira nos ha dado grandes aportes. En los días de su merecido homenaje, organizado por el Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM escuchamos a varios conferencistas destacarla como el pilar fundamental en el estudio de la filosofía mexicana; se le ha catalogado, incluso, como la heroína que Valverde Téllez esperaba desde el siglo pasado, aquella que realizaría la historia de la filosofía mexicana del siglo XIX (Muñoz 2005: 123).

Pero si bien es cierto que sus ocho libros fundamentales tienen como tema el pensamiento iberoamericano y sobre todo el mexicano, Rovira no se ha conformado con investigar una época o un área determinada, también ha dedicado su interés al estudio de la enseñanza, el Renacimiento y la Edad Media.

La autora ha puesto su principal empeño en realizar análisis rigurosos de textos y personajes para integrar estudios de historia de la filosofía. En su afán por historiar, ha desarrollado su metodología al practicar y enseñar a sus alumnos un gran respeto por las fuentes y la importancia de acudir a ellas, pero también ha puesto atención en no permitir ni permitirse la sobreinterpretación; al respecto expresa:

existe el problema de las categorías manejadas para interpretar el pasado y las categorías conceptuales del pasado. Y en este punto existiría, si el investigador no actúa con el suficiente cuidado y rigor, un choque categorial que confundiría los resultados de la investigación. Sin embargo, si interpretamos con rigor los conceptos o categorías filosófico-política, morales-religiosas usadas en una época [...] esto es, si las interpretamos en su tiempo límite, respetándolas como tales, podemos llegar a un conocimiento de los textos analizados (Rovira 2004).

Siguiendo esta cita entenderemos cómo para Rovira el análisis del contexto de una obra y un autor cobra gran relevancia, pues las ideas no pueden ser entendidas en forma abstracta, ya que necesariamente están relacionadas con una realidad histórica específica que en determinado momento se convierte en el límite de la propia investigación, pues se debe evitar utilizar categorías de interpretación que sean lejanas al contexto de los autores estudiados.

Con estos parámetros de interpretación rigurosa ha realizado sus investigaciones sobre los siglos *xix* y *xx*, comenzando desde los jesuitas, Gamarra y los eclécticos portugueses; pasando por la totalidad filosófica discursiva del siglo *xix* que ella misma organizó; hasta llegar al análisis crítico de los ateneístas, escolástica mexicana moderna, anarquistas y pensamiento moderno mexicano.

En sus aportaciones sobre Edad Media y Renacimiento, Rovira siempre ha admitido su debilidad por el estudio de autores polémicos: Avicena, Averroes, Ockham, las beguinas, Bruno, Ficino, Marsilio de Padua, Vitoria y más recientemente, Lutero. En ellos ha encontrado ideas atrevidas y novedosas para su tiempo: Marsilio, por ejemplo, defendió la separación del poder laico y religioso al considerarla necesaria para la paz; Bruno, nunca se arrepintió de sus planteamientos catalogados hoy como panteístas y defendió las ideas de Copérnico, además de realizar una "evolución metafísica" al oponerse, bajo una influencia nominalista, a la metafísica tradicional de Aristóteles y Santo Tomás.

No obstante la diversidad de sus estudios, yo me atrevería a decir que tiene dos amores intelectuales: la Edad Media y la filosofía mexicana; dos amores perfectamente engarzados en su último libro *Francisco de Vitoria. América y España. El poder y el hombre*, seleccionado por la Cámara de Diputados para ser coeditado por la misma, al considerársele un libro de gran valía e interés nacional.

En éste la autora prueba que Vitoria tuvo una relación con el nominalismo al haber estudiado en París, la cual coadyuvó

a integrar las aportaciones más importantes que Vitoria hiciera en el ámbito teológico:

1. Conciliar la teología escolástica tradicional con la positiva.
2. Acercar la teología a su problemática social e histórica.
3. Concebir al teólogo como el encargado de ofrecer una solución a los problemas sociales y políticos.

Regularmente pensamos que teología y filosofía pueden separarse, pero ello no era cierto en el siglo xvi, mucho menos en los filósofos que, a su vez, eran teólogos como Francisco de Vitoria.

Así pues, en Vitoria la teología no puede quedar como conocimientos sobre la fe que no tengan relación con los problemas sociales, pues como para él nada era ajeno a la teología, los teólogos tendrían que discutir, incluso, acerca del derecho de gentes y, por tanto, del derecho que el gobierno español tuviera o no sobre la gente y propiedades de las nuevas tierras descubiertas. La autora realiza un análisis cuidadoso y riguroso de este tema, el cual ayuda a desmitificar la idea que anteriormente se tenía de Vitoria, a quien se le imputaba ser el defensor de los indios. Como lo demuestra claramente en su libro, la primera y segunda parte de *Relección sobre los indios* plantean una conducta basada en la moral cristiana y en el derecho natural y de gentes, con el que se defienden los derechos de los indios, por lo cual, afirma categóricamente la autora, encontraremos un "yo acuso" hecho por Vitoria a Carlos v y sus consejeros.

Sin embargo, la tercera parte constituye una contradicción con los anteriores argumentos de Vitoria, ya que en ella pretende justificar la conquista basándose en posturas contradictorias: tanto en la ideología de la necesidad de la hegemonía española, como en un profundo sentimiento religioso que, por esencia, repudiaría tal necesidad.

Rovira analiza cuidadosamente tanto la *Relección* como a los pensadores que la han comentado, desde Bartolomé de las

Casas, hasta nuestro contemporáneo Mauricio Beuchot y concluye que Vitoria anunció los ocho títulos legítimos por los cuales los bárbaros pudieron venir al dominio de los españoles “presionado por situaciones y circunstancias que podrían convertirse en peligrosas para él” (Rovira 2004: 253).

Podemos decir que lejos de hacer una crítica devastadora y destructiva del pensamiento de Vitoria, la autora lo rescata, aunque no por eso disculpe la actitud de los españoles; al respecto dice:

Como podrá advertirse me permito disentir de lo dicho por toda una tradición española carente de sentido crítico [en la que] no se acepta ningún planteamiento que se oponga a una idealización de Vitoria...Sin embargo juzgo que las dudas, contradicciones e inquietudes que se advierten [...] enriquecen su pensamiento al grado de convertirlo en uno de los teólogos y filósofos más importantes que preparan y dan consistencia al renacimiento español (*ibidem* 294).

Asimismo, la autora señala que para comprender acertadamente todos y cada uno de los contenidos de *La elección de los indios* es necesario consultar la que Vitoria tituló *Sobre el derecho de guerra*, dictada un año después, en la que analiza de forma general cuáles pueden y deben ser “las justas causas de la guerra”.

Actualmente, María del Carmen Rovira se dedica a estudiar e investigar las causas y bases teológico-filosóficas del humanismo mexicano del S. XVIII.

BIBLIOGRAFÍA

- Rovira, Carmen, 2004, *Francisco de Vitoria, España y América. El poder y el hombre*, México, Porrúa.
- Cerutti, Horacio, "Prólogo", 1997, en Carmen Rovira, coordinadora, *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, México, UNAM.
- Muñoz Rosales, Victórico, 2005, "Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX", *Pensares y quehaceres*, núm. 1 (mayo-octubre).

MARIO SAMBARINO  
(1918-1984)

PABLO MELOGNO

Mario Sambarino nació en Montevideo, Uruguay, en diciembre de 1918 y murió en la misma ciudad en junio de 1984. Cursó estudios en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de la República, y de 1944 a 1965 impartió clases de filosofía en el Instituto Alfredo Vázquez Acevedo. Desde 1950 hasta el mismo 1965, enseñó en el Instituto de Profesores Artigas de Montevideo.

Desde 1963 hasta 1973 fue jefe del Departamento de Filosofía Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República —en este último año comenzó la dictadura militar en Uruguay—; en 1974 Sambarino se exilió en Venezuela y se vinculó al Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, desempeñándose también como profesor en la Universidad Católica Andrés Bello. En 1984 regresó a Montevideo, donde fallecería meses después.

En el periodo 1953-1958 dio forma a su principal obra, las *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad* (1959). Como punto de partida aborda el concepto *moralidad*, entendido como el “conjunto de costumbres probas que son reconocidas como tales en un medio dado” (1959: 25). La moralidad se instala en la cotidianeidad, prescribiendo cómo debe ser la vida humana. Interiorizada por el agente moral, éste la toma como base para enjuiciar comportamientos propios y ajenos. Los preceptos que la componen se presentan como determinados y coherentes, pero sus límites de prescripción y acatamiento son difusos, y su contenido está lejos de ser unívoco.

Esta indeterminación llega al punto de que distintos valores —justicia, verdad, solidaridad, entre otros— conviven en la conciencia moral cotidiana (cmc) sin presentar un ordena-

miento jerárquico definido, por lo cual las situaciones apremiantes colocan al agente moral en la incertidumbre respecto de qué valor vale más dentro de los que efectivamente valen. No obstante, la CMC se postula y pretende imponerse como incondicionalmente válida, declarando condenable toda experiencia que tienda a poner en tela de juicio su legitimidad. Ello responde a que no es capaz de asumir ese carácter esencialmente problemático, permaneciendo ajena a toda posibilidad de abrir el debate acerca de sus fundamentos, y reclamando que la validez de sus preceptos se tome como evidente.

Sambarino insiste en que el análisis de la CMC no agota las posibilidades de la reflexión ética, ya que ésta no puede restringirse a lo que cotidianamente se presenta y acepta como moralmente legítimo. Cabe entonces determinar como objeto de análisis no la *moralidad* sino a la *eticidad*, entendiéndola como el "comportamiento regulado constitutivo de un estilo de vida, sean cuales fueren sus criterios de autojustificación y enjuiciamiento" (1959: 32). Esos criterios pueden ser o no los de la moralidad vigente, siendo así como el concepto de eticidad habilita el análisis de experiencias éticas ajenas a el campo de la CMC.

Surgen así distintas formas de comportamiento regulado, que no tienen a la moralidad como centro rector. Esas diferentes posibilidades de experimentar lo moral constituyen modalidades de la eticidad, llamadas *ethos*, definidas como la "concreta vigencia de un orden jerarquizado de valiosidades por el cual se determina un comportamiento" (1959: 57).

El *ethos* aparece como la forma irreductible de la experiencia ética, de tal modo que es necesario establecer si existen modalidades ethológicas fundamentales, a las cuales pueda ser reducida la gran variedad de vivencias que se ofrecen a la experiencia. Las modalidades en cuestión no son ordenamientos específicos de valores, sino estilos hermenéutico-experienciales de estructurar el comportamiento moral, de manera tal que una misma modalidad puede contener escalas axiológicas divergentes.



A este respecto Sambarino plantea en primera instancia que un agente moral puede determinarse en función de sí mismo o de otra cosa. Si lo hace en función de sí mismo puede determinarse en función de lo que ya es o de lo que prefiere ser. Si lo efectúa en función de lo que ya es, se encuentra en la modalidad ética de la *excelencia*. Si lo lleva a cabo en función de lo que prefiere ser, se encuentra en la modalidad de la *independencia*. Por otro lado, si se determina en función de otra cosa de lo que es, puede hacerlo en función del fundamento de su ser o del fin de su ser. Si es en función del fundamento, se encuentra en la modalidad de la *sabiduría*. Si lo hace en función del fin, se encuentra en la modalidad de la *exigencia*. Quedan así delimitadas las cuatro modalidades fundamentales de la eticidad.

En el *ethos* de la *excelencia*, el agente moral se erige como portador de cualidades valiosas que son parte constitutiva y esencial de su ser. El excelente vale *por sí y frente a sí*. No reconoce alteridad alguna que legítimamente pueda juzgarlo y niega todo fin que pueda ser orientador de su conducta, por lo cual su *ethos* se determina al mismo tiempo como ateleológico, inmanente y autónomo. La excelencia se sitúa además en el extremo opuesto a una moralidad de la intención; el excelente exhibe sus cualidades demostrando la excelencia a través de ellas. Si fracasa ya no puede llamarse excelente, por mejores que hayan sido sus intenciones. Esto conduce al desafío que significa la continua reafirmación de la virtud: "Cuanto más esforzada sea la empresa [...] tanto mayor será la excelencia que demuestra quien en ella se corona con el éxito" (1959: 66).

En el *ethos* de la *independencia*, el agente moral se determina sobre la base de una esencial libertad para elegir lo que quiere ser, libertad que reclama para sí y reconoce para los otros. El independiente es libre *en sí y por sí*; prefiere ser de una determinada manera, pero entrevé la constante posibilidad de ser de otro modo. Esta *libertad para ser* no conoce fundamentos, pues si quien se proclama libre necesita

encontrar un fundamento para su ser libre, éste deja de ser tal, en cuanto la libertad pretendida pasa a depender del fundamento que se exhibe para certificar su validez.

La idea misma de un fundamento es extraña al independiente. Al igual que el excelente, rechaza toda instancia moral exterior con pretensiones regulatorias; pero la base de ese rechazo radica no en su valer, sino en el reclamo de que su propia orientación subjetiva sea el determinante de su ser. El excelente *vale* por encima de todo orden trascendente, el independiente *elige* por encima de todo orden trascendente; de ese modo se conforman las dos *modalidades inmanentes* de la eticidad.

Dentro de las *modalidades trascendentes*, se encuentra el *ethos* de la *exigencia*. En éste, el agente moral se determina orientando su conducta hacia un fin que se entiende como incondicionalmente valioso. A diferencia de la excelencia, lo que vale no es el agente por sí mismo, sino el fin hacia el cual se orienta, imponiéndose dicha orientación como un deber por ser cumplido. Por contrapartida, los comportamientos divergentes de lo que el deber obliga son entendidos como desviaciones de una naturaleza que debe ser reencausada, identificando así el bien con lo que el deber exige y el mal con lo que el deber prohíbe. Se vuelven así cruciales las nociones de intención y mérito, ya que su análisis muestra si el agente está o no orientado hacia el fin que se entiende como valioso, además de revelar el monto de esfuerzo que le requiere el cumplimiento del deber.

La restante modalidad trascendente es la *sabiduría*. En ella el agente se determina hacia la comprensión de un orden que entiende como esencial y constitutivo de la realidad. Donde el excelente *demuestra*, el independiente *elige* y el exigente *cumple*, el sabio *comprende*. La sabiduría suprime nociones como las de falta, pecado y castigo, ya que se puede estar más lejos o más cerca de comprender el fundamento de las cosas, pero no por ello está en falta quien es ignorante. "Así, apariencia y

realidad, ilusión y verdad, extravío y reencuentro, devienen temas fundamentales de la sabiduría, pero en el bien entendido de que la sabiduría no obliga sino que sólo invita a comprender" (1959: 142).

No hay, por tanto, una distinción sustancial entre el Bien y el Mal, que a lo sumo pueden ser identificados —siempre con el tono inimperativo que caracteriza a este modo— con la comprensión y la incomprensión. No obstante, esa inimperatividad no implica ausencia valorativa; el sabio juzga, y lo hace en función de la distancia o cercanía que lo juzgado pueda tener con el fundamento que se entiende como constitutivo de la realidad.

Sambarino sostiene que toda experiencia ética queda encuadrada dentro de alguna de estas cuatro modalidades. Éstas, a su vez, mantienen entre sí una relación dialéctica, ya que llevadas cada una a su término último, remiten a alguna de las restantes. Entre las modalidades inmanentes, la contraposición dialéctica marca que el independiente se concibe a sí mismo y a sus preferencias como fuente de toda valoración; pero al considerarse intrínsecamente valioso se sitúa en la excelencia. El excelente, por su parte, muestra como parte constitutiva de su excelencia la elección entre diferentes posibilidades de acción que le permitan exhibir su valía; y desde el momento en que su elección es soporte de su valor, se sitúa en la independencia.

Entre las modalidades trascendentes sucede lo mismo. En la sabiduría se busca la libertad y la existencia sosegada que sólo el conocimiento de la verdad permite. Pero planteado en esos términos, el conocimiento del fundamento último se vuelve un fin imperativamente postulado, desembocando en la exigencia. Por contrapartida, el exigente se orienta hacia un fin imperativamente impuesto, pero para justificar el carácter absoluto de ese fin requiere un fundamento, conocido y comprendido, por lo cual desemboca en la sabiduría. Esa dialéctica se repite de los modos trascendentes a los inmanentes

y viceversa, dejando abierto el campo para explicar el fenómeno de la conversión: toda elección de una modalidad ética lleva consigo las contradicciones que la remiten a las otras, siendo en cualquier momento posible extremar esas contradicciones hasta situarse en una modalidad distinta. Esa dialéctica configura el *ser en aporía* de los modos, en cuanto cada uno remite problemáticamente a la posibilidad de convertirse en alguno de los otros.

Sambarino también propone una dialéctica formal de la eticidad, anterior a todo *ethos* y centrada en el concepto de culpabilidad, presente con distintos registros en toda experiencia ética. Concluye que toda aprehensión ética de un fenómeno se realiza desde el interior de un *ethos*; y que ningún *ethos* puede pretender validez por sobre los otros, ya que se mantienen en constante tensión dialéctica. "todo *ethos* puede ser negado sin caer en contradicción. Su valencia es necesariamente inapodíctica. Todo intento de verificación de la validez de un *ethos* supone la preadmisión de valores declarados válidos por ese *ethos*, y válidos en tal grado de valer. El círculo es inevitable" (1959: 247).

De ese modo, las *Investigaciones* desembocan en un escepticismo que desconoce fundamentos absolutos para cualquier forma de eticidad, aceptando la coherencia interna de un *ethos* como único criterio de validez posible.

A partir de la década de los sesenta, Sambarino escribió diversos artículos; algunos amplían el núcleo trazado en las *Investigaciones*, otros muestran su faceta de comentarista de autores clásicos; otros desarrollan nuevas líneas de pensamiento. Entre los primeros, cabe destacar *Individualidad e historicidad* (1968), en el cual postula al *ethos* no sólo como determinante de la experiencia moral, sino como base de la experiencia histórica, en cuanto define criterios de relevancia que delimitan lo que ha de considerarse como histórico en cuanto tal.

En el segundo grupo se encuentran sus trabajos acerca de Descartes (1963), Marx (1968), Hegel (1970), Maquiavelo (1972),

Vaz Ferreira (1980) y Gaos (1982). Finalmente en el tercer grupo destacan *La alienación y el desarrollo*, (1966) *La cultura nacional como problema* (1970) y *La función sociocultural de la filosofía en América Latina* (1976) en los cuales va perfilando una línea de análisis orientada hacia la filosofía de la cultura y la reflexión sobre la cuestión latinoamericana, la cual tendrá culminación en su segunda obra mayor: *Identidad, tradición, autenticidad: tres problemas de América Latina* (ITA), publicada en Caracas en 1980. El libro plantea el problema de si los tres conceptos que le dan título pueden ser legítimamente utilizados como criterios de acción; es decir, si es lícito entender, valorar u orientar el comportamiento latinoamericano en función de una eventual identidad, una tradición o un modo de ser auténticamente latinoamericano.

En cuanto a la posibilidad de postular una identidad latinoamericana, señala que sólo es legítimo hablar de ésta si ha surgido como consecuencia de un proceso de construcción histórica. Pero al no contar con un origen histórico común más que en algunos puntos, y al no haber vivido procesos de formación cultural similares, el conglomerado de regiones denominado Latinoamérica constituye una diversidad imposible de ser aprehendida fielmente con un término como *Identidad*. Esos problemas no son ajenos al concepto de tradición. Existen países con su propia tradición; tradiciones colectivas presentes en más de un país, y también varias tradiciones conviviendo en el mismo país, por lo cual es igualmente imposible la determinación de un concepto como el de *tradición latinoamericana*.

En lo relativo a la autenticidad, la cuestión no es menos compleja; cuando se habla de lo auténtico se puede estar hablando de lo verdadero, lo legítimo, lo autóctono, entre otros, sin que ninguno de esos sentidos proporcione un criterio válido para responder a la pregunta por la autenticidad latinoamericana. Toda definición de *lo auténtico* siempre será formulada desde un determinado sistema de valiosidades, históricamente desarrollado y dependiente de la formación cultural en la que se

origina. Por ello, no existe modo de establecer una definición extrasistémica de lo auténtico, que permita evaluar a una cultura desde otra que se pretende poseedora de tal definición. La cuestión de la autenticidad desemboca así en la afirmación de la autonomía cultural: "una cultura auténtica es aquella que es dueña de sí misma... de suerte que el sistema global que se convalida a sí mismo es autónomo respecto de otros sistemas" (1980: 237).

Una cultura vale de acuerdo con los criterios que ella misma se impone y no porque un centro externo le asigne un determinado valor. Sambarino propone la autonomía como valor rector de las formaciones culturales, que lo serán en la medida en que *sean lo que eligen ser* y no lo que se les impone que sean. "Lo auténtico remite en definitiva a la autenticidad de un proyecto de vida colectiva" (1984: 311). En tanto el núcleo central de ese proyecto provenga de la misma formación cultural en la que se lleva a cabo y no de un centro externo, se podrá hablar de autenticidad.

Pero si cada sistema cultural es el fundamento de sus propias autenticidades, cabe preguntarse cuál es el de cada sistema. Al no haber un criterio de comparación extrasistémico, la pregunta no admite respuesta; un sistema cultural de vigencias puede determinar autenticidades, pero no puede determinarse sin más a sí mismo como auténtico. Toda especificación de autenticidad y, por ende, toda afirmación de autonomía se fundamentan en un sistema de vigencias que, a su vez, no posee un fundamento extrasistémico que permita legitimarlo frente a otros sistemas rivales o simplemente alternos.

Es así que en *ITA* terminan conviviendo de un modo problemático el escepticismo inicial de las *Investigaciones* y una pretensión de afirmar la autonomía como valor fundamental de las formaciones culturales. Cuál de las dos tendencias haya pesado más en estos últimos años de la obra de Sambarino es cuestión que aún se presta a controversia y análisis.

No han sido numerosos los intentos de proseguir el estudio de la obra de Sambarino, pero puede decirse con justicia que es uno de los pensadores de mayor estatura que ha dado el Uruguay, entre otras razones por la forma precisa y rigurosa en que supo conjugar la preocupación por la problemática latinoamericana con la pretensión de validez universal siempre presente en su pensamiento.

## BIBLIOGRAFÍA

- Sambarino, Mario, 1953, "El concepto de individualismo", *Número* (Montevideo), núm. 22.
- , 1959, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Universidad de la República.
- , 1963, "La hipótesis cartesiana del genio maligno y el problema del valor de la evidencia", *Cuadernos Uruguayos de Filosofía* (Montevideo, Universidad de la República), tomo II.
- , 1967, "Origen y estado actual del concepto de alineación", en Mario Sambarino y Juan Fló, *Alcance y formas de la alienación*, Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria.
- , 1968, "Individualidad e Historicidad", *Cuadernos Uruguayos de Filosofía* (Montevideo, Universidad de la República) tomo II.
- , 1970, *La cultura nacional como problema*, Montevideo, Nuestra Tierra.
- , 1980, *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- , 1982, *El historicismo personalístico de José Gaos*, Caracas, Cuadernos del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.



JOAQUÍN SÁNCHEZ MACGRÉGOR  
(1925)

ROBERTO MORA MARTÍNEZ

Joaquín Sánchez Macgrégor es mexicano y doctor en filosofía por la UNAM. Este filósofo latinoamericanista ha hecho convivir la creatividad que requiere su profesión con el trabajo administrativo. Sin embargo, en sus más recientes años se puede señalar que ha llevado una vida plenamente dedicada a la investigación y a la reflexión de los problemas filosóficos y sociales.

Ha sido catedrático de la UNAM desde 1946. Entre los cargos que ha ejercido en su vida académica se pueden contar el cargo de director-fundador de la Escuela de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) en 1965; fue uno de los cuatro rectores que conformaron la junta que dirigió la BUAP entre los años de 1967 y 1969; secretario académico de la Coordinación de Humanidades entre 1978 y 1980; a partir de 1986 fue jefe de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente es investigador titular C del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL). Entre sus obras destacadas se encuentran *Claves dialécticas* (1967), *Acoso a Heidegger* (1969), *Filosofía y sistema de la extensión universitaria* (1981), *Rulfo y Barthes* (1989), *Colón y Las Casas* (1991), *Tiempo de Bolívar* (1997), *Ideologías políticas y poder moral* (2000) y *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano* (2003).

Un dato importante. Desde su juventud nació en él la admiración por la vida y obra del "Libertador" Simón Bolívar, de quien tuvo noticia gracias a las pláticas de su maestro de Literatura Mexicana Carlos Pellicer.

Durante sus estudios de nivel medio superior, Sánchez Macgrégor combinaba sus actividades como miembro del

Partido Comunista y organizador de sus "Comités de Paz" con el trabajo como articulista del periódico *Novedades*, en el *Suplemento de Cultura* dirigido entonces por Fernando Benítez.

Posteriormente su actitud crítica lo lleva a alejarse de la orientación estalinista —que por aquellos años predominaba entre los partidos comunistas del mundo— debido a que se entera del "Informe secreto" de Nikita Krushev —destinado a informar sobre los crímenes de Stalin— en el xx Congreso del PCUS, que se llevó a cabo en la ciudad de Moscú, en 1956.

Se aleja de las juventudes comunistas —que en aquel entonces eran clandestinas en México— y decide buscar una renovación del marxismo y de la teoría de la revolución socialista, como único medio para alcanzar el poder. Es entonces que, motivado por las clases de José Gaos, decide estudiar a dos de los más grandes metafísicos incluidos en la corriente existencialista: Martin Heidegger y Jean Paul Sartre. Ésta es la etapa del grupo Hiperión del que forma parte, y en el cual cada uno de sus integrantes elige analizar a un determinado filósofo y profundizar en su pensamiento. Entre algunos de los filósofos mexicanos que formaron parte de esa corriente se encuentran Ricardo Guerra, Jorge Portilla, Salvador Reyes, Luis Villoro, Emilio Uranga y algunos no dudan en integrar también a Leopoldo Zea. Ahora bien, una de las características de este grupo es que no recurrirán a la psicología, sino a la fenomenología y al existencialismo.

Joaquín Sánchez Macgrégor impera diversos puestos políticos y académicos, hasta que Leopoldo Zea lo invita a trabajar en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. Finalmente en el CCYDEL puede aplicar su método sobre la realidad histórica, extraído tanto de las fuentes socialistas como de Heidegger y Sartre, principalmente.

Un parte aguas en la producción filosófica latinoamericanista de este filósofo es *Colón y Las Casas* (1991), a partir de este trabajo nuestro autor inicia un ejercicio de profundización de su filosofía de la historia. Busca concretar una Historia de

la filosofía latinoamericana, sustentada en un "método científico contrastable, de análisis del discurso histórico e, indirectamente, un análisis del curso mismo de la historia latinoamericana" (*ibidem* 13), tanto una como otra propuesta se basan en los *textos*, es decir en los hechos, sin la pretensión de ser una especulación apriorística.

La propuesta filosófica dio inicio a una de las ideas más originales utilizadas en México a partir del levantamiento indígena en enero de 1994. Sánchez Macgrégor introduce la idea del *contrapoder*. Este supuesto epistemológico-político hace la diferencia entre los discursos de poder, llevados a cabo por alguien como Cristóbal Colón, y los del contrapoder, que en busca de justicia esgrimió Bartolomé de las Casas. Mediante cinco códigos de análisis: 1) de salvación, 2) utopista y anticipatorio, 3) de lo absoluto, 4) vicarial, y 5) ethosimbólico, Sánchez Macgrégor delimita las perspectivas a través de las cuales estudia la inserción del sujeto y del discurso en la historia. Apunta que "el hecho del poder y el derecho del contrapoder unen el curso y el discurso históricos, así como el discurso meta histórico en que consiste una filosofía de la historia" (*ibidem* 196). En este punto es necesario detenerse a citar y explicar brevemente estos códigos, que permiten comprender mejor las ideas expuestas por este filósofo.

En términos generales, los códigos sirven para reflexionar en las características del curso/discurso de personajes históricos. Así el código de salvación "correlaciona los significantes de un *habeas* con un significado cuya carga semántica ('librar de un riesgo o peligro') la dan las relaciones de poder. Se tratará, en la mayoría de los casos, del modelo tradicional de poder que se establece al modo de una línea vertical y perpendicular cuyo punto máximo de altura A lo ocupa un emisor/salvador, y la intersección B, con la horizontal, un receptor salvable, siendo el mensaje unidireccional y el sistema, en su conjunto, desigual y asimétrico" (*ibidem* 19) lo que es una definición bungiana del poder.

El código utopista u anticipatorio analiza "Las dimensiones temporales [que] constituyen un buen indicador para distinguir este código del anterior. El tiempo presente y las cosas presentes determinan el tema de la /salvación/, constituyen la dimensión de las acciones salvadoras, al contrario de la /salvación/ en su acepción religiosa, que cae de lleno en las postrimerías (teológicamente hablando), o de las utopías que siempre se refieren a lo futuro, sin confundirlo con lo imposible" (*ibidem* 22).

El código de lo absoluto se enfoca a "una entidad (Dios por ejemplo), un acto de fe o dogma personal/colectivo, lo absoluto se postula siempre como *plenum* total inmóvil, indiviso, incondicionado, independiente, sin relativismos de ninguna clase. Es como el objeto de la "teología negativa" (famosa otrora): "Dios sólo se puede caracterizar negativamente por aquello que no es. De modo que lo absoluto como código del discurso de la historia parece una contradicción en los propios términos, como si quisiera mezclarse el agua con el aceite" (*ibidem* 24-25). Así lo absoluto se enfoca como discurso totalizante del curso histórico.

El código vicarial que se utiliza en su acepción etimológica y no de derecho canónico, por lo que requiere de gran número de 'datos comprobatorios para explicar satisfactoriamente [...] la multitud de conductas y textos históricos correspondientes' a penalidades sufridas por los personajes históricos, *vgl.*, Colón, apostolados como el de las Casas o el antifederalismo de Bolívar, esto es como el sujeto individual debe considerarse como sujeto colectivo (*ibidem* 27).

Finalmente el código ethosimbólico, que puede aplicarse "tanto a los hacedores como a los narradores de la historia, a los responsables del historiarse y de la historiografía. Porque se tata, según lo indica la etimología griega de *ethos*, del carácter subjetivo, psicológico de los protagonistas de la historia y la historiografía; de sus tendencias más íntimas, aun cuando sean susceptibles de socializarse" (*ibidem* 31).

Otro texto, con el cual continúa este pensador su trabajo sobre la inserción del discurso en la historia es "*El Libertador*", *Simón Bolívar*, en quien se balanceó el dilema poder/contrapoder. Para comprender el proyecto bolivariano Sánchez Macgrégor estudia las interpretaciones que se han dado de este personaje, tanto las negativas como las positivas.

En ese trabajo el autor desarrolla su análisis con la propuesta curso/discurso, esto es, estudia el discurso del Libertador enfocando el curso histórico, ya que este es algo proyectado para obtenerlo o transitarlo, por decirlo de alguna manera, artificial, a diferencia del discurso que es algo planeado por el pensamiento:

El término *dis-curso* no se exige de tales contenidos semánticos, que no en balde sólo le agrega un prefijo al curso con lo cual basta para que su acepción se refiera también a materialidades más sutiles producidas por el pensamiento: las artes de las palabras y el poder del conocimiento, el *logos*, el verbo, el principio de todas las cosas según el evangelio juanista (1997: 99).

En curso/discurso hay una correlación, aunque no dominio de ninguno, existe prioridad "la cual obliga a compartir una posición extrema equivocada: la del materialismo (prioridad del curso) o la del idealismo (prioridad del discurso)" (*ibidem* 100). Así, Sánchez Macgrégor con esta base enfoca la propuesta de descolonización externa e interna en Simón Bolívar. Esto es lo más ejemplar de la enseñanza histórica bolivariana, significa su desistimiento del poder e, inclusive, de sus desengaños políticos. Actitudes comprensibles a partir y con el enfoque de las morales de la historia. En el caso del Libertador consistió en evitar la enajenación del poder. Enfoque que desarrolla desde la perspectiva de un México que necesita del poder moral, ya que nuestros gobernantes están muy alejados de éste. Así lo expresa Sánchez Macgrégor: "Si en 1819, el Congreso de Angostura consideró el proyecto para instituir un Poder Moral 'como de muy difícil establecimiento, y en los tiem-

pos presentes absolutamente impracticable', ahora, a finales del milenio, no correspondería mejor suerte. Porque los tiempos que corren son mucho menos bolivarianos que los de entonces. ¿Qué queremos decir con esto? Que en este fin de siglo, la conciencia moral no determina nuestra conducta. Y que si esto es verdad en términos generales, por desgracia, más lo es en relación con el comportamiento político" (*ibidem* 72).

Joaquín Sánchez Macgrégor profundiza su propuesta de una filosofía de la historia en *Ideologías políticas y poder moral* (2000), cuyo subtítulo es muy revelador: *Una crítica para el contexto latinoamericano*. Ahora bien, en qué consiste la crítica, precisamente en la ausencia de ésta. En considerar a cualquier movimiento con discurso de izquierda, cuando efectivamente lo sea, ya que si se analizan algunos casos, esos movimientos se apropian de los atributos negativos contra los cuales dicen luchar, que es una obvia contradicción. En ese sentido se puede argumentar la intolerancia a la opinión del otro y, por lo tanto, es una imposición.

Al inicio de su escrito Sánchez Macgrégor incorpora un epígrafe de Maquiavelo, en el cual se lee: "Al reflexionar sobre el curso de las cosas humanas, estimo que el mundo se sostiene en el mismo estado de siempre", claro que se refiere al estado moral. Esto le sirve de base para lanzar una abierta crítica a las cúpulas políticas latinoamericanas y el estado de corrupción en el que se encuentran y en el cual se ejerce la máxima maquiavélica "el fin justifica los medios". Como es obvio, el fin de todos es el poder.

Curso/diálogo revela en el estudio de los movimientos latinoamericanos que, con base en la dialéctica hegeliana de lo verdadero y lo falso, es posible intercambiar determinadas condiciones. Esta propuesta echa por tierra el espíritu dogmático que ha predominado en las revoluciones sociales, lo cual las ha convertido en lo contrario de sus ideales.

Sánchez Macgrégor considera que el gobierno y los gobernados son los extremos que integran la sociedad y en los

cuales se actualiza la propuesta de Simón Bolívar del poder moral. "Un pueblo pervertido si alcanza su libertad, muy pronto vuelve a perderla; porque en vano se esforzarán en mostrarle que la felicidad consiste en la práctica de la virtud" (2000: 77). Este pasaje le revela a Sánchez Macgrégor que la empresa descolonizadora de las gestas independentistas no es la única batalla contra el coloniaje, ya que éste prosigue, de una manera sutil y efectiva la aceptación, la adopción de formas de vida y expresión ajenas. Así, la propuesta bolivariana constituiría un potencial emancipador, ya que se pugna por la "rectitud del espíritu".

En una de sus obras más recientes, Sánchez Macgrégor desarrolla las ideas que ha expresado en sus anteriores escritos. Así, en *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano* (2003) parte de la "inevitabilidad" de lo "dado", que se caracteriza socialmente "en los dualismos exacerbados de la vida social, pública y privada, que estallan permanentemente en los choques de opuestos tal como se presentan en las instituciones y su conflictividad, culminando en crisis y revoluciones" (2003: 13).

La crítica de este filósofo está dirigida a señalar algunos de los movimientos sociales como aberraciones con apariencias salvadoras. Como ejemplos señala los movimientos de rebeldía contra una legalidad institucional, pues su fanatismo los convierte en absolutistas por su exacerbado dualismo. Tendencia que con el tiempo los convierte en la contraparte negativa.

Esta tendencia la justifica por los deficientes estudios sobre las revoluciones sociales, sobre todo los marxismos que privilegian la posición de una clase social. De tal modo, Sánchez Macgrégor escribe en favor de una filosofía democrática de la historia. El problema del es uno de los temas principales de interés de filósofo. Señala que "las sociedades de todos los tiempos y lugares desbordan las inmediaciones antidialécticas dualistas. Son raras, en cambio, las mediaciones dialécticas unificantes" (*ibidem* 22). Estas últimas se dan de modo esporádico, son los modelos y guías de algunos movimientos,

por lo cual son la exaltación de la humanidad de la que hablaba Emerson.

Desafortunadamente la humanidad vive más instalada en la diferencia que en la unidad. Para ejemplificar este supuesto, Sánchez Macgrégor considera que en las situaciones revolucionarias siempre se enfrentan dos opuestos, en los cuales prevalece una cultura excluyente, intolerante y descalificadora. Por ello es necesario regresar a lo que sería una "segunda naturaleza humana": la de respeto por el "otro", como lo enseñaron Gandhi, Luther King y Bolívar, entre otros.

El filósofo mexicano apuesta a la evolución gradual del ser humano y al progreso de las instituciones, que para algunos es un reformismo duramente criticado, empero, es un medio, tal vez más saludable, para la integración humana.

Nada placentero fue el siglo xx, por lo que es necesario preguntar qué se tendrá que hacer para que el siglo xx sea diferente. En la propuesta de Joaquín Sánchez Macgrégor se sustentan las enseñanzas de una "filosofía de la historia que encuentra factores de mediación entre los extremos postulando, a la vez, la meta utópica de una dialéctica en plenitud con actores sociales concretos de virtudes ejemplares" (*ibidem* 81), con las Casas, Mandela, la Madre Teresa de Calcuta, entre otros. "Actores sociales arquetípicos que tienen siempre sus contrapartes o antagonistas algo propio de la lucha de opuestos". Por tal motivo, la enseñanza principal se puede centrar en la importancia que le otorga al *bien común*, por encima de las razones de Estado, que sólo privilegian a unos cuantos.

En la obra de Joaquín Sánchez Macgrégor puede observarse una tendencia socialista crítica, fiel al lema De *omnibus dubitandus* (dudar de todo), que según Engels solía decir Marx. Por lo cual se mantiene hasta hoy, en la búsqueda de una renovación de las ideas marxistas, de la izquierda mexicana y latinoamericana. Así, puede decirse que este filósofo es un claro ejemplo de lo que es un filosofar comprometido con la realidad social, sin buscar premios, reconocimientos ni homenajes.



BIBLIOGRAFÍA

- Sánchez Macgrégor, Joaquín, 1991, *Colón y las Casas, Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, México, UNAM.
- , 1992, *Bolívar: Breve ensayo múltiple*, México, CRIM, UNAM (col. *Aportes de Investigación*).
- , 1997, *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latinoamericana*, México, Porrúa/UNAM (col. *Filosofía de nuestra América*).
- , 2000, *Ideologías políticas y poder moral. Una crítica para el contexto latinoamericano*, México, UNAM.
- , 2003, *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano*, México, Plaza y Valdés/UNAM (col. *Democracia y Cultura*).

JUAN LUIS SEGUNDO  
(1925-1996)

RAÚL ALFONSO SASTRE

Juan Luis Segundo nació en Montevideo, Uruguay, en 1925 y murió en esa misma ciudad en 1996. Fue sacerdote de la Iglesia católica y perteneció a la Compañía de Jesús. Cursó sus estudios teológicos en el Colegio Máximo Jesuita de San Miguel en Argentina. Licenciado en Teología por la Universidad Saint Albert, en Lovaina, Bélgica. Se doctoró en la Facultad de Letras de la Sorbona de París con su tesis sobre Berdiaef, dirigida por el profesor Gondillac. Dictó cursos en Harvard, Chicago, Toronto, Dublín y París.

Como influjos recibidos podemos nombrar a Berdiaef, Teilhard, Sartre, Marechal y Bateson. Como teólogo, su obra sigue perdurando, ya que se han realizado innumerables tesis doctorales sobre sus escritos y se realizan en todo el mundo académico. En 1948 editó un ensayo sobre existencialismo, filosofía y poesía (Segundo 1948). Camino éste que en cierta manera lo finalizó en 1963 con su tesis doctoral: "Berdiaef: une reflexion chrétienne sur la personne". Luego siguieron sus obras teológicas, que terminarán con la edición *post mortem* de su ensayo: "El infierno: diálogo con Karl Rahner".

FE ANTROPOLÓGICA AUTOVALIDANTE

Supongamos que a muchos les pueda interesar conocer lo que un teólogo pueda pensar de Dios en el plano filosófico. Comencemos diciendo que a nuestro autor no le interesa, en primer lugar, plantearse el problema de la existencia o no existencia de Dios. Ante todo, es necesario preguntarse de qué hombre hablamos; conocer las estructuras de la existencia y de la histo-

ria humanas. El teísmo es ajeno a la dimensión histórica de la existencia humana, el punto central es la condición humana.

Todo hombre tiene una adhesión consciente o inconsciente a una escala de valores que de alguna manera definen su conducta. Conjunto de valores destinados a ordenar la vida de los hombres, que no tienen ninguna diferencia en mecanismo y funcionalidad con otras expresiones de fe, porque en todo caso se trata de una realidad antropológica de la que debe echarse mano ante la imposibilidad de hacer un viaje exploratorio al futuro, para saber si esa elección (de los valores que ordenará la vida y le darán sentido) vale efectivamente la pena y merece el esfuerzo. Todo se reduce a elegir un modelo de vida, a hacerse con elementos humanos, a elegir una imagen de la vida que parezca satisfactoria a la vez. En otras palabras, más que frente a un edificio imaginativo, estamos en realidad frente a un problema de fe. No teológico sino humano. Se empieza teniendo fe en personas reales muy próximas, considerándolas conscientes y satisfechas con los valores que muestran (1987:103).

Esa fe llamada antropológica tiene pretensiones de adherirse a un valor absoluto objetivo (*ibidem* 103). Subjetivamente podrá tener distintos grados de certeza, aunque no se pueda negar que ese valor tiene pretensiones de ser objetivo. Esa fe no es una ideología y sólo tiene sentido como fundadora de ideologías o instrumentos. Aquí por ideología se entiende una metodología, o sea, todos los medios naturales o artificiales en orden a la consecución de un fin. Muchas veces "se coloca a la religión en el plano de los valores fundamentales con lo que se pierde de vista que la función más común y tal vez la más primitiva de las religiones implícitas y catalogables ha sido la función 'ideológica' en el sentido ya estudiado, es decir instrumental, para cualquier clase de valores. En otras palabras, al identificar la religión a la que se pertenece, normalmente se identifican más bien ciertos procedimientos o métodos para obtener valores pre-

establecidos antes que la gama o estructura de dichos valores” (1982, tomo I: 4).

En otros términos más existenciales, decir escala de valores es preguntar qué precios está dispuesto a pagar un hombre por lo que más estima y desea, y cuáles no en el juego de las mediaciones, porque tal precio se llevaría consigo parte de lo “incondicionado”, de lo que no está en venta, de lo que no puede ser convertido en condición para otra cosa alguna. Todo hombre tiene que jugarse la existencia. Elegir como fin supremo algo cuyo valor no conoce ni personal ni experimentalmente (*ibidem* 16). Esa escala no significa para Segundo estacionarse en un absoluto que generaciones anteriores haya admitido o vivido. La historia hará que esos valores se miren de distinta manera en el correr de los tiempos y tanto el lenguaje, como su realización irán cambiando y adaptándose a las diversas realidades. “El desafío está aquí, no en negar contra los hechos un absoluto que se realiza históricamente, sino en reconocer que todo absoluto está obligado a pensarse siempre de nuevo en la relatividad histórica. De no hacerlo por comodidad, rutina o afán conservador, el absoluto en que decimos creer, habría insensiblemente dado paso a otro —un ídolo— que sólo presenta la misma etiqueta, pero no la misma realidad anterior” (*ibidem* 19 ss).

Esa escala de valores es una verdad de fe antropológica, imposible de validar por la realidad experimental y que se transforma entonces en un *deber ser* o, como diría Bateson es “una pregunta autovalidante que pertenece al mundo de la significación. Y así damos sentido a la vida porque no estamos solos. Es apostar a la memoria de la especie humana. Depositamos fe humana en quienes han sabido mantener ciertos valores similares a los nuestros aprendiendo a realizarlos a pesar de cambios, incertidumbres y fracasos (1968, tomo III: 288 ss). El siguiente es un resumen que realiza nuestro autor:

- 1) dimensión antropológica que liga al hombre con la sociedad presente y pasada, sea religioso, ateo o agnóstico.
- 2) esa dimensión brota de la necesidad de contar con datos trascendentes para estructurar el dato de la significación.
- 3) son datos trascendentes porque no pueden ser verificados empíricamente por el hombre.
- 4) esos datos son suministrados al hombre por otros hombres, es decir, de manera social.
- 5) por independiente que un ser humano se juzgue de su ambiente, sus raíces están hundidas en un pasado más o menos lejano, y esto es lo que constituye la Tradición (1982, tomo I: 391).

Se insiste en esa fe autovalidante, porque además de ser una apuesta, al final se verá que era mejor actuar de acuerdo con esos valores y lo acertado de haber trabajado con esas premisas. Como premisa ontológica está el actuar de determinada manera, y como premisa epistemológica, el dato inverificable científicamente, que por eso se llama trascendente.

#### FE ANTROPOLÓGICA Y FE EN DIOS

La fe en valores antropológicos indica que éstos existen antes y son anteriores a cualquier, aunque ella afirme ser revelada. Quienes tengan miedo de perder su fe religiosa porque un examen de su fe antropológica los puede llevar al ateísmo y prefieren creer en un Dios que no es, para éstos Dios no es accesible. Toda fe religiosa está entonces condicionada por premisas ontológicas y epistemológicas (1982, tomo II: 23 ss). ¿Pero cuánto de verdad puede encerrar esa fe antropológica? ¿Qué puede decir a esto la filosofía, si es que puede?

Según nuestro autor, dicha fe antropológica tratará de imprimir en la realidad los valores que aceptamos como nuestros y queremos realizar. Pero el hombre se enfrenta a la

realidad distinta del plano de los valores y gracias a los cuales desea que la realidad sea de determinada manera. Al buscar dominarla se busca la eficacia, eficacia puesta al servicio de determinados valores. Ésta puede ser verificada, pero no así el absoluto que se representa mediante determinados valores. El futuro es erigido en criterio último. Todos los seres humanos, aun los positivistas lógicos admiten en su existencia humana esa zona dialogal para adaptar la realidad frente a un *deber ser* para solucionar problemas éticos y prácticos. El carácter absoluto de esa fe antropológica o de ese *deber ser* no depende de la precia aceptación de un ser infinito. Usando un lenguaje kantiano podríamos decir que se trata de las "condiciones de posibilidad del conocimiento de la existencia o no de Dios" (*ibidem* 261 ss).

INMANENCIA DE LO TRASCENDENTE. LIBERTAD, DIVERSIDAD, PLURALISMO

Este camino hacia Dios difiere del que se hace mediante las brechas de la causalidad natural. Al encontrarnos con la pluralidad de las apuestas humanas, reencontramos allí el valor de cierto politeísmo, tan variado como los valores a los cuales apostamos. En efecto, al absolutizar ciertos valores —a partir de testigos humanos siempre relativos e incompletos— en cierta manera, cada ser humano elige a su Dios. En primer lugar, hay que reconocer que la ciencia no puede ir más allá de lo verificable. Cuando algunos científicos pretender explicar el origen del Universo, como por ejemplo, apelando a la hipótesis del *big bang*, Segundo cree que lo hacen por pereza lógica. Porque sólo se prueba el cómo de la aparición del Universo ante nuestra observación. La explosión de una energía concentrada nada dice aún del origen de esa energía. Pensar que la ciencia pueda explicar cómo surge allí la energía donde antes no existía nada, significaría la negación misma del método científico (1983, tomo III: 282-299).

En este camino que Segundo realiza hacia "Dios" nos encontramos con la libertad, la diversidad y el pluralismo (*ibidem* 286-286). La invariancia no es capaz de libertad, por lo tanto, tampoco de evolución. La novedad exige lo que Segundo llama el "azar"; éste es una novedad cuya influencia permanece y existe, y que se da gracias a una mente teleonómica. Todo azar necesita una explicación (1993: 23-30). Citando a F. Jacob, Segundo afirma que la naturaleza en evolución actúa como un *bricoleur*, concepto muy importante que no tiene traducción exacta al español (la palabra *tinkering* es la que traduce el sustantivo francés *bricolage*), sino con dos palabras, "inventor artesanal" (*ibidem* 27-30). Este azar, que hizo su entrada en la teología, ataca ahora la parte más sólida del terreno científico y su pretensión de llegar a un determinismo único (*ibidem* 156). Este indeterminismo es fuente de libertad. El azar está hecho para dotar a un ser libre de material creativo. Es condición para que se ejerza sobre él la libertad. Segundo apoyando a Berdiaef, postula la necesidad de un apofatismo (lenguaje negativo) para que no se confunda con el de la "esencia", cada vez que se trata del hombre, pues éste, si en parte es el resultado de una "esencia" lo es y, mucho más, de sus decisiones libres. Para nuestro autor, tanto Sastre del siglo xx, como el Concilio de Calcedonia del siglo v, usan un lenguaje apofático. Ni siquiera Dios puede escapar a esa extraña estructura de la existencia humana. El creador del Universo (se crea en Él o no) ocupará en la existencia de cada hombre el lugar determinado por el hombre mismo. Su Ser Infinito, no le da derecho a más. El hombre más pequeño se ocupará del Ser Infinito cuando así lo decida (*ibidem* 94 ss). Ese indeterminismo no constituye de por sí la negación de Dios. Ese Dios, con infinita libertad se da a sí mismo, los límites que supone todo amor en el trato interpersonal. Muestra la estupenda aventura de una creación en la que Dios decide libremente amar y para poder hacerlo, crea un ser especialísimo capaz de libertad, amor y gratuidad, aunque sea dentro de esa

imponente red de fuerzas de un Universo infinitamente más grande y aparentemente más poderoso. Azar no es igual a caos. "Lo que el hombre de ciencias encuentra es azar. Pero un azar como incrustado en un orden y al servicio de ese orden. Sin el azar no habría novedad posible en el universo. Todo estaría determinado. Hasta lo singular y de manera necesaria... El azar está por definición, hecho para dotar a un ser libre de material creativo. No se puede hacer trampa, llamando azar o libertad a lo que ya está determinado por un poder mayor" (*ibidem* 119-423). Esta es la apuesta de Segundo en favor de la libertad. El mundo no es un monismo, donde todo lo explica un dios de tipo helénico.

#### MONISMO-DUALISMO. HOMBRE CO-CREADOR Y AUTÓNOMO

Segundo se pregunta, ¿por qué el monismo asusta, mientras que el dualismo es igualmente rechazado por no llevar aún más adelante su búsqueda y contentarse con el misterio de realidades irreductibles? Es que nuestro autor reflexiona sobre los pares necesidad y contingencia, libertad y determinismo, libertad y omnipotencia divina, no como misterios insondables o de fe, sino como realidades por comprender (*ibidem* 46-58). "El miedo a la libertad estuvo siempre presente en la vida de los cristianos. La teología sobre la gracia influyó de tal manera [...] que se llegaba en nombre de la teología, si no a negar la creatividad del hombre, al menos a que éste se rigiera por las leyes heterónomas al hombre. Aun afirmando la libertad, se tenía miedo de ésta. Se acude pues, a un criterio exterior, desconociendo las acciones en serios términos antropológicos (1983, tomo III: 219). Para Segundo, Kant en muchos pasajes trata de hallar una expresión dualística. A este respecto cita un pasaje de la *Crítica de la razón práctica*: "La unión de la causalidad como libertad con la causalidad como mecanismo de la naturaleza, establecidas, la primera por la ley moral (autónoma,



no heterónoma), la segunda por la ley de la naturaleza, pero todo en un mismo sujeto, en el hombre, es imposible si uno no se representa al hombre, en relación con la primera como un ser en sí [...] y que en el orden de los fines, sea el hombre un fin en sí, es decir, que no puede ser jamás empleado por nadie (ni siquiera por Dios), simplemente como medio, y que por consiguiente, la humanidad en nuestra persona nos debe ser sagrada para nosotros mismos, es algo en sí obvio, puesto que el hombre es el sujeto de la ley" (1993: 91). Y llegando al fondo de la cuestión, Segundo, con toda crudeza y honestidad se pregunta, ¿habría de deducir de ello que, de existir el azar (la libertad), Dios como primera causa perdería, aunque sólo fuera por un instante, el instante del azar, el control de lo que (a pesar de esa decisión óptica tendría realidad) sucedería? (*ibidem* 408-411).

"Si decimos que Dios es inmutable, no se le debería negar la libertad de cambiar, lo que sería erróneo. Pero se dice algo muy importante: Se predica de Él, que no está por su naturaleza misma obligado a cambiar, como lo estamos, por ejemplo, los hombres... en cambio, nada en el mundo, puede impedir que Dios dependa de los seres a quienes Él decide amar (*ibidem* 376-395). En otras palabras, la historia no fue nunca en la filosofía clásica de Grecia ni en la filosofía cristiana medieval ni en el neotomismo contemporáneo lo que es para el dualismo: la clave del sentido que la libertad da a su ser. "O admitimos que tiene sentido hablar de Dios en términos de sentido, o sea en categorías temporales, o borramos el amor, la sorpresa, el sentido, y por supuesto toda planificación divina del Universo, y como lo insinúa Sastre en *Las Moscas*, negamos un Dios monstruosamente impasible e indiferente para poder dar un mínimo de sentido y dignidad a nuestro Universo y nuestra libertad" (*ibidem* 97). Yo llamaría a esto "trascendentalidad inmanente" o sea, la situación donde el centro es el *otro* y que ni Él (Dios), después de su libre decisión de crear y de crear seres libres, pueda tener pleno sentido sin nosotros ni nosotros sin Él; y Él, que es sin medida, al dialogar con seres finitos,

entra en el mundo de la medida, propio de los seres finitos (*ibidem* 131-132).

#### MUNDO EN EVOLUCIÓN Y LENGUAJE

Segundo se afirma en un concepto evolutivo, transformista y finalista, basado en sus concepciones de trascendencia, inmanencia, monismo y dualismo, libertad e historia humana y sobre lo que puede significar una relación personal, libre y creadora entre Dios y el hombre. En un principio, en el ambiente científico se negaba, al menos en la evolución biológica, toda intromisión de poderes que pudieran negar las leyes físicas o de termodinámica. Pero no se contaba con lo hoy admitido: "el azar", que implica un indeterminismo aun en el terreno de la física cuántica. De hecho, hoy se ve en el proceso de la evolución, no un plan totalmente detallado, como la obra de un ingeniero, sino como el trabajo de un inventor que tiene distintas posibilidades de acción.

En el plano hermeneúutico, Segundo desmenuza el lenguaje. Nos olvidamos que la mayor parte de la revelación bíblica está en lenguaje de íconos, mitos, leyendas, relatos e historia. Es por ello que no se ve entrar en el juego lingüístico de lo atemporal, con fórmulas verdaderas *versus* fórmulas erróneas, o de lo enseñado antes o después, sino que se debe aceptar y reconocer su carácter hondamente pedagógico. "La infalibilidad atribuye a una fórmula la característica de ser irreformable. La desvincula del proceso hacia la verdad. Este proceso continúa y continuará siempre mientras el hombre habite la tierra.

#### CONCLUSIONES

En primer lugar, Segundo ha partido de lo humano, de lo posible para el hombre y de su finitud. Todo lo que no tenga di-

mensión humana no podrá llevar a Dios ni a Jesús. Todos los hombres deben comunicarse amplia, lenta y profundamente sus respectivos mundos de sentido antes de comenzar a discutir si comulgan o no en una fe religiosa.

En segundo lugar, Segundo realiza toda una serie de estudios filosóficos y antropológicos que conforman la base y estructura de su interpretación bíblica y de su teología.

En tercer lugar, y por la misma razón, se enfrenta a desafíos teológicos de los cuales derivan concepciones que parecen negar o contradecir una serie de afirmaciones seculares que en una iglesia-secta, amante de la tradición, hacen que Segundo se vuelva sospechoso de su ortodoxia y, por lo tanto, muy poco recomendable.

En cuarto y último lugar, Segundo es un verdadero *reformador*. "Se trata de un Dios que ha hecho un Universo incompleto para poder tener frente a sí una libertad humana decisiva. Esta realidad nos acerca al mundo del dolor y del esfuerzo ya que no somos marionetas. "Hay que convencerse de que Dios no nos podía dar un mundo placentero y sin dolor, sino al precio de hacernos indiferentes ante una máquina universal, en la que no tendríamos el más mínimo valor para nadie: ni para Dios, ni para el hermano, ni para nosotros mismos (1993: 213-214).

## BIBLIOGRAFÍA

- Segundo, Juan Luis, 1948, *Existencialismo, filosofía y poesía: ensayo de síntesis*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- , 1962, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Montevideo, Barreiro y Ramos.
- , 1963, *Berdiaeff: une reflexion chrétienne sur la personne*, París, Aubier.
- , 1964, *La cristiandad, ¿una utopía?*, Montevideo, CCC, tomo I, *Los hechos*; tomo II, *Los principios*.
- , 1968-1972, *Teología abierta para el laico adulto*, Buenos Aires, Lohlé, tomo I, *Esa comunidad llamada Iglesia*; tomo II: *Gracia y condición humana*; tomo III, *Nuestra idea de Dios*; tomo IV: *Los sacramentos hoy*; tomo V: *Evolución y culpa. De la sociedad a la teología*, Buenos Aires, Lohlé.
- , 1971, *¿Qué es un cristiano?*, Montevideo, Mosca.
- , 1972, *Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*, Buenos Aires, Búsqueda.
- , 1973, *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*, Buenos Aires, La Aurora.
- , 1975, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Lohlé.
- , 1982, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid, Cristiandad, tomo I, *Fe e ideología*; tomo II: *Historia y actualidad: Sinópticos y Pablo*, tomo III: *Historia y actualidad: las cristologías en la actualidad*.

- , 1983-1984, *Teología abierta*, Madrid, Cristiandad, reedición en 2 tomos de *Teología para el laico adulto* más un nuevo tomo III con reflexiones críticas.
- , 1985, *Teología de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid, Cristiandad.
- , 1987, *Liberación de la teología*, Montevideo, Servicio de Documentación de Historia de las Ideas, Fundación de Cultura Universitaria.
- , 1991, *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*, Santander, Sal Terrae.
- , 1993, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander, Sal Terrae.
- , 1994, *El caso Mateo: los comienzos de una ética judeo cristiana*, Santander, Sal Terrae.
- , 1998, *El infierno: diálogo con Karl Rahner*, Buenos Aires, Lohlé y Trilce.

RICAUARTE SOLER BATISTA  
(1932-1994)

LUIS FERNANDO GAYTÁN CASTILLO

Ricaurte Soler Batista nació en Concepción, provincia de Chiriquí, el 11 de agosto de 1932 y falleció en la ciudad de Panamá, el 14 de agosto de 1994, filósofo e historiador de las ideas, cuya obra abarcó la filosofía, la sociología, la historia, en Panamá y Latinoamérica. Estudió en el colegio religioso La Salle, en 1954 presentó su trabajo de graduación titulado: "Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el siglo XIX", para obtener la licenciatura en Filosofía y Letras, así como para optar por el título de profesor en Filosofía e Historia, en la Universidad de Panamá; en 1957 hizo el doctorado en Filosofía, en la Universidad de París, Francia. En México, estudió Historia de las ideas becado por la UNESCO, conoció y trabajó con Leopoldo Zea. Así mismo, realizó estudios con especialización en Historia de América Latina en la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

Es a partir de la publicación de su tesis de graduación en 1954 cuando Soler destacó por méritos propios como un investigador de especiales dotes derivadas de las enseñanzas de sus profesores, de los que hace un reconocimiento público: Rodrigo Miró en quien "reconoce disciplina"; Carlos M. Gasteazoro, por "sus planteamientos suscitados en la cátedra de Historia de Panamá" y Ricardo Resta, a quien "debemos en los cuatro años de estudios bajo su dirección, el amor a la investigación y la disciplina requerida para los estudios monográficos" (Moreno 1975: 158).

Se dedicó a la enseñanza y a la investigación en la Universidad de Panamá, estudió el pensamiento de Justo Arosemena, de quién preparó dos nutridas compilaciones de escritos, una titulada *Justo Arosemena, Panamá y nuestra América* (1981) publicado por la Biblioteca del Estudiante Universitario

de la UNAM y la otra titulada: *Justo Arosemena, la fundación de la nacionalidad panameña* (1982), editada por la Biblioteca de Ayacucho, aparte el volumen que recoge la polémica de D. Justo con Gil Colunje publicado por la revista *Tareas*, con el título *Teoría de la Nacionalidad* (1968), en el cual dictó cursos sobre Panamá para el Mundo Americano, materialismo histórico e historia de las ideas en América.

Escribió una cantidad considerable de ensayos y artículos, en revistas como *Universidad*, *Lotería Nacional*, *Casa de las Américas*, *Cuadernos Americanos*, entre otros. Fue fundador y director de la *Revista Tareas*, por más de tres décadas, de 1960 hasta 1994. En octubre de 1961, con motivo de la aparición de *Tareas*, Soler acotaba en el editorial del primer número, "La aparición de la presente revista expresa la realidad de un grupo de intelectuales que interpreta los problemas nacionales a través de coincidentes supuestos y categorías, y la aspiración a cancelar esos mismos problemas a través de un pensamiento que a la vez derive e incida sobre lo concreto. Lo expresado sugiere que se trata de una revista cultural" (Candanedo 1998: 23).

Es quizá sin duda alguna, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la Independencia a la emergencia del imperialismo*, el trabajo más ambicioso de Soler, y en él se expresan y sintetizan sus criterios más generales acerca del problema de la constitución de los Estados nacionales en nuestra América. Se trata de una obra teórica de obvia intención polémica en la cual Soler "confronta sus criterios filosóficos, históricos, sociológicos, políticos, económicos e ideológicos con los más lúcidos exponentes de la teoría marxista sobre las naciones periféricas" (Candanedo 1994: 30). En la introducción a *Idea y cuestión nacional*, Soler deja planteado el andamiaje teórico marxista, así como sus fundamentales discrepancias con otros teóricos del marxismo latinoamericano, respecto del candente tema de la nación y el Estado nacional. Expresa que "una abundante literatura y larga tradición han vinculado la formación de los estados nacionales al surgimiento y desarrollo

de las relaciones capitalistas de producción. No podrían dissociarse, en efecto, la cohesión e integración sociales que implica el fenómeno nacional del hundimiento de las relaciones feudales de producción, tan característicamente portadoras de la fragmentación económica y política” (Soler 1987: 13). Sin embargo, esa “larga tradición” y ese relativo consenso no clausura este tema sino que, por el contrario, crea un espacio para posturas encontradas.

Cabe preguntarse a partir de esa premisa, correcta en su formación abstracta, si ¿los estados nacionales se formaron en conjunción con los orígenes del capitalismo, constituyéndose en mediación esencial de su desarrollo o, por el contrario, son la expresión y resultado de su consolidación en el marco de la hegemonía del capital y la burguesía industriales? Un segundo problema se plantea cuando la alternativa contenida en la interrogación se formula a las formaciones nacionales tardías de Europa y, con mayor razón aún, cuando se investiga “el camino tan sinuoso que recorre el proceso de diferenciación de las clases en el seno de las naciones del mundo colonial y semicolonial” (*ibidem* 26). Obviamente, las acuciosas investigaciones históricas de Soler sobre la formación de los estados nacionales en nuestra América lo llevaron a optar por la primera de las alternativas mencionadas.

Para Soler, “El estado nacional fue, pues, la condición necesaria, el espacio histórico ineludible para el desarrollo del capitalismo” (*ibidem* 16). Por ello dedicó al estudio de este tema, en especial a lo referente a la formación de los estados nacionales tanto en Panamá, como en Latinoamérica, cuarenta años de intensa actividad teórica e investigación historiográfica. Particular atención le mereció la dilucidación del papel estatal-nacional en la homogeneización de las sociedades latinoamericanas y, por ende, en la liquidación de las relaciones precapitalistas preexistentes. A este respecto expresa, “nunca se desempeñó el estado como agente pasivo en la constitución de las naciones. Ni siquiera cuando apareció, a principios de



la modernidad, como resultado espontáneo del desarrollo nacional, dejó de ejercer su función coercitiva en el logro de la homogeneidad social.

Ese papel activo se acrecienta extraordinariamente en el caso de las formaciones nacionales tardías, es decir, las que se forjaron —o intentaron forjarse— después de la Revolución Francesa o, más precisamente, después de la onda revolucionaria de 1848 (*ibidem* 25). Respecto al propósito específico que orienta la elaboración de *Idea y cuestión nacional* expresa que: “en el presente trabajo nos empeñamos en trazar la historia de una idea: la historia de la idea hispanoamericana-latinoamericana, después desde la emancipación hasta la emergencia del imperialismo. Las premisas teóricas de los cuales partimos nos impiden atenernos a la sola descripción de la secuencia que sigue la idea de nuestra América de acontecimiento a acontecimiento, de periodo a periodo, de autor a autor, en la etapa considerada. Una reconstrucción histórica puramente inmanentista no dejaría de ser útil, pero recortaría artificialmente de la totalización social el elemento ideológico estudiado” (*ibidem* 28). Por ello, porque como todo materialista consecuente, Soler entiende que las formas de pensamiento están en íntima relación e incluso determinadas por la realidad histórico-social; de manera que considera obligante el compromiso de “reconstruir la historia de la idea de nuestra América en el seno de la totalidad social” (*ibidem*).

Finalmente, en la “Introducción” hace alusión a las premisas teóricas y metodológicas a partir de las cuales se erige el discurso subsiguiente:

- a) Las primeras formaciones nacionales son inseparables de la disolución de las relaciones precapitalistas.
- b) En tanto que unidad de territorio, economía, lengua y cultura, la nación convoca a la homogeneidad de la estructura y de las superestructuras sociales.

- c) No existen tales *lumpennaciones* latinoamericanas. En nuestra América, las formaciones nacionales surgen enfrentando simultáneamente el colonialismo externo y las fuerzas disociadoras del precapitalismo interno.
- d) No hay una nación latinoamericana "desaparecida" en el pretérito que es preciso "restaurar" en el presente" (*ibidem* 28-29).

Con ese instrumental teórico de indiscutible filiación marxista, Soler se lanza a la aventura intelectual de reconstruir la historia de la idea hispanoamericana. Lo que hará con gran brillantez de estilo y profundidad de contenido.

*Idea y cuestión nacional*, después de un vasto periplo histórico que va desde la Colonia hasta la emergencia del imperialismo a finales del siglo XIX, demuestra que la idea de *nuestra América* es una constante del pensamiento y los prohombres americanos que, en ese interregno, expresaron el proyecto nacional hispanoamericano. Igualmente, en el hecho de que no hay contradicciones entre los proyectos de Estado nacional que, a lo largo del pasado siglo, concretaron las actuales naciones latinoamericanas y la gran patria latinoamericana. "Ese proyecto de integración nacional nace con Miranda y con Bolívar y se extiende hasta la figura de Martí; es el que Soler sintetiza bajo la denominación de *nuestra América*, la América indígena, la América morena, que ya se extiende desde México hasta el Cabo de Hornos, incluyendo las Islas del Caribe" (Candanedo 1994: 33).

Consideramos que la temática recurrente de Soler es aquella que ocupa la parte medular de su obra, es decir, la teoría de la nacionalidad panameña. Hace más de cuarenta años que el examen de esa temática constituyó el punto de partida de la reflexión de Ricaurte; sobre ella volvió una y otra vez a lo largo de su quehacer teórico y de ella se ocupó en las postrimerías de su existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Soler, Ricaurte, 1954, *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el siglo xix. Para la historia de las ideas en el Istmo*, Panamá, Imprenta Nacional.
- , 1960, *Estudios sobre historia de las ideas en América, Panamá*, Universidad de Panamá.
- , 1963, "La reforma universitaria: perfil americano y definición nacional", *Revista Tareas* (Panamá, Revista del Centro de Estudios Latinoamericanos "Justo Arosemena").
- , 1963, "Formas ideológicas de la nación panameña", *Revista Tareas* (Panamá, Revista del Centro de Estudios Latinoamericanos "Justo Arosemena").
- , 1966, *Estudios sobre historia de las ideas en América, Panamá*, Universidad de Panamá.
- , 1976, *Clase y nación en Hispanoamérica*, Costa Rica, EDUCA.
- , 1978, *La nación hispanoamericana. Estudios: histórico-críticos sobre la idea nacional-hispanoamericana*, Panamá, Instituto Nacional de Cultura.
- , 1979, *La nación latinoamericana proyecto y problema*, México, UNAM.
- , 1980, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas de la independencia a la emergencia del imperialismo*, México, Siglo XXI.
- , 1981, *Clase y nación, problemática latinoamericana*, Barcelona, Fontamara.

- , 1983, *Cuatro ensayos de historia sobre Panamá y nuestra América*, Panamá, Mariano Arosemena/INAC.
- , 1989, "Panamá: nación y oligarquía 1925-1975", *Revista Tareas* (Panamá, Revista del Centro de Estudios Latinoamericanos "Justo Arosemena").
- , 1989, *Panamá: historia de una crisis*, México, Siglo XXI.
- , 1991, *La invasión de los Estados Unidos a Panamá. Neocolonialismo en la Postguerra fría*, México, Siglo XXI.
- Candanedo, Miguel Ángel, 1994, "Presencia y vigencia de la Filosofía en el pensamiento y obra de Ricaurte Soler", *Revista Tareas* (Panamá, Revista del Centro de Estudios Latinoamericanos "Justo Arosemena"), núm. 88.
- , 1998, "Soler, Nación y Tareas", *Revista Tareas* (Panamá, Revista del Centro de Estudios Latinoamericanos "Justo Arosemena"), núm. 100.
- Magallón Anaya, Mario, *et al.*, 1995, "Ricaurte Soler. Filósofo e historiador de las ideas", en *El Ensayo Iberoamericano. Perspectivas*, México, UNAM.
- Moreno Davis, Julio César, 1975, *La vida, obra y pensamiento vivo de Isaías García Aponte (1927-1968)*, Panamá, INAC.

ÁNGEL VASSALLO  
(1902-1978)

SARA V. DE FERNÁNDEZ VILLAMIL

Ángel Vassallo (1902-1978) se doctoró en derecho en Buenos Aires con una tesis acerca de Bergson, no completando, en cambio, la carrera de filosofía en la universidad de la misma ciudad. Salvo un breve periodo en el cual ejerció, sin mucho interés, según sus palabras, la profesión de abogado, se abocó por entero, paralelamente a la elaboración de un pensamiento personal, al ejercicio de la docencia superior de la filosofía. Publicó *Nuevos Prolegómenos a la metafísica* (Losada, 1938), *Elogio de la Vigilia* (Losada, 1939; *Elogio de la Vigilia y Notas de un itinerario casi metafísico*, 3a. edición, Catálogos, 1992), *Alejandro Korn* (en colaboración con F. Romero y L. Aznar, Losada, 1940), *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel* (Pucará, 1945), *Qué es filosofía* (Losada, 1954), *Retablo de la Filosofía Moderna* (Catálogos, 1994), *El problema moral* (Catálogos, 1994) y artículos en congresos (Primer Congreso Nacional de 1949, Mendoza), revistas (*Inicial*, *Sur*, *Verbum*, *Cuadernos de Filosofía* y otras) y diarios (*La Nación*) argentinos y franceses.

Contemporáneo de Vicente Fatone y Miguel Ángel Virasoro, en un principio discípulo de Alejandro Korn, con quien lo ligaron fuertes lazos de amistad, su obra escrita, la cual se extiende entre 1930 y 1978, se arraiga en el contexto filosófico constituido por el escollo que el criticismo (Kant) primero y luego el anti-hegelianismo oponen a la tradición metafísica. Un nuevo sujeto del filosofar surge de esta encrucijada teórica en la cual, por un lado, la crítica existencial del hegelianismo se niega a reabsorber la subjetividad en una Razón absoluta y, por otro lado, la razón kantiana, universalidad formal vacía de contenido, se arranca a su inserción en el ser en el marco de la metafísica tradicional. Este nuevo sujeto de la filosofía reivindi-

ca su diferencia con respecto de aquel que se propondría un saber objetivo (saber que dejaría intacta la implicación del sujeto singular que él es en ese saber o, en el lenguaje de Vassallo, "la indiferencia del *cogito* a la verdad"). Por saber objetivo se entiende en sus escritos no sólo "la ciencia positiva, sino todo saber objetivo, sea de objetos reales, ideales o suprasensibles" ("Itinerario de la realidad en el *Diario Metafísico* de G. Marcel", en *Nuevos prolegómenos a la metafísica*). Se podría inscribir su obra, por consiguiente, en esa particular coyuntura en la cual resuena como telón de fondo el "fin de la metafísica" y que plantea el estatuto de un sujeto real, ético, dividido entre el saber y la verdad objetiva, sujeto que resiste a todo intento de reducir la filosofía a una ciencia.

El pensamiento de Ángel Vassallo, que encuentra su expresión más personal en *Elogio de la Vigilia*, se articula en un íntimo y constante diálogo con los cuerpos clásicos de la filosofía. Así, por ejemplo, concede a los racionalistas que la razón es exigencia de fundamento pero comparte la intención crítica de Kant, denunciando la ilegitimidad de las trascendentes metafísicas que se afirman a partir del poder constructor de la razón. En tanto el recorrido por Kant lo hace desembocar en la "necesaria transformación de la metafísica en ética", Vassallo hace una lectura agustiniana de Descartes, ya que retiene del racionalismo de éste la exigencia de trascendencia, no porque se amplíe hasta constituir el ser sino porque Descartes reconoce una trascendencia a partir del reconocimiento de su ser finito. Su diálogo con los clásicos de la filosofía se desarrolla, según palabras mismas de Vassallo, "desde el ángulo de alguna coincidencia o creída coincidencia con íntimas predilecciones y disposiciones intelectuales mías". A este respecto, Vassallo no ha reivindicado explícitamente una especificidad de la filosofía argentina, dando quizá por implícitamente dado que la filosofía no es argentina ni alemana ni francesa. Dice a este respecto un ex alumno suyo, el doctor Enrique Hernández: "No recuerdo nunca haber escuchado a Vassallo criticar la organización colonial

de la cultura argentina, como hicieron otros intelectuales [...] Con los años he pensado que no la criticaba porque toda su vida era eso [...] una impugnación viviente de la organización colonial. Quizá por eso ni siquiera se tomó el trabajo de tematizarla”.

A decir de Jacques Derrida, ningún pensamiento es contemporáneo de sí mismo. ¿En qué responde la obra de Vassallo a esta afirmación? Podemos contestar diciendo que el recorrido por los más clásicos edificios conceptuales de la tradición (San Agustín, Descartes, Kant, Spinoza, Hegel) le sirve al autor para detectar en ellos los signos o huellas de aquello que puede llevarlo a encontrar lo que busca, o sea, la necesidad de una relación de “causalidad” (específica o radicalmente heterogénea a la causalidad metafísica o científica) entre un existente individual, finito, y lo Otro de sí mismo (que el autor designa como “trascendencia”, tal como lo propone uno de los últimos textos: “hallar un nuevo estatuto de la relación existencia-trascendencia, en el lugar dejado vacante por la conciliación hegeliana”, en “Reflexiones sobre el pensamiento central de Hegel”, *Cuadernos de Filosofía*, Universidad de Buenos Aires, 1971). Vassallo recupera así, en los intersticios de las filosofías tradicionales (y coincidiendo involuntariamente con ciertas exégesis contemporáneas), el abismo entre dos tipos de *cogito* en Descartes. Más allá de sus diferencias, estas exégesis coinciden en interrogarse sobre el tipo de certidumbre que se revela en el *cogito* como momento privilegiado, para saber si se trata de una evidencia apodíctica asimilable a aquella que nos puede develar una verdad objetiva (la existencia del triángulo o la ley del peso de los cuerpos o el doble estatuto de la *res extensa* y la *res cogitans*), o si la evidencia del “yo pienso” no atañe al hecho de “ser” o “existir” (no forzosamente como pensamiento reflexivo o como *substratum* de una verdad objetiva, sino simplemente como sujeto irrepresentable que duda, sueña o delira, como Descartes mismo lo afirma en el momento de la duda). Estos dos tipos de certidumbre son

señaladas por Vassallo como internas al texto de Descartes: "Después del pienso luego existo, escribe el autor en 1954, vienen la existencia de Dios, el dualismo de las sustancias, la física mecanicista: todo el árbol cartesiano de la ciencia y la filosofía"; ese orden de certidumbres, como "intención de Descartes", es "formal y postizo". Esas evidencias "no se parecen ni de lejos a las del *cogito*, agrega. Diríase más bien que ese orden está construido a golpes de infidelidades al *cogito*. Es que de atenerse al gallardo impulso inicial de un saber hecho de certidumbre absoluta, probablemente Descartes no habría podido pasar de la Segunda Meditación". La certidumbre absoluta va a situarse, en cambio, en un registro desprovisto de dignidad objetiva, esto es, en el "maderamen de los sueños", en la "mísera e insignificante subjetividad", leemos en "Regreso al punto de partida de Descartes. Conciencia y finitud" —un texto veinte años anterior— y no en la 'zona de lo impersonal, universal y necesario', en la cual Descartes asienta un saber de la ciencia respaldado por un Dios 'garante de la certeza científica'. Resulta de ello la división entre el saber y la verdad, entre la posición de objeto, por un lado, y por otro "la avidez de otro saber (...) hecho de conciencia de finitud y angustia". El gesto central de Vassallo consiste en distinguir la heterogeneidad radical de ambas evidencias.

Esta distinción explica la muy precoz atracción de Vassallo por Pascal (de quien escribe un breve texto en 1923 en la revista *Inicial*) y constituye, además, el nervio del texto de 1935 acerca de Gabriel Marcel, en el cual el *cogito* evocado como un "yo pienso" abstracto e intercambiable por cualquier otro se opone a un "yo creo". La "fe" no es interpretada por Vassallo, sin embargo, siempre con referencia a Marcel, más que como "una solución provisional", la "primera evasión de Marcel del círculo del idealismo, y anticipa las más personales doctrinas de la existencia". En el lugar de lo objetivo, surge la existencia en forma de una alteridad no pensable, en una dicotomía en la cual resuena sin lugar a dudas la distinción de Kierkegaard



entre inmanencia y existencia. La existencia deja de ser, como en Kant, un predicado del ser y se da en un "salto" que en el caso de Marcel, Vassallo llama un salto a lo "meta problemático" (que anticipa el texto posterior sobre el "salto en el saber donante" en Descartes). Saltar a lo metaproblemático equivale a saltar a la esfera de lo otro, sustancialmente ajeno a la de lo objetivo, en el cual "un problema puede ser planteado en cualquier momento", así como el "yo pienso" puede ser pensado por cualquiera. En cambio, "el así llamado problema del ser tiene *su* momento en que nos sale al encuentro". La esfera de la existencia abre entonces a la temporalidad, al goce, a la singularidad, al ser como revelado" (y no conocido) en una alteridad.

Estas posiciones se reiteran en *Elogio de la Vigilia* (1938) con un tono particularmente personal: el "yo pienso" del "primer tramo" del método cartesiano no surge como certidumbre equiparable a la que le hace afirmar la existencia de Dios como "anterior a las ideas claras y distintas" (accediendo así, dice el autor, "a los reclamos del prejuicio realista"), sino como certidumbre, en la duda, de su finitud, pero certidumbre donante no de saber de sí como razón sino "donante de ser". En este don del ser, la certidumbre de la finitud converge con la certidumbre de un "exceso" respecto de ésta y es entonces "co-existencia con Dios", afirma. La experiencia de ese "exceso" de ser respecto de la conciencia como finitud es calificado como "conciencia desde" y como "anterior a las seguridades apodícticas". La fórmula "conciencia desde", utilizada en la lectura del *cogito* de Descartes reaparecerá en un texto muy posterior: "Los grados de la conciencia", en referencia a una experiencia propia.

La respuesta dada a la pregunta por el estatuto del Otro como heterogéneo al objeto de conocimiento, articulada a caballo entre una experiencia personal y la lectura de autores clásicos y contemporáneos, toma por lo general, alimentada por la particularidad irreductible de lo personal, la forma de un "ni...ni" y de un "tal vez". Lo "otro" de la subjetividad no

consiste, por ejemplo, ni en "afirmar que el yo individual en su núcleo o esencia sea parte de una conciencia infinita", ni que "el ser absoluto sea conciencia" ("Los grados de la conciencia"), como se podría deducir del sistema de Hegel. Por otra parte, se cuida de asimilarlo a la alteridad de un materialismo, cualquiera sea. Un texto anticipatorio respecto de *Elogio de la Vigilia*, escrito en 1933, aclaraba ya que el "más" de la subjetividad no puede consistir en la Nada que Heidegger postula en 1929 como condición para que emerja el ente ("Qué es metafísica", Revista *Verbum*, 1933).

Vassallo no sólo se niega a asimilar la alteridad a la Nada de Heidegger o a objetivarla desde las formas tradicionales de una causa primera, sustancia, Razón o Espíritu infinito, sino que además se niega a nombrarla. No afirma perentoriamente tampoco, aunque las citas no oculten su simpatía por ellas, que tendencias místicas como las de Eckhart o San Juan de la Cruz posean la clave para definir un "ser" que se articula como un límite de lo pensable. En "Los grados de la conciencia", dice: "Mi relación, la relación de la autoconciencia a esa conciencia originaria desde la cual me sé en última instancia es muy difícil de pensar". Los "tal vez" y los "ni...ni" refuerzan la "dificultad" (asumida con complacencia) en nombrar a esa "última instancia".

Detenido al borde de una alteridad que "excede" a la subjetividad o en la que ésta "participa", un sujeto singular "divisa el Ser" pero no lo nombra, se queda "en medio de un desierto". El texto incluido en *Elogio de la Vigilia* acerca de las "tres transformaciones" de la subjetividad (transformaciones en las cuales la primera es la kantiana, la segunda el idealismo racionalista de Hegel), propone en contra de ambas una alteridad que no esté como la primera, relegada a una cosa en sí inaccesible al conocimiento ni como en la segunda, absorbida en la equivalencia del "todo lo real es racional". Esa tercera transformación, a la que califica de "hora oscura" de la subjetividad infinita (de Hegel), se define con base en la experiencia de un sujeto

personal que mediante la culpa, la libertad y el misterio (en evidente afinidad con Kierkegaard), reconoce una alteridad más allá de sí mismo: "Misterio, culpa y libertad suponen ya lo otro de lo que se muestra, de lo que se es; y la subjetividad infinita, en cambio, no reconoce nada fuera de sí y de su eterna auto manifestación".

Inscrita en contra de una dialéctica que reduciría lo otro a lo mismo o lo irracional a lo racional, la tercera transformación de la subjetividad asume el riesgo de abrirse a una alteridad abismal, que algunos pasajes dejan entrever como pérdida de identidad (el *cogito* inicial de Descartes se abriría así no a la construcción de un edificio conceptual "verdadero", es decir, adecuado a un orden objetivo, sino a la angustia, que carece justamente de objeto, como lo muestra el texto "Iniciación en la angustia. En torno a Soeren Kierkegaard" en *Elogio de la vigilia*). Tal vez para reaccionar contra ese riesgo pero en su límite, la "vigilia" que propone el autor parece reclamar una "afinidad" de esa alteridad con el "yo" del "yo pienso", como lo muestra el balanceo significativo entre dos dimensiones de lo Otro (o del Otro): a) lo "absolutamente otro" o "extrañamiento absoluto" ("Encuentro con el Ser" y "Los grados de la conciencia"), por un lado, y por otro "una ausencia presente" ("Ensayo sobre la subjetividad y de sus tres transformaciones", en *Elogio de la vigilia*) o un "más que es también lo último" ("Encuentro con el ser"), ausencia presente que se quiere acogedora (o en la cual el sujeto pueda reconocerse). Es la segunda dimensión la que parece ser elegida, en la cual la angustia ante el "extrañamiento" del otro se apacigua en favor de una "ausencia presente", cuyo carácter limítrofe o misterioso no deja de reclamar subjetivamente una trascendencia de carácter personal.

No es difícil deducir que los matices con los cuales se abre paso en los textos esta elección sitúa la reflexión del autor no sólo en las antípodas de la ya mencionada objetivación metafísica del otro, sino además en contra de toda tendencia

que separaría radicalmente al sujeto de un "mundo" o del "ser" (como es el caso de la radicalización de la arbitrariedad lingüística entre el orden de la significación y su referente o la perspectiva psicoanalítica lacaniana que, al desontologizar simultáneamente al sujeto y al Otro, separa al primero de todo correlato con un "mundo"; véase a este respecto el texto "Lenguaje y realidad" en *Notas de un itinerario casi metafísico*). Un desarrollo más profundizado permitiría sin embargo considerar que la orientación metafísica de Vassallo, que redundaba finalmente en un resuelto rechazo de las perspectivas aludidas, surge de una argumentación teórica que, dejando en suspenso esa desontologización, postula un sujeto que "transforma la metafísica en ética". La angustia, inseparable del *cogito*, reclama, por cierto, una trascendencia, pero una trascendencia "amenazada".

La exigencia de una presencia en el lugar vacío dejado por el ser de la metafísica caracteriza, sin lugar a dudas, el tipo de trascendencia que se articula en *Elogio de la vigilia*. El sujeto que reclama esa trascendencia está lejos del sujeto "sin cualidades" de la ciencia, el cual no es, como se ha dicho, pecador ni santo, ni puro ni impuro, ni condenado ni salvado, ni mortal ni inmortal. Lejos, asimismo, de un sujeto "vacío", resto lógico que queda después de dejar de lado todos los enunciados del saber. El sujeto de quien se trata en los escritos de Vassallo es connotado, por el contrario, como mortal, finito y hay razones para pensar que sólo por la proximidad del ser que lo "excede" puede enunciar "yo soy" (¿en tanto salvado? es difícil decirlo, aunque sí en tanto sujeto ético).

Es un hecho, en efecto, que el "ser-con" no llega a explicitarse como una variante de la equivalencia *cogito ergo sum/cogito ergo Deus* que puede leerse en Descartes. Interrogado en varias oportunidades, Vassallo ha negado que al postular una "afinidad" del sujeto de la vigilia con el Otro intentando así una reconciliación "oscura" con éste, intente una solución de tipo religioso. Sus escritos no proponen "soluciones". En este

aspecto se podría decir de ellos lo que el autor dice de Gabriel Marcel, es decir, que "no se presta para el cómputo final de las conclusiones". Y en cuanto a su carácter fragmentario o al suspenso en lo que hace a la especificidad del Otro, esa suspensión misma de toda conclusión parece formar parte de su significación.

Sea como fuere, la cuestión del estatuto del sujeto (aquí del sujeto que filosofa) paralela al estatuto del otro, alojada entre otras referencias mayores en la acentuación de la dimensión originaria del *cogito* cartesiano, persiste como punto ineludible en la reflexión actual. Incluso en el interior mismo de las tendencias que sostienen la idea de un sujeto efecto del orden signifiante, desde adentro de ellas, surge la exigencia de concebir un sujeto que decide en la angustia y que surge, por ende, por "exceso" a la determinación signifiante, aun cuando esté incluido o alienado en ella.

La idea de que ningún pensamiento es contemporáneo de sí mismo adquiriría entonces un sentido suplementario. Si el sujeto de la filosofía, el cual podríamos llamar existencial, surgido de la crítica ulterior del kantismo y del hegelianismo, desemboca, aun mediante la búsqueda de un "ser" perdido de la metafísica, en la afirmación de una alteridad, también es cierto que al postular una "existencia" como límite de lo pensable, prepara el terreno para los temas básicos de las tendencias ulteriores que lo declararían obsoleto, esto es: el sujeto dividido, la imposible reducción del otro a la conciencia, el reemplazo del ser por la alteridad en sus diversas formas. Aún en el caso de que se la entendiera como un orden simbólico afectado por una falla, esa alteridad nos exige pensar una subjetividad abierta a esa falla misma. El pensamiento de Ángel Vassallo se inscribe, precisamente, en el intento por desgajar ese nuevo sujeto imposible de objetivar (tanto como la alteridad con la que se enfrenta), donde los términos de "finitud" o "intimidad" designan de un modo aproximado la dificultad para nombrar una instancia inobjetivable en la cual se anuda la existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Casas, Gonzalo, 1941, "Tres irrupciones metafísicas en el pensamiento de Ángel Vassallo", *Revista de la Biblioteca Ministro de Justicia e Instrucción Pública Jorge E. Coll*, Córdoba.
- Correa, Carlos, 1999, "Recordación de Ángel Vassallo", *Novenas Jornadas de Pensamiento Filosófico en la Argentina*, Actas, FEPAL.
- , 1994, "Historia del existencialismo en la Argentina", *Cuadernos de Filosofía* (Universidad de Buenos Aires), número 40.
- Derrida, Jacques, 1987, "Cogito et l'histoire de la folie", en *L'écriture et la différence*, París, Seuil.
- Fóscolo, Norma, 1971, "El pensamiento de Ángel Vassallo", *Anuario de Historia del Pensamiento argentino*, (Universidad Nacional de Cuyo), tomo vii.
- Hernández, Enrique, 2002, *Homenaje a Ángel Vassallo*, Buenos Aires, Segunda Muestra Nacional de Filosofía.
- Huisman, Denis, 1994, *Dictionnaire de Philosophie*, París.
- Iribarne, Julia, 2002, "Alrededor del Elogio de la Vigilia", conferencia en la Academia de Ciencias, Buenos Aires, mayo.
- Milner, J. Claude, 2000, *La obra clara*, Buenos Aires, Manantial.
- Pucciarelli, Eugenio, 1976, "Saber y ser en el pensamiento de Ángel Vassallo", *Cuadernos de Filosofía* (Universidad de Buenos Aires).

Virasoro, Miguel Ángel, 1961, "La filosofía", en *Argentina 1930-1960*, Buenos Aires, Sur.

Walton, Roberto, 2002, "El itinerario de la caballería filosófica", ponencia en la Academia de Ciencias, Buenos Aires, mayo.

ABELARDO VILLEGAS  
(1934-2001)

GUSTAVO ESCOBAR VALENZUELA

Cuando Abelardo Villegas ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1952, empezó a interesarse en la *filosofía de lo mexicano*: por entonces hacía ruido en el ámbito filosófico el grupo de los Hiperiones formado por los profesores Leopoldo Zea, Luis Villoro, Emilio Uranga, Ricardo Guerra, entre otros, quienes se habían propuesto estudiar lo mexicano, uno de los temas vigentes en aquellos años. Detrás de este movimiento se encontraba, como notable antecedente, la filosofía que Samuel Ramos había desarrollado en su conocido libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, publicado en 1934, precisamente el año en que Abelardo Villegas —este filósofo, historiador de las ideas y maestro universitario— vino al mundo. Leopoldo Zea, dirigente y animador del Grupo Hiperión fue su maestro, bajo cuya influencia y estímulo empezó a desarrollar su propia visión de la filosofía y en especial de la latinoamericana. Su mentalidad siempre crítica, abierta y vigilante le llevó a adoptar posiciones propias y críticas respecto a sus temas predilectos.

Ya desde *La filosofía de lo mexicano*, su primer libro, publicado en 1960 (su tesis de maestría que le valió la distinción de *magna cum laude*) formula una interesante crítica al historicismo de sus maestros: del circunstancialismo, decía, solo puede surgir una “verdad” circunstancial: la circunstancia que se quería, en vano, identificar con lo nacional resultaba algo arbitrario, de tal manera que la llamada “filosofía de lo mexicano” solo podía aplicarse a lo mexicano renunciando a su afán de universalidad, lo cual nos planteaba una paradoja. Esta postura, en suma, conducía a una especie de subjetivismo, pues por un lado teníamos la verdad de la filosofía europea y por otro lado la que pretendía proporcionar la filosofía de lo mexicano.



*Panorama de la filosofía iberoamericana* (1963), su segunda obra, el filósofo mexicano y ex director de la Facultad de Filosofía y Letras, trataba de postular una filosofía americana a la manera de Occidente —“filosofía sin más” la denominó Leopoldo Zea—, como cualquiera de sus clásicas corrientes, ya sea el existencialismo, el tomismo, el kantismo o la filosofía analítica; se trataba, entonces, de una filosofía que consideraba que el tema principal de la filosofía era la realidad latinoamericana con los múltiples y concretos problemas que ésta plantea.

A diferencia de otros (“filósofos universalistas”) que veían con desconfianza a la filosofía mexicana y latinoamericana, Villegas sostenía que había dos vías igualmente legítimas para filosofar sin menoscabo de rigor lógico y epistemológico: por un lado la universalista que abordaba sus clásicos temas (el conocimiento, los valores, la lógica matemática, la ética, el problema mente-cuerpo etc.) sin otra preocupación que la de profundizar en los mismos y el estar “al día” en lo que se piensa, escribe y discute en los grandes y reconocidos centros de la filosofía occidental y, por otro lado, la que se dedica a reflexionar sobre la realidad americana. “El acontecer —sostenía Villegas— cada vez más dramático de nuestra historia contemporánea es el motor de esta segunda actitud filosófica”. Villegas no ocultaba su preferencia por esta segunda vía y se declaraba uno de sus fervientes cultivadores.

En la conferencia sustentada el 30 de mayo de 2001 —en el Plantel “El Rosario” del Colegio de Bachilleres de la ciudad de México, D.F.—, que tal vez fue la última, el maestro recordaba que los filósofos que optaron por la vía latinoamericanista, recibieron fuertes críticas por parte de los universalistas, sin embargo —expresó satisfecho— “ganamos la batalla ya que a través de los periódicos y de otros medios respondimos a sus agresiones y finalmente logramos que en la Facultad de Filosofía se comenzara a enseñar filosofía mexicana”.

Otra obra que quisiéramos evocar, ya agotada, de la editorial Pormaca (1966) y la cual merecería ser reeditada de manera inmediata —*La filosofía en la historia política de México*— es donde nuestro querido maestro analiza la filosofía subyacente en los movimientos de independencia y revolución. Sus acuciosos análisis muestran cómo la filosofía puede encontrar sus objetos de reflexión, por ejemplo, en las diversas funciones de la vida social, en los derechos humanos, en la naturaleza y orígenes de la sociedad, en los problemas de la propiedad y la tenencia de la tierra y en otros aspectos que han preocupado a los mexicanos en su historia.

Para Villegas el propósito de la filosofía en la historia política es el estudio de las formas concretas de humanidad que ha asumido el mexicano comprendidas a través de su propio filosofar, por lo que esta obra entronca con una antropología filosófica, disciplina que interesó a nuestro maestro y cultivó sobre todo en sus cursos y seminarios.

A juicio de Villegas, las creaciones filosóficas del mexicano se van haciendo expresas a través del humanismo, de la escolástica, la Ilustración, el liberalismo, el positivismo y el pensamiento que informó la Revolución Mexicana. Ahora bien, todas estas filosofías, “no fueron pensadas para deleite de los eruditos sino para vivir, para sobrevivir, para tener una función determinada en el mundo ante el cual y por el cual habían surgido”.

A pesar de que estas “filosofías” que se desarrollaron en el marco de la vida política de nuestro país muestran muchas veces un carácter extrauniversitario, no carecen, por ello, de rigor y de lógica; “la filosofía —nos aclara Villegas— tanto en su forma sistemática o desintegrada en ideas aisladas, no puede ser usada como mero instrumento, posee ella una capacidad tan penetrante de análisis, es tan capaz de profundizar en los fundamentos de las cosas o de elevarse a síntesis tan generales que, con frecuencia, en vez de ser puro instrumento de la vida es orientadora de la misma”.

Una conclusión que podemos obtener de *La filosofía en la historia política de México*, es que uno de sus propósitos centrales es mostrarnos el complicado proceso de integración de la nación mexicana a la luz de su pensamiento filosófico, pensamiento que a menudo ha adoptado formas, manifestaciones utópicas que acaban por convertirse en algo substancial de la historia mexicana. Así, para Villegas el humanismo hispano es la primera gran utopía de la vida americana y mexicana, su tinte general de modernidad persiste a lo largo de la historia; otra gran utopía fue, sin duda, el liberalismo mexicano que funcionó desde el siglo xix entre los latinoamericanos como una "doctrina salvadora", como una filosofía política forjadora de la nacionalidad y creadora de una especie de inconsciente colectivo político en la mayoría de los mexicanos.

En 1972, la editorial Siglo xxi publicó uno de los libros más originales y exitosos de Abelardo Villegas: *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, en el que su autor analiza el proceso histórico de Latinoamérica, comenzando por la situación política y social que presentan nuestros pueblos a fin de siglo; aquí descubre lo que llama un fenómeno de superposición, o sea: la tendencia a superponer formas modernas sobre el sustrato primario de una sociedad de tipo agrario y tradicional.

El programa liberal como expresión de esta superposición ha propiciado lo que Villegas denomina "la segunda conquista" en virtud de la cual nuestro incipiente capitalismo deviene en colonial en la medida en que constituye un apéndice, una dependencia de los grandes imperios capitalistas, mismos que establecerán límites y lineamientos siempre en provecho de esas metrópolis y casi nunca en beneficio de las colonias.

Como manifestaciones de esta "segunda conquista" el doctor Villegas analiza las diversas formas de pensamiento político que han surgido en Latinoamérica; por ejemplo, una corriente de pensamiento que justifica las dictaduras, ya sean

éstas expresión de una sociedad semifeudal o simple garantía de inversiones extranjeras o intereses políticos extranjeros.

Asimismo nuestro autor se refiere a una corriente democrática que ve en esta segunda conquista que hemos sufrido, el único camino para advenir a la modernidad sin necesidad de recurrir a las dictaduras y sus nefastas consecuencias; en fin, *Reformismo y revolución* es una obra que nos permite comprender el proceso de nuestro pensamiento político y su sentido filosófico, la Revolución Mexicana y las reformas políticas y económicas que se han implantado en consonancia con las coyunturas históricas y nos prepara también para comprender el actual neoliberalismo por el que atravesamos y sus repercusiones en todos los ámbitos de la vida social.

Es claro que aquí no se detiene la vasta obra de este humanista y filósofo universitario cuyo legado, además de libros como los comentados, artículos periodísticos, ensayos, reseñas y notas críticas.

Abelardo Villegas fue un filósofo comprometido que volcó todo su ímpetu creativo, toda su capacidad analítica para desentrañar la realidad que le tocó vivir y buscar, así, mejores alternativas para los pueblos latinoamericanos con que siempre estuvo ligado y pendiente de sus aconteceres. Su espíritu eminentemente crítico y realista le impidió encasillarse en un determinado sistema filosófico, "no me interesan las etiquetas que puedan colocarme —sentenció— no me interesa que digan que soy revolucionario o izquierdista, derechista o lo que sea; hay quienes escriben para mostrar y mantener determinado rostro, pero ése no es mi caso".

Su inesperada e irreparable desaparición física ha sido un duro golpe, sin duda, para la historia de nuestra filosofía, pero afortunadamente, sus semillas han fructificado y ahora hay muchos intelectuales interesados en esa segunda vía del filosofar que nuestro autor señaló, ruta que ha dado obras muy importantes y valiosas como las del propio Abelardo Villegas, y que requieren ser estudiadas a fondo, para así va-

lorarlas y aprovecharlas al máximo mediante el descubrimiento y señalamiento de sus aportaciones. Ya un discípulo suyo —Tzvi Medin— dio los primeros pasos en este sentido, con su libro *El pensamiento de Abelardo Villegas* publicado por la UNAM, en su colección *Nuestra América*, en el cual señala su autor, con acierto, que el pensamiento de Villegas es como un “radar intelectual” que va captando las diarias señales del acontecer latinoamericano en general y del mexicano en particular, elaborando y reelaborando sus propias y originales interpretaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- Villegas, Abelardo, 1960, *La filosofía de lo mexicano*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- , *et al.*, 1979, *Las humanidades en el siglo xx*, México, UNAM.
- , *México en el horizonte liberal*, Coordinación de Humanidades/CCYDEL, UNAM (*Nuestra América*).
- , 1985a, *Autognosis: el pensamiento mexicano en el siglo xx*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- , 1985b, *Violencia y racionalidad: ensayos de filosofía política* (*Cultura universitaria*, serie *Ensayo*, núm. 30).
- , 1992, *La universidad en la encrucijada*, México, Unión de Universidades de América Latina, UNAM.
- , 1993, *El pensamiento mexicano en el siglo xx*, México, Fondo de Cultura Económica.
- , 1994, *Democracia y derechos humanos*, México, Porrúa/CCYDEL, UNAM.
- , 1995a, *Arar en el mar: la democracia en América Latina*, Porrúa/CCYDEL, UNAM.
- , *et al.*, 1995b, *Laberintos del liberalismo*, México, CCYDEL, UNAM.
- , *et al.*, 1998, *Políticas y estrategias para la universidad latinoamericana del futuro*, México, UDUAL.

MIGUEL ÁNGEL VIRASORO  
(1900-1966)

MÓNICA VIRASORO

Miguel Ángel Virasoro nació en Santa Fe, Argentina, en 1900, Virasoro se graduó en Derecho en la Universidad de la Plata. Como muchos de los hombres pertenecientes a su generación llegó a la filosofía por un recorrido personal autodidacta, un impulso de propia vocación que lo internó en lecturas personalmente seleccionadas a tono de la atmósfera espiritual de la época. Pertenecía a la generación de 1925, no sólo por cronología, sino, también por la orientación filosófica en que se modeló su pensamiento en una época que con todo el entusiasmo y fervor de su juventud —formaban parte de este grupo generacional Astrada, Fatone, Vasallo, Lugones, Borges y otros— reaccionaba contra el positivismo y los rasgos pragmáticos que este imprimía en la vida política y en la cultura argentina. El propio Virasoro definió su generación como aquella que “Por primera vez en nuestra historia espiritual se perfila con suficiente vida interior como para sentirse determinada hacia un ideal de cultura desinteresada, insinuándose los primeros atisbos de un pensamiento metafísico y religioso original”. Esos trabajos que abordaban el tema de la cultura constituyeron una “valiosa contribución al estudio de nuestra moderna conciencia americana”, según palabras de Guglielmini, director de la revista *Inicial* y prologuista de su primer libro *Una teoría del yo como cultura* (1928), que le valió el Premio Nacional de Cultura y le abrió las puertas de la cátedra universitaria. Desde entonces comenzó a desempeñarse como profesor titular en la cátedra de filosofía moderna y contemporánea de la Universidad de Buenos Aires (UBA). En 1947 se hizo cargo de la dirección de la revista *Logos* y en 1952 —al ser nombrado vicedecano de la Facultad de Filosofía— del Departamento de Filosofía, así como del Instituto de

Pensamiento Argentino en 1954. Desde 1960 se desempeñó en varias cátedras, especialmente en la Universidad Nacional de Cuyo, en intensa y fértil actividad hasta su fallecimiento, en 1966. Su obra mereció elevados conceptos tanto en su país, como en el extranjero, desde Alejandro Korn a Benedetto Croce, entre otros.

La preocupación por el pensamiento latinoamericano se manifestó permanentemente desde sus primeros escritos, aparecidos en la revista *Inicial*, algunos de ellos compilados más tarde en su primer libro (1928). Durante su gestión en el Instituto se incorporó a los planes de estudio la cátedra de Historia del pensamiento argentino y en su calidad de director tuvo a cargo la confección de más de cuarenta artículos, sobre filósofos argentinos y americanos, destinados a la Enciclopedia Filosófica de Gallarete. Este interés respondía a la toma de conciencia de su inserción en el contexto histórico latinoamericano, en el cual se movían las motivaciones de sus coetáneos. Como crítico, trató siempre de revelar los aspectos más positivos y alentar el trabajo creador; así lo confirman sus corresponsales.

El tema de Latinoamérica, centrado especialmente en el problema de la cultura, halla, como decíamos, su más destacado abordaje en *Una teoría del yo como cultura*. Virasoro allí distinguió *civilización*, reacción de la vida frente al mundo circundante, creando valores que protejan al ser social contra las fuerzas desintegradoras de la naturaleza, y *cultura*, en tanto proceso de realización singular y sistematización de esos símbolos protectores. El cosmos es el ser en sí de la realidad, el ser como pura potencia inactuada, como voluntad aún irrealizada, y la angustia, el reflejo del no-ser del singular que busca realizarse. Por eso los pueblos en formación se nos aparecen como tocados intensamente por el misterio cósmico. Y Virasoro aquí hace una distinción. Cultura decadente es aquella, que degradado su flujo vital creador, deja de ser una floración inmediata de la vida, y sus valores, vueltos vacíos, pretenden perpetuarse. Cultura en formación, cultura ascen-



dente —de la cual son ejemplos nuestras culturas latinoamericanas— es en cambio aquella en que los valores, en tanto no han emanado, de las fuerzas vitales que pretenden representar, no alcanzan a satisfacer sus necesidades. Por eso, en tanto cultura en movimiento ascendente, procura un acercamiento entre los valores de la vida y la cultura. Cuando un pueblo no se ha creado una cultura propia carece de la conciencia de sí mismo y de ahí su inferioridad para contrarrestar la fuerza de culturas más evolucionadas; si se adapta fácilmente a lo que viene de afuera mediante una imitación de superficie se mutila lo sustancial de sí misma. Este ha sido el caso de nuestros pueblos latinoamericanos.

Y sin embargo, ahora, esas culturas en formación, debido a la densidad energética y a su dinamismo expansivo de savia joven, comienzan a mostrar manifestaciones de indiscutida refluencia sobre la cultura europea. Muy lejos del nihilismo disolvente de la Europa de *avant guerre*, éstas propician un renovador acercamiento a la vida en todas sus expresiones. El movimiento de sus juventudes dice mucho a favor de la originalidad y riqueza de la nueva cultura. Sus mentalidades, aún sin haber llegado a la plena conciencia de sí mismas, rebasando por la intensidad de su fuerza vital su campo de gravitación, repercuten en las modalidades más recientes de las culturas europeas. Su responsabilidad reside en sacudirse el polvo de éstas, hacer realidad lo que virtualmente está ya en su esencia, plasmar su mentalidad hasta hacer conscientes los motivos más hondos de sus fluencias subconscientes, ésta ha de ser la tarea de nuestros pensadores y artistas. Con la cultura propia es el alma propia la que se realiza; para ello hay que depurarla de todos los valores abstractos, extraños a la vida. Y es nuestro caso que la elevación de los valores de la vida entendida no como impulso vacío sino como actividad libre, a categoría máxima de la cultura, ha encontrado en pensadores argentinos sostenedores de nervio.

Un helenismo ferviente, profundizado por medio de Nietzsche, parece centrar las aspiraciones de las mentalidades más características de la nueva generación. Necesidad de volver a ese estado de florecimiento espontáneo de la vida en la cultura de la que el alma griega fue ejemplo prodigioso. Pero el retorno a los valores de la vida no debe limitarse a la transvaloración de la moral como en Nietzsche, sino que debe referirse al espíritu entero, debe cambiar el sentido de la vieja racionalidad abstracta vuelta contra la vida.

Acorde con su concepción del espíritu como autocreación, Virasoro considera que la realidad es una creación del sujeto que forja su mundo circundante. No se trata de una objetividad inerte y abstracta, sino algo activo y viviente intrínseco a su realizarse como conocimiento. El problema de la cultura es, por tanto, el problema de la expresión, es decir, de la exteriorización de una corriente vital. Una cultura se define por el estilo de su expresión; la realidad objetiva no hace más que representar los esquemas de nuestras realizaciones.

Esta posición afirmativa del yo frente a su externo que crea creándose a sí mismo es característica de las culturas ascendentes y la más fecunda que pueda adoptar un alma nueva ante una realidad que no le es consustancial. Así, para la conciencia latinoamericana que no ha creado sus símbolos ni sus valores, lo esencial no es lo que históricamente éstos pudieron significar, sino la proyección de su fisonomía actual sobre las orientaciones latentes. Su problema no es el de una penetración, pero sí el de la reconfiguración de lo externo, acorde con las fuerzas y los motivos profundos de su vitalidad. En el caso de la cultura europea, veinte siglos de mutuo moldeamiento han hecho del alma de ésta una unidad indisoluble, de ahí el matiz realista de su sensibilidad algo desvitalizada. El mundo exterior subordina la vida, lo externo se vuelve una realidad independiente, posición pasiva, avital del sujeto. La cultura deja de ser expresión de la vida; deviene expresión de lo muerto.

Entre los griegos, por ejemplo, lo dionisiaco expresaba la concordancia entre vida y símbolos, y aún cuando lo apolíneo superponía los símbolos en lo vital, ambos elementos confraternizaban para componer una cultura auténtica y modelar un hombre íntegro. Sólo muy tarde con la modernidad se produjo la escisión que truncó el flujo de la savia vital.

Hoy nuestra incipiente cultura presenta características que la acercan a ese tipo de culturas síntesis. Con la hegemonización europea sobre la cultura autóctona —autóctono debe ser entendido como lo que se plasma desde un ambiente, no lo exclusivamente primitivo— se cumple en ésta un proceso de descentración, desarticulación, pero al mismo tiempo de enriquecimiento. Principio básico es que los contenidos de toda síntesis son diversos de la suma de sus componentes. Se trata, en el caso de nuestras culturas, de una posición ni europea ni indígena ni intermedia, sino expresión de su vida actual con sus tendencias, repulsiones, metas, su densidad biológica, sus contenidos y formas más originales. Una vitalidad vigorosa debe sumergirse en los dinamismos primarios que la determinan y encontrar las normas racionales profundas que le permitan organizar su mundo circundante en una cultura que exprese su peculiar estilo.

Y como decíamos más arriba, Virasoro encontró en su generación, que por primera vez se revela, suficiente vida interior e inquietud creadora, orientada por un ideal de cultura desinteresada. Pero aquí no se trata sólo de aptitudes, sino de heroísmo de las grandes disciplinas. El problema de la originalidad de una cultura reside en una cuestión ética: buscar la norma profunda, la idea inmanente, la disciplina creadora que dinamice los resortes más oscuros de nuestra sensibilidad. Aparece el problema del estilo. A la frase de Buffon "el estilo es el hombre", Virasoro agrega "el estilo es la disciplina del hombre". Se impone entonces a la vitalidad de la nueva cultura una recompenetración con los dinamismos latentes de la tradición latina. Orientación hacia un clasicismo apasionado

que comienza a definir la sensibilidad argentina en oposición a la vacuidad del tropicalismo sensiblero.

A la pregunta ¿cuáles son las condiciones en que se da toda cultura superior?, Virasoro responde remitiendo al modelo del Renacimiento, de profunda sensibilidad panteísta, de genial resonancia estética y de tradición helénica. Las nuevas generaciones que anhelan la realización de sus contenidos potenciales deben reencauzar su sensibilidad dentro de su tradición racial; por ello es preciso rechazar la moda de las ideologías teutónicas. La inquietud fáustica hacia el infinito que se quiere, característica de Occidente, es más bien específico rasgo germano a la cual se opone la serena exaltación intelectualista greco-latina que define un movimiento de hondo racionalismo arraigado en la vida.

El renacimiento puede definirse como una avidez integral del espíritu y en ese sentido debe plantearse hoy el problema de la cultura. Vivir es pensar, tanto como actuar y sentir, siendo el pensamiento el que unifica y concreta las otras dos. Contra la separación que tanto los racionalistas, como los vitalistas y entre ellos, el romanticismo, hacen entre lo racional y lo biológico; contra el empirismo, el naturalismo, el materialismo, el pragmatismo, el mecanicismo, es urgente bogar por una nueva humanización.

Las épocas de mayor vitalidad son aquellas en los cuales los frutos del espíritu maduran con mayor riqueza. Todo entusiasmo, toda exaltación para no permanecer estéril debe encauzarse con una disciplina; la aptitud, la fuerza creadora debe disciplinarse. En ese sentido es que habla Virasoro de actitud deportiva, gimnasia mental, entrenamiento, trabajo, que apunta al perfeccionamiento de la actividad. Esta forma de ejercicio se vincula con el ascetismo religioso como tensión de la voluntad hacia sí misma, que crea la atmósfera de exaltación espiritual propicia a las manifestaciones de lo divino en el hombre singular y la cultura de un pueblo.

A partir de esa preocupación por la propia cultura, de lo autóctono en el sentido antes dicho de lo que se gesta en un ambiente, Virasoro va a desarrollar en adelante más que nunca y sostenidamente una síntesis original de algunas modalidades del pensamiento contemporáneo. Así, su filosofía es un ir armando pensamiento mediante un diálogo intermitente con Hegel, Heidegger, Nietzsche y no pocas veces con la filosofía oriental. Un armado de pensamiento en diálogo, que supone un acoger y rechazar orientado a una síntesis Hegel-Heidegger de notoria inspiración nietzscheana, cuya expresión es lo que llama "existencialismo dialéctico" (1958).

Existencialismo dialéctico supone una corrección de Hegel, la consigna de deslogizar, pues la dialéctica tiene su base en la existencia, cuyo principio es la libertad. En *La lógica de Hegel* (1932), arguye que la dialéctica hegeliana prefija un campo de posibilidades que hace del espíritu una actividad mecanizada en el cual el devenir, más que una posibilidad abierta, se diluye como un círculo cerrado de eterno retorno. Todo afán de aventura y conquista que es la propia virtud filosófica, es excluida del pensamiento. Frente a ello destaca Virasoro el carácter activo del espíritu, que es desde siempre razón y voluntad, impulso vital que no niega la vida, sino la afirma, no reprime los instintos, sino que los lleva a su máxima potenciación. Pero a diferencia de Nietzsche, con quien coincide en esta revaloración de las fuerzas vitales, propone jerarquizarlos según su mayor o menor contribución a la realización del espíritu y, por lo tanto, a la inversa, dice, de lo que ocurre en la sociedad contemporánea.

El error de Hegel habría sido considerar a todas las categorías como categorías lógicas y universales, no dando lugar a las categorías particulares o regionales de las ciencias especiales. Virasoro afirma, en cambio, dos modalidades de categorías, las derivadas y las intuitivas. El método deviene así no deductivo, no encerrado en el mecanismo de síntesis de los

contrarios, sino método intuitivo que marcha saltando de intuición en intuición y abierta a los vaivenes del azar.

Esa manera de entender el método dialéctico le permite recuperar el derecho de lo diferente, que no se deja reducir al formalismo de la síntesis de los contrarios. Es cierto que no es posible pensar un concepto aislado, separado de su otro que lo limita y lo conforma, pero en tanto se permanezca en el terreno de las oposiciones, no se podrá captar la riqueza de la diferencia. Para ello es necesario que el pensamiento salga de sí mismo, es necesaria la intuición que arranca al concepto de la estaticidad tautológica (1965).

Sean, por ejemplo, los conceptos de religión, arte, filosofía, de los cuales Hegel hace estadios en el camino del espíritu; éstos no se relacionan por vínculos de oposición, no son momentos de la verdad a ser superados, son términos diferentes, irreductibles, todos contemporáneamente verdaderos, en relaciones de recíproca implicación. El arte llevando una filosofía en germen; la filosofía nutriéndose de su propia necesidad de poesía.

Desde esa perspectiva, la dialéctica de los opuestos deviene dialéctica existencial, más apta para expresar ese movimiento de acción y reacción que mantienen en recíproca dependencia sujeto y objeto. Marcha pues, hacia lo concreto, la existencia, en la cual la superación de los contrarios resulta irrealizable. En este terreno, las antinomias son insolubles, el momento de la superación que en Hegel se manifiesta como conciliación de los contrarios garantizada por la necesaria evolución, se da aquí como *hiatus*, salto cualitativo; es la tierra de la paradoja donde los contrarios coexisten, tierra ya labrada por Kierkegaard (1942).

De ese modo, su pensamiento ancla en Heidegger para quien la conciencia no es algo teorético, sino emocional, "temple de ánimo", "precomprensión", predisposición originaria de la angustia, que no es forma, pero sí contenido, y ya no de conciencia, sino de existencia. Pero aquí Virasoro corrige de nue-

vo: lo originario no es la angustia nacida de la conciencia de la finitud, aquélla que en Sartre y en Kierkegaard se expresa como conciencia de limitación presente en toda elección. La angustia no es más que el aspecto de otro fenómeno más profundo: la sed y hambre de ser, "ansiedad", fuerza o impulso que es el ser mismo en cuanto posibilidad abstracta.

A la concepción del ser como sustancia opone, pues, el impulso, una pura voluntad de ser. Libertad, pero libertad que se realiza en permanente tensión e implica una idea del ser como posibilidad carente de toda determinación y que sólo puede actualizarse en la forma de un querer contingente, individual y limitado, pues el ser, en tanto universal abstracto, es impotente y necesita del ente para realizarse.

Virasoro concibe la relación universal-singular como una relación de mutua dependencia, asiente en ello con cierta forma de panteísmo por la cual toda separación de la libertad singular es desfondamiento. Sin embargo, advierte contra esa manera de ver al ente singular como un simple intérprete o servidor del ser propio de la hermenéutica heideggeriana, pues en tal caso no habría libertad. No hay antagonismo ni contradicción de intereses —dice coincidiendo en esto con Hegel—, pero no porque la voluntad singular deba subordinarse, sino a la inversa, porque lo universal no es nada sin el ente. Este es el que le da sentido y dirección expresando lo constante en lo diverso de las lenguas, religiones, filosofías, estilos.

Virasoro considera que para comprender al *Dasein* no basta aprehender uno de sus términos: la muerte. Es preciso aprehenderlo desde su nacimiento en tanto impulso o hambre de ser. Esto lo lleva a hablar de la ansiedad como temple de ánimo más originario que la angustia que comprende en sí a ésta, pero se diferencia en tanto momento positivo, tensión al ser, hambre y sed de existir que se realiza en la autocreación. Aquí no juega ningún tipo de necesidad, la realización es contingente y depende del hombre, la creación librada a la libertad, traza

la aventura del ser, experiencia peligrosa que proyectada hacia adelante anhela siempre más vida.

Y así como decíamos en diálogo ininterrumpido va Virasoro armando su pensamiento, pero en diálogo que es un tomar y dejar, dibujo irregular de acercamientos y lejanías. Virasoro no se ata a ninguna voz, busca y ensaya la suya propia en un viaje que bien sabe importa riesgo y no lleva ninguna necesidad, pero que como aventura existencial ha de proyectarse siempre hacia adelante en competencia con los dioses.

Y dejemos ahora que exprese como se siente el filósofo en la Argentina de los cincuenta, de los sesenta, donde —dice— no hay escuelas, apenas tendencias, “El pensador argentino trabaja aislado y sin ninguna resonancia, y por lo común bajo el sentimiento de no ser él mismo más que una resonancia, un eco más o menos perdido, y en la mayoría de los casos desfigurante y trivializante” (1961).



BIBLIOGRAFÍA

- Virasoro, Miguel Ángel, 1928, *Una teoría del yo como cultura*, Buenos Aires, Gleizer.
- , 1932, *La lógica de Hegel*, Buenos Aires, Gleizer.
- , 1942, *La libertad, la existencia y el ser*, Universidad de Buenos Aires.
- , 1952, "Mi filosofía", *Philosophia* (Mendoza), núm. 17.
- , 1954, "Existencia y mundo", *Logos* (Universidad de Buenos Aires), núms. 10-11.
- , 1958, "Existencialismo dialéctico", *Humanitas* (Universidad Nacional de Tucumán).
- , 1961, "El ser como impulso y autocreación", *Philosophia* (Mendoza), núm. 24.
- , 1961, *Filosofía, en Argentina 1930-1960*, Buenos Aires, Sur.
- , 1963, "Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica", *Cuadernos de Humanitas* (Universidad Nacional de Tucumán).
- , 1965, *La intuición metafísica*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.

LEOPOLDO ZEA AGUILAR  
(1912-2004)

FABIÁN ARROYO LUNA

Leopoldo Zea Aguilar nació en la ciudad de México el 30 de junio de 1912. Vivió con su abuela Micaela de Aguilar en medio del ajetreo de la posrevolución mexicana y el estallamiento de la primera guerra mundial. Consiguió una beca con los hermanos lasallistas para hacer sus estudios de primaria.

Participó en la candidatura de José Vasconcelos en 1929. En 1933 obtuvo una plaza como mensajero de Telégrafos Nacionales. Colaboró con el diario *El Hombre Libre* y reanudó sus estudios en la secundaria nocturna, primero, y en la Escuela Nacional Preparatoria después. En 1936 consiguió un puesto de despachador nocturno en Telégrafos, lo cual le permitió matricularse en la universidad para estudiar derecho en las mañanas y filosofía por las tardes. Mientras, en ese mismo periodo (1938-1939), el gobierno mexicano acogió a los exiliados de la Guerra Civil española (1936), entre ellos José Gaos, quienes fundaron la Casa de España en México, que en 1939 se transformó en El Colegio de México.

En 1939 se inscribió en el curso que impartía Samuel Ramos sobre el pensamiento del español José Ortega y Gasset, tomó los cursos de Luis Recaséns Siches y conoció a José Gaos, quien le consiguió una beca de La Casa de España en México para dedicarse exclusivamente a sus estudios de Filosofía.

En 1942 publicó su estudio "En torno a la filosofía americana" en la recién creada *Cuadernos Americanos* y con ello estableció líneas de análisis para sus futuras obras. Al año siguiente, en 1943, obtuvo la maestría en Filosofía por la UNAM con la tesis "El positivismo en México", publicada ese mismo año por El Colegio de México, y un año después se doctora en Filosofía por la UNAM con la tesis *Apogeo y decadencia del*

*positivismo en México*, dirigida por su entrañable maestro José Gaos y publicada el mismo año por El Colegio de México.

Ambas obras son producto de una preocupación filosófica de Leopoldo Zea: el pensamiento de América Latina. Preocupación impetuosa que se vio reforzada por la invitación de José Gaos a filosofar sobre la realidad mexicana y que tuvo como resultado libros ahora clásicos en los cuales comenzaría a gestarse una nueva filosofía de la historia americana que, según palabras del mismo Gaos en su *Filosofía mexicana de nuestros días*, ya no planteaba la necesidad de rechazar el pasado, eje en el que descansaba el sentido de nuestra historia cultural, sino "de rehacerse según el pasado y el presente más propios con vistas al más propio futuro".

En 1944 Leopoldo Zea Aguilar sustituyó a Antonio Caso en la cátedra de Filosofía de la Historia en la UNAM. Al año siguiente recibió una beca de la Fundación Rockefeller, la cual le permitió viajar durante seis meses por Estados Unidos y un año entero por los demás países latinoamericanos. En dicho viaje por Sudamérica Leopoldo Zea tuvo la oportunidad de visitar Venezuela, Colombia, Perú, Ecuador, Paraguay, Argentina, Uruguay y Brasil. El joven filósofo mexicano comenzó así una tarea que transformaría la dinámica del conocimiento de América Latina y que tendría como resultado años después los estudios latinoamericanos y la apertura de espacios para su estudio por toda la región, entre éstos la fundación de su Seminario sobre Historia de las Ideas de América en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1947. Durante su jornada estuvo en las universidades sudamericanas dando conferencias. Discutió con maestros y estudiantes que no tardarían en abrazar el proyecto del filósofo mexicano y que dio frutos concretos con nombres hoy clásicos de la historia de las ideas en América Latina, entre los que encontramos a personajes como Francisco Romero en Argentina, João Cruz Costa en Brasil, Arturo Ardao en Uruguay y Francisco Miró Quesada en el Perú.

En 1949 escribió su libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. En 1952 fue director de la colección "México y lo mexicano" editada por Porrúa y Obregón. En 1953 publicó *América como conciencia*, libro clásico, en el cual anticipa el todavía lejano dictamen posmoderno sobre cómo en el proceso de la cultura occidental ésta ha sido atrapada en una relación dialéctica negativa de oprimido-opresor que hace que la liberación de unos implique la opresión de otros. En esta dialéctica, lo "accidental" se eleva a rango de categoría y es lo que se propone como arquetipo de lo humano. América Latina ha adoptado los valores occidentales sin darse cuenta de que han sido esos mismos valores los que la han mantenido como entidad marginada. Para Leopoldo Zea, la universalización de los valores debe sucederse de manera libre y autónoma y éstos no pueden seguir operando como circuitos exclusivos de pueblo alguno. Pero al mismo tiempo dichos valores tienen que ser problematizados para descubrir como han sido instrumentados por aquellos que se sienten "donadores de humanidad". El proceso de la cultura occidental ha tenido como consecuencia una relación desigual. Para Leopoldo Zea, sin embargo, no se trata de cancelar dicho proceso, sino de ampliarlo extendiendo puentes de comunicación al interior de una unidad que sólo puede ser comprendida justamente por su diversidad interior.

Un año después se le nombró investigador de tiempo completo en el Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM y en 1956 comenzó la dirección de la colección "Historia de las ideas de América", publicada por el Fondo de Cultura Económica, con el patrocinio del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. En 1957 publicó *América en la historia* y de 1959 a 1961 dirigió la revista *Historia de las ideas en América*, mientras en el mismo año triunfó la Revolución Cubana, suceso que tiene impacto profundo en los pensadores latinoamericanos.

En 1960 se le nombra director general de Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, situación que le permitiría emprender una jornada por Asia y los recién pueblos liberados de África en 1964 y 1961, respectivamente. Dichas misiones, oficiales, se convertirían en experiencias de gran valía para el filósofo mexicano. Al acercarse a dichos pueblos, Leopoldo Zea tuvo la oportunidad de dar una perspectiva global a su visión latinoamericanista. Salvando las distancias, ya no se trataría solamente el problema de Latinoamérica como entidad marginada, sino el problema de América Latina como "tercer mundo". Es en estos momentos cuando Leopoldo Zea comenzó a configurar su propia teoría de la dependencia y su pensamiento como un filosofar al servicio de la liberación.

En 1963 se hicieron las primeras traducciones de sus obras al inglés. En 1965 escribió *El pensamiento latinoamericano* y se le nombra director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM para el periodo 1966-1970. En la mitad de su periodo se presentaron las protestas estudiantiles que tuvieron como fatal desenlace la matanza de Tlatelolco el 2 de Octubre del mismo año. En 1969, en respuesta a lo publicado en *¿Existe una filosofía latinoamericana?* del peruano Augusto Salazar Bondy, escribió *La filosofía americana como filosofía sin más*.

En dicha polémica, frente a la propuesta del peruano, que sostenía la inexistencia y la defectividad de la filosofía latinoamericana producto del dependentismo cultural, político y económico, Zea planteó que ha existido una tradición de pensamiento auténtico y ha sido así porque el tema central de nuestra filosofía consiste precisamente en cómo colaborar en el proceso de destrucción del subdesarrollo y la dependencia. De ahí que nuestra filosofía, sin más, sea producto de la necesidad de los hombres y, por supuesto, de la transformación de la agobiante e intolerable realidad.

En ese sentido los latinoamericanos hemos filosofado en tanto nuestra circunstancia así lo ha exigido, de cara a lo que

es ineludible: la realidad. Los que niegan la existencia de una filosofía latinoamericana en realidad lo hacen por imitación, ajustándose a los moldes programáticos de una forma de pensamiento, el europeo, que ha negado nuestra capacidad de poseer racionalidad. En realidad, la crítica a la inauténtica filosofía de nuestra América se articula ejerciendo la comparación entre los grandes sistemas europeos y la *indisciplinada* ensayística latinoamericana. Para Leopoldo Zea, no filosofamos por imitación, sino por necesidad, y lo hacemos porque somos hombres que necesitamos reflexionar en lo concreto de nuestra condición. De hecho, para el filósofo mexicano la misma pregunta por el filosofar ya acierta en la reflexión propiamente filosófica que habla de su existencia.

Sin embargo, Zea va más allá: lo único propiamente universal es el ser hombre. La negación de la diferencia y de la capacidad racional del otro es la cancelación misma de la razón. La filosofía latinoamericana, producto de los hombres, ha descentrado el discurso apoderándose de él, haciendo de la razón un espacio extensivo. El *logos* es lo que hace al hombre un hombre, y la negación del otro es la negación del *logos*. La negación de nuestro filosofar es la cancelación de nuestra propia humanidad. Y si algo ya no puede repetirse es el dominio de un hombre sobre otro con la excusa de acercarlo a la razón. Filosofamos por necesidad y porque somos hombres, y lo hacemos en torno a nuestra realidad, que es distinta a otras, tratando de resolverla. Nuestro filosofar, por derecho y vocación, es filosofía, y en ella ha ido meditar sobre el ser propio y su papel en la historia.

Así, Leopoldo Zea ha realizado una labor intensa tanto en el campo de la historia de las ideas en México, como en Hispanoamérica. Sin embargo, dicha labor no es solamente histórica; su sentido filosófico se pone de relieve cuando se considera que, en opinión de Zea, solamente puede accederse a la filosofía tomando clara conciencia de la propia situación histórica y cultural. A la citada labor histórica ha asociado Zea el examen

de cuestiones tales como la conciencia de México y de América en relación con el pensamiento europeo, llegando a la conclusión de que la misión de América consiste en unir los campos metafísico y real para establecer la conexión entre la teoría y la práctica divorciadas, con frecuencia, durante la época moderna. Los trabajos histórico-filosóficos de Zea lo han conducido a posiciones próximas a la filosofía existencial, historicista y fenomenológica: el filósofo es un ser que habita una situación concreta y determinada dentro de una comunidad y de una cultura cuya existencia consiste en un incesante "comprometerse" y en adquirir clara conciencia de ello. Sólo partiendo de esa situación y compromiso concretos de cada filósofo en cada comunidad será posible, según descubrir el sitio que auténticamente se ocupa en la comunidad de pueblos y en la historia.

En 1970, mientras el socialista Salvador Allende triunfaba por la vía democrática, Leopoldo Zea es nombrado director general de Difusión Cultural de la UNAM y presidente interino del Consejo Nacional de Difusión Cultural y director de la *Revista de la Universidad* de México. En 1974 se publica *Dependencia y liberación de la cultura latinoamericana* y al año siguiente *Dialéctica de la conciencia americana*, en 1977, *Filosofía de la historia americana*. En esos libros Leopoldo Zea vuelve a problematizar el discurso filosófico; cómo éste justifica toda clase de violencias. Así, si bien toda filosofía ha sido de liberación, hay que entender cómo ésta se transforma en una de dominación, pues allí está la clave no sólo para liberarse culturalmente, sino para liberar a la misma filosofía de los moldes programáticos que legitiman dicho dominio.

En ese mismo año es distinguido como Profesor Emérito por Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En 1980 recibió el Premio Nacional de Ciencias y Artes y es nombrado director de la *Revista Nuestra América* cargo que ocupó hasta 1986. En 1981 publicó el libro *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*. En 1982 (hasta el año de 1995) es director del Centro

Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCYDEL). También es nombrado coordinador de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC) y de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe (SOLAR).

En 1983 se publicó *Filosofía de lo americano*. En 1984 se hicieron las primeras traducciones de su obra al ruso y al rumano, y recibió el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad de Lomonosov, Moscú, y la Universidad de París X. En 1985 se lo otorgó la Universidad de Montevideo, Uruguay, y la Orden Alfonso X "El Sabio" del gobierno español y es nombrado Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía, en 1986 director de la revista *Cuadernos Americanos*. En 1987 lo es de la revista *Cuadernos Americanos Nueva Época* y recibió el Premio Interamericano de Cultura "Gabriela Mistral" de la Organización de Estados Americanos (OEA).

En 1988 se publica *Discurso desde la marginación y la barbarie* y la revista *Anthropos* le dedica su número 89. En el primero Leopoldo Zea vuelve a insistir en la necesidad de reivindicar aquellas otras expresiones subordinadas y marginadas del proceso histórico. En ese sentido, no se trata de reivindicar la marginación y la barbarie, sino de hacer de esos nuevos centros de expresión, metáforas, que niegan la auténtica marginación y barbarie. Marginación y barbarie no son otra cosa que locuciones de la peculiaridad humana que no niega, por el contrario afirma su peculiar condición de ser en un mundo diverso lleno de semejanzas y diferencias tan humanas unas como las otras. Y es ese modo peculiar de ser y estar lo que debe ser respetado; regatear el derecho a la diferencia sería caer en la auténtica barbarie.

En 1989 comenzó el derrumbe del bloque socialista. En 1990 se publicó *Descubrimiento e identidad latinoamericana* y en 1991 la versión francesa e inglesa de *América en la historia*, en 1992 en francés el *Discurso desde la marginación y la barbarie*, En 1993, mientras se firmaba el Tratado de Libre



Comercio con Estados Unidos y Canadá, se editaron *Filosofar a la altura del hombre* en el cual, como asevera Sánchez Vázquez, "reafirma y pone en el centro el sentido humanista presente en toda su obra", y el *Regreso de las carabelas*, a propósito de los quinientos años del *descubrimiento* de América. Recibió el doctorado *Honoris Causa* de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, y de la Academia de Ciencias de Rusia. En 1997 se lo otorgaron la Universidad Nacional y Capodistriaca de Atenas, la Universidad de Chile y la Universidad de la Habana. También recibió la Condecoración Orden del Libertador en grado de Gran Oficial del gobierno de Venezuela.

En el 2000 se publicó *Fin de Milenio. La emergencia de los marginados*, en el cual somete a juicio la globalización y sus transformaciones inéditas. Con dicho fenómeno surgen nuevos actores políticos, sociales, culturales y económicos que exigen participar en igualdad y no sólo ser instrumentos en el proceso de integración. Según Leopoldo Zea, habría que rescatar el surgimiento de esos fenómenos que el poder ha insistido en ocultar. Frente al desmoronamiento de la Unión Soviética deberán generarse nuevas estrategias de contrapoder que permitan vislumbrar ese nuevo mundo para el ser humano.

El Senado de la República le otorgó la medalla Belisario Domínguez. En 2002 cumplió noventa años de vida, de los cuales ha dedicado sesenta a la labor docente, lo que le valió un extenso reconocimiento por parte de la UNAM y diversas instituciones y personalidades de México durante 2003.

## BIBLIOGRAFÍA

- Zea Aguilar, Leopoldo, S/f, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI.
- , 1944, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, El Colegio de México.
- , 1945, *En torno a una filosofía americana*, México, El Colegio de México (*Jornadas*, núm. 52).
- , 1948, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo.
- , 1952, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica (*Tezonile*).
- , 1953, *El Occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa.
- , 1955, *La filosofía en México*, México, Libro-mex (*Biblioteca Mínima Mexicana*, núms. 17-18)
- , 1956, *Del liberalismo a la revolución en la educación mexicana*, México, Talleres Gráficos de la Nación.
- , 1956, *Esquema para una historia de las Iberoamérica, ideas en México*, UNAM (*Filosofía y Letras*, núm. 6).
- , 1968, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica (*Obras de filosofía*).
- , 1971a, *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar.

- , 1971b, *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, México, SEP.
- , 1974, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz.
- , 1976, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana (*Bibliografía Iberoamericana*, núm. 1)
- , 1978, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- , 1981, *Sentido de la difusión cultural latinoamericana*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM.
- , 1985, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica (*Lecturas mexicanas*, num. 81).
- , 1986, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- , 1987, *Convergencia y especificidad de los valores culturales en América Latina y el Caribe*, México, UNAM.
- , 1988, *Introducción a la filosofía: la conciencia del hombre en la filosofía*, México, UNAM.
- , 1990, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura Económica.

*Personajes latinoamericanos del siglo xx*, editado por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, se terminó de imprimir en mayo de 2006 en Editora de Cultura, Rosa Zaragoza 18, Col. CTM Culhuacán, Coyoacán, C.P. 04480, México, D.F. Su composición y formación tipográfica, en tipo Gati-neau de 11:13 y 10:12 puntos. La edición, en papel Cultural de 75 gramos, consta de 500 ejemplares más sobrantes de reposición y estuvo al cuidado de Ma. Guadalupe Sánchez Jiménez.

El presente libro es fruto del seminario de investigación permanente "Historia de las ideas en América Latina en el siglo xx. Conceptos, redes, personajes". El interés por publicar esta obra surgió de la necesidad de dar a conocer, entre los interesados por el tema, a los intelectuales más recientes cuyas investigaciones han contribuido a descifrar los enigmas de problemas filosóficos, teológicos, sociales, etc., que enfrenta Latinoamérica en el contexto contemporáneo.

Estamos seguros que los artículos contenidos en este libro servirán para satisfacer la curiosidad de muchos y estimular los Estudios Latinoamericanos, aunque aún hay mucho trabajo que realizar para lograr una interpretación cabal y sincera de la realidad latinoamericana.

Debemos agregar que tenemos la dicha de que muchos de los pensadores incluidos son formadores de nuevas generaciones. Esperamos que para ellos este texto sirva de reconocimiento por la gran labor docente que llevan a costas; y a quienes ya han partido, ofrecemos nuestro trabajo como un homenaje a la obra de tan ilustres personajes.

ISBN 970-32-3118-7



9789703231188