

Mario Magallón Anaya
Isaías Palacios Contreras
(coordinadores)

Caminos del pensar de nuestra América



FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinador de Humanidades

Dr. Domingo Alberto Vital Díaz

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretario Académico

Dr. Mario Vázquez Olivera

Encargado de Publicaciones

Gerardo López Luna

CAMINOS DEL PENSAR
DE NUESTRA AMÉRICA

COLECCIÓN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
29

Mario Magallón Anaya
Isaías Palacios Contreras
(coordinadores)

CAMINOS DEL PENSAR
DE NUESTRA AMÉRICA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
MÉXICO 2018

La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Proyecto de Investigación: Conocimientos y saberes en América Latina. Hacia una modernidad radical. Número de Proyecto: IN401214-3. Responsable: Dr. Mario Magallón Anaya.

Caminos del pensar de nuestra América / Mario Magallón Anaya, Isaías Palacios Contreras, (coordinadores). -- Primera edición.
512 páginas. -- (Colección filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 29).

ISBN 970-32-3579-4 (Colección).
ISBN 978-607-30-0193-9 (Obra).

1. América Latina -- Civilización -- Filosofía. 2. América Latina -- Historia -- Filosofía. 3. Filosofía latinoamericana. I. Magallón Anaya, Mario, editor. II. Palacios Contreras, Isaías, editor. III. Serie.

F1408.3.C345 2018

Diseño de portada: D.G. Marie-Nicole Brutus H.

Primera edición: marzo de 2018
Fecha de edición: 13 de marzo de 2018

D. R. © 2018 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán
C. P. 04510, México, Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades 8° piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, Ciudad de México
Correo electrónico: cialc@unam.mx
<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)
ISBN: 978-607-30-0193-9 (Obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
--------------------	----

ETICIDAD Y EDUCACIÓN

Reconocer nuestro presente, eticidad y comunidad: bosquejo de una convivencia en nuestra América Latina. . . .	33
<i>Erick Nava Galindo</i>	

Ética y educación aymara: Avelino Siñani y la Escuela-Ayllu de Warisata	53
<i>Arturo Vilchis Cedillo</i>	

El <i>ajayu</i> y el <i>'altsil</i> : simientes de la justicia en el pensamiento filosófico aymara y maya tojolabal	71
<i>Lucía de Luna Ramírez</i>	

Educación la mirada en tiempos de hiperrealidad.	89
<i>Ulises Piedras Arteaga</i>	

La intencionalidad de la educación como práctica y utopía. .	107
<i>Hilda Fructuoso González</i>	

El gobierno mundial y el pensamiento indígena como una alternativa para su superación 121
Liliana Alejandra Ramírez León

Educación superior en el mundo del siglo XXI 129
Mario Magallón Anaya

CIRCUNSTANCIALIDAD Y LIBERACIÓN

El concepto de circunstancia en la historia de las ideas 155
César Miguel Sandoval Laurrabaquio Alvarado

Reflexiones desde una circunstancialidad entrópica. 173
Beatriz Jacqueline Vega Salinas

Circunstancialismo e historia de las ideas: la lectura de Antonio Gómez Robledo, una propuesta diferente 187
Alfonso Vela Ramos

Filosofía y teología como saberes inculturados en América Latina: aproximaciones a la propuesta de Juan Carlos Scannone 205
Guadalupe Estefanía Arenas Pacheco

Filosofía de la liberación: autoimagen y vocación autocrítica en Osvaldo Ardiles 227
Orlando Lima Rocha

LITERATURA Y EXPRESIÓN

El puente entre literatura y sociedad y la problemática contenido y forma en el análisis estético. 251
Valeria Vega Tapia

El ser humano en las sociedades descritas en relatos
de ciencia ficción 267
José Arturo Alvarado Sánchez

Poética de la expresión en América Latina 287
Pablo Sergio Arias y Castrejón

MOVIMIENTOS SOCIALES ¿ANTIGUOS O MODERNOS?

El Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra de Brasil (MST):
hacia un modernidad radical 311
José Leonel Vargas Hernández

Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros (MLN-T):
contexto y utopía 333
Roberto Nahúm Tiempos Corona

Derechos humanos y autoritarismo 351
Tezkoatl Mitzin Pérez Alvarado

EPISTEMOLOGÍAS ACTUALES EN AMÉRICA LATINA

La modernidad en nuestra América: miradas epistémicas . . . 369
Ana Claudia Orozco Reséndiz

Ventajas de la hermenéutica analógica de Mauricio
Beuchot Puente 389
David Téllez Ramírez

Cultura política y rebelión, nuevas propuestas
metodológicas 411
Alejandro Francisco Gutiérrez Carmona

TECNOLOGÍA, ECOLOGÍA Y CIENCIA

Alternativas latinoamericanas para la crisis ecológica:
el cambio de paradigma 431
Jaqueline Pérez Trejo

De los procesos antiguos al arte digital: ¿pueden ser las TIC
un medio jerarquizador del arte? 453
Sarahy Quiroz Lozano

Reflexiones filosóficas en torno a la divulgación
de la ciencia en *Universum*. 463
Claudia Natalia Galindo Ramírez

TEMAS EN EL TINTERO EN AMÉRICA LATINA

Juan David García Bacca. Transculturalidad y creatividad . . 475
Juan de Dios Escalante Rodríguez

Positivismo: ideología dominante del régimen porfirista 489
Anayeli Reyes Jiménez

La crisis del modelo electoral en América Latina
desde la alteridad: movimientos sociales. 503
Amanda Sánchez Mellado

INTRODUCCIÓN

Elaborar el prólogo de este libro resultó para mí un trabajo titánico, porque se trata de una compilación de 27 artículos con temáticas distintas entre sí, de modo que busqué articular en una columna vertebral todo su contenido, pues no todas las participaciones son ideas que giran en torno a temas filosóficos, aunque sí tratan de la historia de las ideas. Así, busqué una metodología adecuada y recurrí a dos autores que me parecieron pertinentes: Edgar Morin, quien me ha permitido transitar de una a otra temática y, a la par, el buen Mauricio Beuchot Puente, de quien utilicé algunas ideas. Esta introducción prologada irá entrelazando ideas propias con las de Morin y Beuchot con cada análisis de los autores del presente libro. Asimismo, clasifiqué el material en distintos apartados, en cada uno se señalan a pie de página los colaboradores, cuyas citas textuales irán entrecomillas.

ETICIDAD Y EDUCACIÓN¹

Los cambios que se registran actualmente en el planeta nos sorprenden por su velocidad y rapidez, la globalización implica conjunción y contracción del tiempo y del espacio en el nivel macro, así las transformaciones que antes tomaban años, hoy día se rea-

¹ Los textos de este apartado lo conforman trabajos de Erick Nava Galindo, Arturo Vilchis Cedillo, Lucía de Luna Ramírez, Hilda Fructuoso González y Liliana Alejandra Ramírez León.

lizan de manera vertiginosa, en meses o en días, incluso hay cambios que no observamos pero que de suyo existen. Sin embargo, existen lugares, personajes, enfoques y estudios, a veces aislados, que existen en situaciones distintas y con éticas diferentes a las de las que se viven en la llamada globalización, por ejemplo, podemos advertir lo que sucede en las comunidades de los llamados últimamente pueblos originarios. Para ello, veremos aquí algunos estudios que se hicieron sobre educación, ética y eticidad. Tal es el caso, por ejemplo, de la ética comunitaria de la Escuela Ayllu de Warisata. Esta época favoreció el diálogo y la reciprocidad de acción política, económica y social de las comunidades y sus valores, costumbres y tradiciones, una ética de preservación y regulación de la vida. Avelino Siñani “conllevó una ética del bien común, el bien de todos, Siñani participó como un *irpiri* (guía), enseñando desde un diálogo horizontal y complementario, valores morales que despertaran una conciencia comunitaria [...]”.²

Con este tipo de ejemplos, puede citarse el caso sobre ética y educación en la justicia, en el pensamiento filosófico aymara y maya tojolabal. En este estudio se observa que

Ante la necesidad de reconocer la diversidad y proponer conocimientos complementarios que permitan dar respuestas a problemas actuales como el menosprecio, la desigualdad, la violencia e injusticia, se requiere el análisis de alternativas que tengan como fundamento ético la reciprocidad, la participación intersubjetiva y armónica; con un diálogo abierto, en igualdad de condiciones que posibilite el reconocimiento de la dignidad, indispensable para enfrentar la crisis económica, social y política actual.³

De acuerdo con el pensamiento aymara y maya tojolabal, la justicia no sólo sirve entre los seres humanos sino también entre todos los demás sujetos que conforman el cosmos.

² Arturo Vilchis Cedillo, pp. 53 y 54.

³ Lucía de Luna Ramírez, p. 72.

Sabemos que todo filosofar es una práctica hermenéutica, por lo tanto, implica una construcción de conocimiento tanto ética como ontológica y epistemológicamente, por lo que en el avance de descubrimientos del entorno, del *ethos* en el que vivimos y del que somos parte nos adentramos en nuestro propio conocimiento y reconocimiento, ello implica una

[...] vida en común que se cristaliza en la convivencia social, lo cual hace que los individuos interactúen y se relacionen constantemente generando reflexiones en su actuar [...]

El desarrollo de la vida de un individuo en una comunidad es la auténtica realidad, debido a sus múltiples combinaciones de correspondencia en el *con-vivir*.⁴

Así la acción del convivir es una acción positiva en la existencia de una colectividad. Este tema de la convivencia evidencia uno de los problemas centrales de la ética al demostrar su acción práctica. Pues de ella deriva un tipo de educación que a su vez tiene un sentido personal y comunitario. “De acuerdo con Romero Griego: ‘La llamada «educación integral» pretende el desarrollo pleno de todas las capacidades y habilidades del ser humano”’.⁵

Desde un enfoque un tanto distinto y utilizando parte del existencialismo sartreano, se observa como la educación sigue formando parte de la vida de la conciencia personal y social, la que se apropia, ingesta y se nutre de los contenidos oportunos que suponen un acto de agrupación y asimilación, a partir de la mirada, pues

Mirar es cosificar y por ende apropiarse, hacer mío lo que he mirado, mirarlo para poseerlo. Atraído por el objeto, la pupila lo enfoca, lo atrapa, lo asimila, lo ordena y lo vuelve parte del que mira [...].

⁴ Erick Nava Galindo, p. 34.

⁵ Miguel Romero G., *Filosofía de la educación en la Universidad Nacional Autónoma de México: 1970-2000*, México, 2008. Citado en Hilda Fructuoso González, p. 109.

El consumismo, una de las bases fundamentales del capitalismo neoliberal, es parte de la tendencia fagocitaria de la racionalidad moderna [...].

La mirada está cargada de responsabilidad frente a un proceso histórico que ha erigido imágenes a costa de la barbarie [...]. Así pues una pedagogía que impida ver con normalidad lo que vivimos supone una ética que nos hace responsables de sostener la mirada a la politización del territorio didáctico.⁶

Siguiendo con el enfoque en educación, nos encontramos nuevamente con la propuesta del pensamiento indígena a partir de lo que se ha llamado hoy en día la interculturalidad, la que puede resumirse como el desarrollo de la conciencia por parte de los pueblos latinoamericanos, que busca los saberes y las prácticas ancestrales, la convivencia en comunidad y el compromiso del cuidado mutuo. Esto se inscribe en un marco teórico que

[...] consiste en la perspectiva histórica y la praxis transformadora de la situación de opresión en la que se encuentran los países latinoamericanos y del Caribe, con la intención de frenar la expansión de las geopolíticas de conocimiento, propias de los países centrales, así como el de la modernidad en general, basada en la ciencia y la tecnología.⁷

CIRCUNSTANCIALIDAD Y LIBERACIÓN⁸

Hablar de circunstancia es hablar de *ethos*, pero éste como toda la circunstancia no está del todo inamovible ni está para siempre, por el contrario tenemos que irlo construyendo y reconstruyendo

⁶ Ulises Piedras Arteaga, pp. 90 y 99.

⁷ Liliana A. Ramírez León, pp. 121-122.

⁸ Los textos de este apartado lo conforman trabajos de César Miguel Sandoval Laurrabaquio, Beatriz J. Vega Salinas, Alfonso Vela Ramos, Guadalupe E. Arenas Pacheco y Orlando Lima Rocha.

(rompiendo el existente) pues el *ethos* es todo lo existente, nuestro entorno, lo que nos rodea, lo que tiene que ver con lo que somos y lo que seremos en el futuro próximo; es lo que nos circunscribe, es lo espiritual, lo religioso, lo emocional, lo biológico, lo físico, lo psicológico, lo económico, en fin, lo simbólico e icónico, pues el entorno donde crecemos no es del todo sano, ni bello ni planito sino harto confuso y lleno de pugnas y contradicciones dialécticas.

El *ethos* o circunstancia en que vivimos trae consigo, incertidumbres y antagonismos en todos los órdenes; al reunir términos y categorías que se implican mutuamente se tiene que discutir sobre la circunstancia y aclarar, al menos conceptualmente, a qué nos referimos cuando la utilizamos, analizándola

[...] dentro del horizonte de la historia de las ideas latinoamericanas, esclareciendo su sentido y relevancia, así como su desarrollo [...] mostrando el alcance y el papel que desempeña en la comprensión del análisis del sujeto y la sociedad y poniéndolo en relación con ámbitos donde se circunscribe, como la historia, la libertad, la necesidad y la identidad [...].

Desde una perspectiva ontológica, se señala que el ser humano es un ente particular respecto a otros entes. Uno de los rasgos distintivos del ser humano es la actividad racional que éste realiza sobre el plano natural de la vida, es decir el modo de recrear la realidad sobre el plano cultural [...].

Como realización del mundo cultural, se articulan las acciones sociales e individuales que le significan, de modo que la realidad humana se transforma en relaciones dialécticas [...]. Ambas relaciones conforman la totalidad de sentido y significado del mundo [...].⁹

La circunstancia mexicana, para seguir en la misma tesitura, o el *ethos* mexicano no es ajeno al maremagno que sigue todo el mundo, la violencia;

⁹ César Miguel Sandoval Laurrabaquio, pp. 155 y 156.

la ceguera a la razón se apodera poco a poco del espíritu humano y el fantasma de [...] la incertidumbre se cierne sobre la cabeza de la humanidad, mitos y tinieblas son rechazados a los bajos fondos del espíritu por las luces de la razón. Y sin embargo, el error, la ignorancia, la ceguera, progresan por todas partes al mismo tiempo que el conocimiento.¹⁰

La actual sociedad mexicana vive momentos críticos de violencia ejercida en casi todos los aspectos de la vida [...]. La delincuencia, el crimen organizado y el narcotráfico son factores de incertidumbre [...]. La muerte es parte de la vida, esta dualidad de las cosas está presente en todos los ámbitos que conforman al ser y a su circunstancia, a través del tiempo y el espacio, este principio metafísico se hace presente en el sentir y en el actuar de generaciones, cada una de ellas contextualiza y reconstruye la cosmogonía espacial y temporal de la vida.¹¹

Las preocupaciones vertidas por los diversos pensadores y sus apreciaciones sobre la incertidumbre que provocan los problemas de nuestro tiempo nos conducen a aterrizar en las filosofías prácticas como la ética y tomar en cuenta la circunstancia en la historia de las ideas, por lo que es necesario revisar algunos autores y temas que hoy día se consideran clásicos. “Al seguir el recorrido de la historia de las ideas en América Latina hasta su nacimiento como visión filosófica de la realidad, nos encontramos con las reflexiones que apuntan hacia un horizonte nuevo”¹² como es el caso de José Ortega y Gasset quien, ya desde entonces, hace una propuesta que apunta a la elaboración de una historia de las ideas.

Pero aparte de la ocupación de los filósofos, el surgimiento de las éticas prácticas tiene otras explicaciones en su elaboración y práctica. Una de ellas es la teología de la liberación (rama de la

¹⁰ Cfr. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 176.

¹¹ Beatriz Jacqueline Vega Salinas, pp. 173-174.

¹² Alfonso Vela Ramos, p. 187.

teología pastoral que tiene siglos de existencia), y la del desarrollo de la ciencia y tecnología, ello lo observamos en el momento en que la razón instrumental llega a sus límites, justo cuando la ciencia de la razón y la razón de la ciencia prometieron dar solución a cuestiones de todo tipo incluyendo problemáticas sociales, sin embargo la razón no ha sido suficiente para combatir los ambientes de brutalidad impuestos por quienes detentan el poder bélico y financiero. Esto hace necesario buscar en otros planteamientos y propuestas una solución a tales problemas. Una propuesta es la del teólogo argentino Juan Carlos Scannone, quien reflexiona

en torno a una filosofía y una teología inculturadas, como formas de conocimiento a partir de la sabiduría popular. Dicho conocimiento no es producto de una individualidad o de la mera subjetividad del filósofo o del teólogo, sino de saberes construidos colectivamente por y para los pueblos de la región, es decir desde un “nosotros” [...]

Para ello, trataremos de indagar cuál es la relación entre el símbolo propio de la sabiduría popular (dicho símbolo como una racionalidad sapiencial) y la racionalidad científico-tecnológica, propia de las ciencias modernas occidentales para ver, desde allí, la manera de conciliar ambas racionalidades.¹³

Algunos optimistas como Alvin Toffler y Francis Fukuyama, en las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado, creyeron que un factor que determinaría el crecimiento de los países pobres sería el conocimiento y la posesión de información. “La forma de alcanzar el desarrollo y el poder económico en el siglo XXI ya no será mediante la explotación de las materias y el trabajo manual del hombre [...] sino mediante los recursos de la mente humana”.¹⁴

Sin embargo, en lo que va de esta segunda década del siglo XXI, sus creencias e ideologías se quedaron en optimismo román-

¹³ Guadalupe E. Arenas Pacheco, pp. 205 y 206.

¹⁴ Alvin Toffler, *El cambio del poder*, Barcelona, Plaza y Janes, 1990, p. 470.

tico, pues en el aspecto económico los países europeos no han podido revertir problemas como el desempleo, que cada año crece más. Por lo cual es conveniente volver a la revaloración de otras filosofías, por ejemplo, la filosofía de la liberación.

Las filosofías de la liberación tienen una historia de más de cuatro décadas que ha sido ya recuperada [...] sin embargo, aún no contamos con un estudio que aborde la perspectiva de los propios protagonistas lo que permitiría avanzar en la comprensión y estudio de esta producción intelectual de nuestra América.¹⁵

LITERATURA Y EXPRESIÓN¹⁶

La literatura crea un portal comunicante entre la problemática social y el contenido estético de nuestra América y se convierte en un remanso que permite descansar a las almas que se preocupan de lo que acontece hoy en día en el continente.

[...] el estudio de la estética, contenido, forma y la relación obra-público, son temas fundamentales para el análisis de cualquier obra de arte [...].

La explicación del vínculo entre literatura y sociedad son para el objeto de mi estudio el eje medular. Cándido es muy claro al señalar que él no hace una crítica literaria, una sociología de la literatura, estos objetos de estudio son excluyentes, el primero por ignorar la relación del artista con su ambiente y el segundo por ignorar la calidad estética de la obra. De esta observación se desprende el interés de crear un puente que respete las distintas disciplinas.¹⁷

Dentro del análisis literario, se encuentra un género: el de la literatura de ciencia ficción, que no ha sido debidamente estudia-

¹⁵ Orlando Lima Rocha, p. 227.

¹⁶ Este apartado lo conforman artículos los siguientes autores: Valeria Vega Tapia, José A. Alvarado Sánchez y Pablo S. Arias y Castrejón.

¹⁷ Valeria Vega Tapia, pp. 251 y 253.

do y es de enorme importancia por su relación directa con la ciencia y la tecnología.

Este género literario nace en las primeras décadas del siglo pasado (por 1926), cuya definición moderna se atribuye a Hugo Gernsback, quien lo utilizó por primera vez en la portada de la revista del género *Amazing Stories*. Para algunos especialistas y no especialistas, este tipo de literatura es sólo imaginación y fantasía, que muy poco o nada tiene que ver con lo social; lejos de esas opiniones Alvarado puntualiza que:

La literatura de ciencia ficción, que se aborda en este ensayo, valora las relaciones humanas dentro de las ciudades y los escenarios que aparecen en ella: a partir de algunos cuentos y relatos [...].

La ciencia ficción, generalmente, pone en escena muchos aspectos relacionados con el acontecer y el devenir del ser humano.¹⁸

Y siguiendo con el oasis de la literatura y la estética encontramos que ésta reporta una serie de conflictos que, en apariencia, no tienen que ver con la ciencia y la sociedad, pero sí involucran lo sustantivo del ser humano, pues va a lo que justifica su creatividad, su *poiesis*. A partir de esta última surgen varias preguntas:

¿Cómo es posible que la poética de la expresión sea un hacer creativo a través de un sujeto como centro de la unidad discursiva y actúe directamente con los objetos y cosas? ¿Qué necesita la poética de la expresión para mostrar la realidad y generar una base real de consistencia y cohesión? [...] Estas preguntas tienen la intención de ser una guía que genere un camino para develar los fenómenos simbólicos-poéticos de la realidad del sujeto expresivo.¹⁹

¹⁸ José Arturo Alvarado Sánchez, p. 267.

¹⁹ Pablo Sergio Arias y Castrejón, p. 287.

MOVIMIENTOS SOCIALES ¿ANTIGUOS O MODERNOS?²⁰

El consumismo, una de las bases fundamentales del capitalismo neoliberal cuya tendencia no es sólo la obtención de productos sino el origen de esta situación, es propio de la actual economía, la cual plantea un nuevo panorama en las relaciones sociales, pues antes era casera y polarizada en bloques, hoy día es industrial y globalizada; esta economía ha traído una serie de cambios significativos a través de empresas transnacionales que ven el mundo como un botín cada vez más suculento donde los dueños de dichas compañías pueden medrar con el hambre de más de 5 000 millones de pobres, cifra creciente cada día. Estos empresarios, en particular, no advierten que al haber más pobres lo único que está sucediendo es que tarde o temprano se terminará la competencia y el consumo, debido a que el mercado sólo satisface a unos cuantos y la mayoría no podrá consumir por no tener los recursos, ya que los pobres son cada vez más pobres y los ricos cada vez más ricos.

Es por eso, que en esta situación de pobreza y exclusión surgen movimientos sociales de todo tipo, como

El Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil es uno de los movimientos que se ha formado a partir de una larga tradición de lucha social latinoamericana [...] se enmarca en una guerra por la emancipación de los sectores sociales excluidos históricamente. El MST, como movimiento rural, se ha enfocado en una disputa por la tierra, pero no sólo por obtener o recuperar tierras para vivir y producir en ellas, sino en una lucha más radical [...], que busca transformar las condiciones capitalistas de producción material y simbólica.²¹

Otro caso que es conveniente analizar es el de los movimientos de liberación nacional que se han desarrollado históricamente a lo largo del continente latinoamericano y caribeño. Estos movimien-

²⁰ Este apartado está conformado por los trabajos de José Leonel Vargas Hernández, Roberto Nahúm Tiempos Corona y Tezkoatl Mítzin Pérez Alvarado.

²¹ José Leonel Vargas Hernández, pp. 311 y 312.

tos son sólo el iceberg que anuncia que debajo de ellos existe una gran carga de descontento.

De acuerdo con Roberto N. Tiempos, el Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros (MLN-T) cobró un lugar importante dentro de la política uruguaya y latinoamericana al constituirse en una organización político-militar durante los años sesenta y setenta del siglo XX como respuesta a la crisis de representatividad del sistema político y la creciente dependencia respecto a los centros hegemónicos, los tupamaros surgieron del efecto producido por la Revolución cubana, en lo moral y con adaptaciones en lo ideológico y pragmático.

En todos estos movimientos han surgido otros que sin abogar por la violencia si han sido de pugna y de lucha a veces sorda y otras veces elocuente, al grado de llegar a sus últimas consecuencias. Uno de estos movimientos es el de los derechos humanos, los que

[...] han sufrido en las últimas décadas de su corta existencia una serie de críticas contundentes por parte de ciertos sectores de la población mundial que no estaban conformes con la manera en que los estados, a los cuales pertenecían por adscripción, los ejercían institucionalmente al grueso de su población. Esta inconformidad no sólo atacó la forma elitista y superficial en que los estados de derecho administraban la novedosa propuesta jurídica internacional, sino que la postura crítica fue tan rígida y perseverante que el cuestionamiento alcanzó los fundamentos teóricos de los nuevos derechos humanos, revelando la inconsistencia y la contradicción interna de su argumentación.²²

EPISTEMOLOGÍAS ACTUALES EN AMÉRICA LATINA²³

En este apartado sobresalen algunos de los análisis sobre la problemática actual en la construcción y reconstrucción de las formas

²² Tezkoatl Mitzin Pérez Alvarado, p. 351.

²³ Este apartado está conformado por los siguientes autores: Ana Claudia Orozco Reséndiz, David Téllez Ramírez y Alejandro Gutiérrez Carmona.

de trabajo en América Latina y el Caribe, se analizan distintas metodologías utilizadas en la filosofía, la ciencia y la tecnología.

A partir del siglo XIX los científicos de todas las disciplinas empiezan a reconocer la necesidad de saber que si bien el ser humano es un ser para los otros, también es un ser biológico, psíquico, cultural, genético, social e histórico. Al principio la metodología no estaba muy clara, se dificultaba y empantanaba, sólo se veía en papel; no se sabía que tenía que ver con la ciencia, la filosofía y lo social pues los vicios de las escuelas, corrientes y formas de campos epistémicos de pensamiento hacían difícil la formulación de un pensamiento complejo; así las escasas teorías que daban cuenta de ello se tildaban de sospechosas. Todo ello aunado al proceso de “reconocimiento” de que todos los seres humanos aunque diversos somos iguales trajo consigo la polarización, por un lado, el eurocentrismo, que ha negado la conciencia y la razón a los no occidentales y, por otro, las diversas razas que pueblan la mayor parte del globo, que en su afán de reconocimiento por parte de los occidentales se esfuerzan por levantar la cabeza o terminan por doblegarse al pensamiento del hemisferio norte.

Los antecedentes de estas metodologías se encuentran en diversas épocas y temáticas de los estudios que se hacen en nuestra América, de modo que Ana Claudia Orozco, puntualiza:

Los aportes de los estudios novohispanos nos permiten ampliar la perspectiva sobre la realidad de nuestra América; el propósito de este análisis es comprender el origen del proceso y desarrollo de los estudios culturales y las manifestaciones que una sociedad aporta a la cultura [...] si deseamos recrear la historia de la filosofía en nuestra América. Las verdaderas raíces del pensamiento filosófico latinoamericano son el cambio de actitud frente al eurocentrismo, donde se manifiestan las definiciones y categorías de la reconstrucción de un estudio de manera clara y concreta, desde una realidad sociohistórica americana [...]. Las diversas formas de conocer del ser humano en el tiempo crean en el sujeto cognoscente la posibilidad de reflexión y análisis orientados a diversas manifestaciones de la humanidad en la historia [...].

Tomar en cuenta es uso y el método adecuado para investigar en la historia de la filosofía en tiempos coloniales será punto de partida en la propuesta investigativa y así atender las recomendaciones metodológicas que el filósofo mendocino Arturo Andrés Roig propone [...]. El uso de la hermenéutica implica un ejercicio de interpretación del texto cuyo requisito es el apego al sentido concebido en el concepto o categoría estudiado, y exige situar al texto dentro de su contexto para poder ser interpretado.²⁴

Sin embargo la hermenéutica no es una sola, no existe la “hermenéutica”, existe una serie de interpretaciones que nos llevan por caminos distintos de unas a otras. Así observamos que la hermenéutica, como “disciplina” formal nace hacia el siglo XIII a. C., en las tribus nómadas, de lo que hoy llamamos Oriente Medio, con los hebreos. La hermenéutica siguió evolucionando y se encontró entre los griegos, cuyo conocimiento servía como guía para múltiples actividades, desde la historia hasta la medicina, la literatura, la poesía y el teatro, la filosofía y la geometría, etc. En este camino evolutivo se encuentra la hermenéutica de Sócrates, Platón y Aristóteles hasta los helenistas grecorromanos y los escolásticos. Hoy en día encontramos una propuesta harto interesante de uno de los grandes sintetizadores de la cultura y de la filosofía mundial de la actualidad, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot Puente, y de la cual David Tellez precisa:

[...] la interpretación es una actividad propia del ser humano porque es él quien puede leer dentro y fuera de sí, se asombra ante el misterio, la vida, la naturaleza y el universo, en fin, ante cualquier cosa que no logra entender en sí mismo. El ser humano es al mismo tiempo autor, intérprete y texto, con toda la complejidad y grandeza que eso implica, con todo el dinamismo y las limitantes, porque hombre y lenguaje se pertenecen²⁵ y configuran analógicamente su diferencia

²⁴ Ana Claudia Orozco Reséndiz, pp. 369-370.

²⁵ Cfr. Rubén Sanabria y Mauricio Beuchot, *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1997, p. 81.

y su unidad [...]. El modelo interpretativo de Beuchot es consciente que el hombre es quien interpreta y al hacerlo, lo hace con todo su ser,²⁶ con analogía porque el mismo es análogo.²⁷

Con la hermenéutica analógica beuchtiana encontramos una herramienta básica para interpretar diferentes textos y contextos sociológicos que llevan a replantear los distintos fenómenos sociales que nos aquejan, sin embargo existen otros métodos aportados por las ciencias sociales que nos permiten estudiar fenómenos como los de la violencia y la rebelión

Las ciencias sociales han dado una serie de explicaciones al fenómeno de la rebelión que se suscita en algún momento de la historia [...]. El desorden social que produce una rebelión puede generar violencia, robos, delincuencia, etc. A los científicos sociales les ha interesado estudiar las rebeliones a lo largo de la historia, porque con ello se explicarían cuáles fueron las fallas de algún determinado sistema económico, político y social.²⁸

TECNOLOGÍA, ECOLOGÍA Y CIENCIA²⁹

Hacia el inicio del segundo cuarto del siglo XX, inicia lo que algunos filósofos de la ética han coincidido en nombrar la *Era Planetaria*, ésta como sabemos nace en un momento en el que la humanidad atraviesa por una serie de conflictos bélicos (las dos guerras mundiales, las guerras de Corea, Vietnam, la Guerra Fría, etc.); de totalitarismos, de crisis de los regímenes democráticos, de genocidios, ecocidios, hambrunas y acumulación de riquezas sin precedente.

²⁶ Cfr. Mauricio Beuchot, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 2004, p. 22.

²⁷ David Téllez Ramírez, 390.

²⁸ Alejandro F. Gutiérrez Carmona, pp. 411 y 412.

²⁹ Este apartado está conformado por los siguientes autores: Jaqueline Pérez Trejo, Sarahy Quiroz Lozano y Claudia Natalia Galindo Ramírez.

Situación que no ha mejorado; en esa época se empezaron a generar contextos que irían más acordes con los nuevos descubrimientos y avances en la ciencia y en la tecnología, los que por supuesto, son producidos durante los conflictos bélicos. En ese momento surgió la necesidad de buscar alternativas a la logística de guerra, la cura de enfermedades y el desarrollo de la tecnología, pues el macroparadigma estaba cambiando.

Lo importante es cómo solucionar los distintos problemas por ejemplo el ecocidio, de nuestra Tierra Patria.³⁰

El desgaste ambiental de las últimas décadas ha evidenciado la creciente necesidad de transformar la relación que el hombre ha llevado con la naturaleza hasta el día de hoy. Una modificación radical que reconfigure el posicionamiento del hombre frente a la naturaleza. Es decir el *ethos* que ha sido modelado por un patrón de desarrollo imperante debe deconstruirse en pos de la supervivencia humana.

La urgente necesidad de esta transformación también obedece a que la economía, en su acepción moderna, perdió su sentido original que es gestionar la vida digna y el bienestar ante la escasez de bienes necesarios, creando así una mórbida desigualdad inmersa dentro de la sociedad [...].³¹

Algunos investigadores consideran que una alternativa en el mundo de hoy es la ampliación de criterios y el uso de nuevas tecnologías para aportar ciertos insumos a las distintas actividades del ser humano; piensan que una de aquéllas es la forma en que se pueden apreciar los cambios y los beneficios y el modo de aplicar la tecnología como estética performativa, porque

La rapidez de los cambios culturales ha causado la sensación de que no hay nada definitivo, que el mundo es nuevo y que los cambios han afectado todos los aspectos de la vida. El arte, especialmente en los

³⁰ Cfr. Nombre con el que Edgar Morin llama a nuestro planeta y nombre del libro titulado *Tierra Patria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

³¹ Jaqueline Pérez Trejo, pp. 431 y 432.

siglos XX y XIX, ha tenido una renovación total. El dinámico desarrollo que ha adquirido la ciencia ha ejercido una fuerte transformación; la fotografía, la escultura y la pintura han creado formas que no existían en la naturaleza; también la música utilizó nuevos sonidos por medio de instrumentos electrónicos [...]. La curiosidad y la pretensión por ser partícipe de las nuevas técnicas y de los descubrimientos científicos emergen de una capacidad de imaginación, de experimentación, de libertad e inclusive de casualidad o incidente, con ello arte y ciencia establecen una relación y se fusionan para hacer nuevas creaciones y similitudes entre ambos procesos [...] El primer eslabón del avance tecnológico fue lo mecánico, después lo eléctrico, seguido de lo electrónico, estos adelantos trajeron como consecuencia el desarrollo de una sociedad cada vez más industrializada [...].³²

Lo anterior lleva a una serie de reflexiones acerca del conocimiento y la aplicación de nuevas tecnologías, todo ello teniendo como marco el *ethos* y como antecedentes los avances científicos que trajo la cultura tecnológica, y que produjo cambios en las conductas de los individuos. Al principio los avances que más causaron problemas fueron los que se empezaron a desarrollar en la ciencia médica y en la farmacología. Estos avances han propiciado cambios en la forma de la reproducción humana, en la forma de diagnosticar y cuidar a las personas, en la forma de enfrentar la muerte. La tecnología médica ha alterado la relación médico-paciente individual y médico paciente-social. Y es aquí donde encontramos que muchos de los enfrentamientos entre el ser humano común y la ciencia radican en que esta última no es conocida y por lo tanto es incomprendida por la mayoría de los ciudadanos, pues no existe divulgación masiva al respecto.

En los últimos años la difusión y divulgación de la ciencia ha sido timorata, sólo se han visto algunos programas en televisión como el “Mundo de Beakman”; “Érase una vez un hombre” (en dibujos animados) y algunos otros que llegan fugazmente y así de-

³² Sarahy Quiroz Lozano, pp. 453 y 454.

saparecen. Afortunadamente, la Universidad Nacional Autónoma de México tuvo a bien inaugurar el Museo de la Ciencia Univer-sum el 12 de diciembre de 1992. Es uno de los primeros museos de ciencias de este tipo en América Latina. Se encuentra localizado a lo largo de diez hectáreas, en el sur de Ciudad Universitaria, en un área que hospeda al Centro Cultural Universitario, donde se halla la Sala Nezahualcóyotl. Esta zona a su vez, es parte de una reserva ecológica en el Pedregal, San Ángel. Las instalaciones del museo ocupan 25 000 m² de los cuales 12 000 m² están dedicados a exhibiciones permanentes.

Con estos datos quizá observemos la importancia que tiene la divulgación de la ciencia para la educación y para la toma de conciencia del *ethos*, “una de las ideas clave de este trabajo es que la divulgación de la ciencia debe ser el complemento fundamental en la educación formal, para incrementar la cultura científica de un país [...]”.³³

Y para ello

[...] se requiere ir mucho más lejos, es necesario que el ciudadano comprenda más a fondo cómo se genera y se desarrolla el conocimiento científico, con sus virtudes y sus riesgos; que sepa que, en efecto, las comunidades científicas se aglutinan en torno a constelaciones de valores, de creencias, de intereses, de técnicas, de prácticas, de métodos de decisión, de formas racionales en el seno de esas comunidades y entre ellas.³⁴

Sin embargo, por más que, pongamos al público en el camino de la ciencia, pareciera que eso es insuficiente, porque el conocimiento científico no abarca todo el saber que los seres humanos precisamos para resolver los problemas que como humanidad nos

³³ Claudia Natalia Galindo Ramírez, p. 468.

³⁴ Olivé León, *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento: ética, política y epistemología*, México, FCE, 2008, p. 42. Citado en Claudia N. Galindo Ramírez, p. 469.

afectan, es por eso que se requiere una metodología que incluya los saberes necesarios para la solución de la problemática vigente en nuestro *ethos*, nos referimos al pensamiento complejo. El *ethos* en el que vivimos, comporta incertidumbre, antagonismos y procesos en todos los órdenes, y aúna términos y categorías que se implican mutuamente.

Pero el nuevo espíritu de la ciencia, inaugurado por Bohr, consiste en hacer progresar la explicación, no eliminar la incertidumbre y la contradicción, sino “reconociéndolas”, es decir hacer progresar el conocimiento a partir de la unificación o trabajo conjunto de distintas ciencias, que vayan más allá de su propia disciplina; incluso añade Morin, que las teorías transdisciplinarias que intentaron dar cuenta de estos problemas han sido desechadas, por lo que es necesario seguir en el debate de los temas epistemológicos, éticos y las nuevas metodologías dentro de las humanidades y las ciencias con

En [...] y vertiginosa actualidad en América Latina se viven grandes tensiones y polémicas dentro de las disciplinas científicas y humanísticas establecidas por las relaciones de poderes actuales e históricos, se “debate” sobre el futuro de las sociedades y su igualdad social, económica, cultural y religiosa. Incluso, los modelos epistemológicos, implicados para entender la realidad en cada una de estas disciplinas, son analizados por sí mismos en una aparente autognosis epistémica y con pretensiones “decoloniales” y “liberadoras” Sin embargo estas parcelas del conocimiento [...], dependen de hilos capitalistas y de relaciones humanas [...].³⁵

Para concluir el presente prólogo, sólo abundaré en lo ya enunciado:

La vida nacida en la Tierra es solidaria con la vida. Todo animal precisa de bacterias, plantas y otros animales. El descubrimiento de la solidaridad ecológica es un gran descubrimiento reciente. Nin-

³⁵ Juan de Dios Escalante Rodríguez, p. 476.

gún ser vivo ni siquiera el ser humano es capaz de franquear la biósfera.³⁶

La vida busca la vida y ésta ha sido divorciada del ser humano. Para entender esto, recordemos que cuando los filósofos modernos como Descartes, Kant o Sartre, entre otros, le otorgaron al ser humano un lugar que había ocupado su “Dios” asesinado por ellos mismos, se dieron a la tarea de dominar la naturaleza y reinar sobre el universo, desde ese momento el divorcio se hizo más ostensible; así los técnicos y los científicos han visto a la Tierra como una cosa, un objeto constituido por objetos que se pueden manipular brutalmente. Afortunadamente con el romanticismo y con los golpes de la vida, el humano empieza a hacerse más humilde, volviendo los ojos a la Tierra, a nuestra Gaia, Pachamama o Tlaltecutli como se le quiera nombrar.

Finalmente quiero agradecer, a Martha Alicia Aguilar Sánchez y a Leticia Juárez por las atinadas correcciones de estilo. Agradezco también al Dr. Mario Magallón Anaya por su entusiasmo y organización para que esta obra colectiva fuera posible.

ISAÍAS PALACIOS CONTRERAS
Ciudad Universitaria, diciembre de 2016

³⁶ *Cfr.* Morin, *Tierra patria...*, p. 224.

ÉTICIDAD Y EDUCACIÓN

RECONOCER NUESTRO PRESENTE,
ÉTICA Y COMUNIDAD:
BOSQUEJO DE UNA CONVIVENCIA
EN NUESTRA AMÉRICA LATINA

*Erick Nava Galindo**

Cuando vino la palabra, no vino sola; vino acompañada de su eco derramado en el espacio de la tierra. Y la palabra y su eco crearon todas las cosas: desde las cosas mínimas de aquí abajo hasta las cosas infinitas de allá arriba. En el tiempo, se juntaron el gusano, el hombre y la estrella. Y se vio que los tres seres tenían luz que era emanación de lo profundo puesto en ellos. Esto, pocos lo saben; y casi ninguno lo siente. ¡Dichoso de aquel que, al menos adivina este misterio!

CANEK

Toda reflexión filosófica es una práctica hermenéutica en el saber mismo. Una construcción epistemológica, ontológica y ética

* Licenciado en Sociología por la UNAM (erick.navag@gmail.com).

que nos permite el análisis de la realidad, del mundo y de nuestra propia existencia, lo que somos, nuestro pensamiento histórico, de conocernos a nosotros mismos y entender nuestras posibilidades, realidades y determinaciones. “Sólo conociéndonos a nosotros mismos y entender lo que somos y lo que no queremos ser”.¹ Con este conocimiento creamos una unidad dialógica entre individuos permitiendo constituir nuestro *yo* a partir de la comprensión del *otro*, un *nosotros* en la diversidad a forma de pluralidad que convergerá en la comunidad.

En una comunidad plural se establece un *ethos* colectivo, una vida en común que se cristaliza en la convivencia social, lo cual hace que los individuos interactúen y se relacionen constantemente generando reflexiones en su actuar. En la comunidad se encuentra el ideal ético que hace que los seres humanos estén dentro de una relación recíproca entre individuos. En esta recíproca relación se desenvuelven las relaciones humanas que se formalizan en una sociedad.

El desarrollo de la vida de un individuo en una comunidad es la auténtica realidad, debido a sus múltiples combinaciones de correspondencia en el *con-vivir*, y consecuentemente la esencia del espíritu es un “yo”, un individuo. “En tanto en la comunidad se constituye el individuo y se contempla cada uno como sí mismo, llegando a la más alta objetividad del sujeto; la ‘*subjektobjektivität*’ el espíritu está en cada uno y para uno, formando una Eticidad”.²

El *con-vivir* es una acción básica en el desarrollo de la vida social, ya que aparece como emergente en las voluntades individuales estableciendo interacciones recíprocas donde nos reconozcamos en nuestro desenvolvimiento humano. Esto implica imprescindiblemente un comprender a los *otros* individuos en los actos de

¹ Eduardo Vázquez, *Filosofía y educación*, Mérida, Universidad de los Andes, 1994, p. 139.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sistema de la eticidad*, Madrid, Nacional, 1982, p. 57.

coexistencia. Por lo tanto, la convivencialidad³ es la estructura primordial en el re-co-no-cer, pues, me identifico como un sujeto moralmente en las mismas condiciones de los demás, adquiriendo mi determinación como sujeto actuante a partir de la interacción con los demás sujetos. Sin duda esto refleja un acto ontológico debido a que la voluntad de un *yo* se identifica con un *otro* en un reconocimiento recíproco legítimo.

La acción de convivir⁴ es una acción positiva en la existencia de una colectividad que lleva a la realización de actos de estimación y consideración en un ámbito social, esto da paso a la formación de una conciencia individual, debido a que la acción de la convivencia pone en práctica las determinaciones sociales de la conciencia de cada individuo en interacción recíproca. Sin duda, lo que se está señalando es una aproximación significativa a la noción de comunidad y de sociedad donde se orientan las relaciones de coexistencia en lo privado y en lo íntimo de cada individuo.

Un ejemplo apreciable sobre la acción de la convivencia y el tema del reconocimiento, son las comunidades y pueblos en nuestra América Latina, ellos nos hablan de su riqueza cultural y comunitaria, de cómo existen y coexisten, por ejemplo: el Ejército

³ Tönnies Ferdinand es uno de los precursores del vocablo *convivencia*; en su obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* “Comunidad y sociedad” antecede de manera original y con una clarificación, tanto objetual como conceptual. “El con-vivir supone la participación colectiva en las mismas acciones, dicha participación se desarrolla en tres dimensiones básicas de la vida humana:

- Los sistemas de las representaciones en el captar de los objetos (*subjetividad*).
- El sistema de fines que mancomunadamente se proponen los miembros de un grupo o sociedad.
- El sistema de los valores a los que se adhieren los miembros de un grupo.

Cf. Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada, 1970, p. 302. Las cursivas son mías.

⁴ La diferencia entre convivencialidad y el convivir es que la convivencialidad es la capacidad básica de interacción con los demás sujetos en la vida humana. Y el convivir es poner en práctica dicha capacidad en la comunidad o sociedad.

Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) nos demuestran la forma de coexistencia, de su actuar en comunidad autónoma democrática, de no discriminar con prejuicios inoperantes y engañosos:

En los pueblos autónomos la democracia está asociada a los trabajos colectivos en la comunidad. El pueblo elige quién se va a encargar de los trabajos colectivos y una vez electa, esa autoridad es la que organiza qué trabajo hay que hacer en milpas, frijolares, chile, potrerros, y en los colectivos de las mujeres que tienen hortalizas, pollos, y otros animales. Se ha cuidado que tanto los hombres como las mujeres tengan sus respectivos representantes de trabajos colectivos, los cuales además, se coordinan con las autoridades del pueblo, esto es, con Agentes y “Agentas”, con Comisariados y “Comisariadas”. Esta inclusión activa de las mujeres en los trabajos y responsabilidades de la vida comunitaria, es uno más de los resultados de las prácticas democráticas con sentido de justicia que se pueden encontrar en los pueblos zapatistas.

Conforme van llegando se van sentando: los hombres en las bancas de un lado, las mujeres del otro, todas juntas, con los hijos menores en brazos o en la espalda, y los un poquito mayores parados frente a ellas, al principio, porque después de un rato ya se ponen a jugar por donde pueden. Los más grandes, desde los 12 años de edad participan por propio derecho. Así se acostumbra, llegan todos a la Asamblea, porque “la Asamblea es la máxima autoridad de participación, de decisión, de acuerdo.” Los jóvenes de 12 a 15 años pueden participar en la Asamblea, dan su punto de vista, tienen voz pero no voto. “Para impulsar la participación de jóvenes, los de entre 12 y 15 años también participan en sus comunidades, pero no en cargos de gobierno, sino de educación u otro en su comunidad.” A partir de los 16 años, “hombres y mujeres parejo”, tienen voz y voto y también pueden recibir cargo. Quienes están haciendo o cumpliendo su trabajo de castigo, no pierden sus derechos de voz y voto en la Asamblea.⁵

⁵ Paulina Fernández C., “Gobierno autónomo zapatista. Características antisistema político mexicano,” en *Seminario Internacional de Reflexión y Análisis. Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry. Planeta Tierra: movimientos antisistémicos*, San Cristóbal de las Casas, Universidad de la Tierra, 31 de diciembre, 2009.

En el país de Bolivia, los grupos indígenas kataristas propusieron el reconocimiento de un Estado pluriétnico donde coexistan y convivan muchas etnias, comunidades y sociedades para formar un enriquecimiento cultural y comunitario.

Los Kataristas habíamos planteado reconstruir un nuevo modelo, basado en nuestras raíces para descolonizarnos, tomando para ello las categorías del Ayllu comunitario, tomando nuestras raíces históricas; por eso nos llamamos Kataristas, los Kataris al estructurar nuestras organizaciones tomamos las raíces de nuestros abuelos, el famoso thaki de organización que es esencial pues en el thaki no hay reelección sino turnos, sucesión de cargo al que tienen derecho y obligación todos los habitantes de una comunidad. Igualmente, todos los integrantes de un Estado tienen el mismo derecho de ser candidato y, según nuestra concepción comunitaria, están obligados a ser autoridad, eso según nuestra concepción comunitaria, según nuestra organización política social de nuestro Estado destruido.⁶

Estas comunidades, como hemos visto, nos muestran su sistema social, jurídico, político, individual, cultural y comunitario, un claro reflejo de la alteridad en relación con su libertad y equidad *con-sigo mismos* y con los *otros*, dentro de un orden social de coexistencia armónica entre las diferencias, dando paso a un reconocimiento como una virtud de entender la igualdad en la pluralidad.

Estos dos ejemplos nos muestran cómo en una comunidad se pueden superar las diferencias absolutas de los individuos, al re-

Este trabajo es resultado de un esfuerzo colectivo, el cual no hubiera sido posible sin la participación y colaboración activa de las bases de apoyo y autoridades autónomas zapatistas de comunidades, municipios y Junta de Buen Gobierno de la Zona Selva Tzeltal, Chiapas, México, en el año 2009.

Véase <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2010/02/15/gobierno-autonomo-zapatista-caracteristicas-antisistema-politico-mexicano/>.

⁶ Daniel Calle, “En el actual gobierno los Kataristas estamos excluidos”, en *Historia, coyuntura y descolonización: katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, La Paz, Fondo Editorial Pukara, pp. 35-42. En <http://periodicopukara.com/archivos/historia-coyuntura-y-descolonizacion.pdf>.

conocer estas diferencias y llegar a formar una autoconciencia propia. En otras palabras, la intersubjetividad de un individuo formará una pluralidad de hechos de coexistencia, formando un autorrespeto para desplegar una conciencia como espíritu absoluto del *con-vivir*. Esta postura refleja que cada uno es para *sí mismo* y para un *otro*, y ninguno interrumpe en la negatividad de su identidad pues coexisten y *con-viven* entendiéndose y afirmándose en este *otro*. El reconocimiento propone una dialéctica dialógica, es decir, una estructura de diálogo donde se construye una autoafirmación de cada individuo.

En la actualidad la importancia del tema del reconocimiento y la convivencia es capital para las ciencias sociales y las humanidades, así como para la ética y la política. Una relevancia fundamental para toda teoría sociofilosófica que trate de analizar los problemas apremiantes de nuestras dificultades cotidianas que se amplían en nuestro entorno rutinario, como lo son los conflictos sociales, la desigualdad, la pobreza, el fenómeno político antimigratorio. Ante estas problemáticas la lógica del reconocimiento proporciona un espacio para reflexionar la estrecha relación *yo-otro, nosotros*, donde la experiencia de la intersubjetividad individual entra en juego con la comunidad bajo una relación dialógica de convivencia y de coexistencia mutua.

LA CONVIVENCIA Y LA ÉTICA

El tema de la convivencia evidencia un problema central en la ética, ya que demuestra la acción en la vida práctica, incluso trata de superar diversas ambigüedades que se exteriorizan en la vida cotidiana, como por ejemplo: las consecuencias negativas de las voluntades colectivas cuando entran al acto de coexistencia, como lo son el desprecio y la humillación. Así la convivencia, desde una perspectiva ética, antecede a la acción del reconocimiento, a causa de que nos comprendemos a *nosotros mismos* ante la presencia

de *otros*, formando necesariamente pautas morales dentro de una comunidad. Lo que significa entender nuestra realidad, incluyéndonos a nosotros mismos como unidad de dicha realidad, esto implica necesariamente la formación de valoraciones y normas que puedan llegar a juicios normativos donde se desplegarán en el transcurso de la vida en comunidad.

La convivencialidad puede ser considerada como la conexión o el enlace entre la existencia y la conceptualidad de la realidad; es decir, la realidad se orienta a hechos empíricos en los que se presentan como circundantes, con la pretensión de entendernos y comprendernos como individuos, a partir del contacto con los demás individuos, que ellos mismos también interpretan su realidad. No estoy planteando una representación metafísica inadecuada en las múltiples interpretaciones de la realidad, sino que trato de destacar, las razones que nos llevan a actuar y a descubrir la acción del acto mismo de coexistencia, con el fin de entender los motivos de dicha coexistencia. Por ejemplo; en lugar de sobreponer nuestras pretensiones, pensamientos y acciones individuales en la colectividad y nos colocamos tratando de incluir una determinación inclusiva en nuestras acciones entonces comprenderíamos nuestro razonamiento práctico, involucrando al mismo tiempo la voluntad de cada individuo. Es así como describo a la convivencialidad: como un ámbito de desarrollo humano que mejorará la forma en la que nos encaminamos al desarrollo de nuestras vidas.

La coexistencia posiciona en el centro de la reflexión teórica el concepto del mundo real a partir del contenido del nosotros, con lo que surge un proceso fundamental; pues el nosotros, que se objetiva en la interacción, y para ello tiene que pasar por nuevas concepciones subjetivas, abreva en nuevas maneras de pensar y reflexionar los actos y, por lo tanto, también es nuestros propios comportamientos. La conducta del *con-vivir* busca un punto de vista imparcial desde el cual se pueda desentrañar la realidad, postrándose, finalmente, a la comprensión de los *otros* y encontrando no sólo individuos que actúan a causa de sus pretensiones y aspiracio-

nes, sino a intenciones, es decir, reconozco sus razones para actuar como “razones”. Reconozco su existencia en tanto intención de voluntad positiva en la coexistencia activa; y llego a la conclusión de que actuar bajo nuestras sensaciones es una ingenuidad subjetiva producida por nuestras pretensiones del mundo y que, objetivamente, es justo lo contrario, pues actuamos con *intencionalidades* no con ilusiones.

La vida práctica sitúa a los fenómenos de la vida cotidiana desde un punto de vista objetivo y conceptual, en un horizonte de la justificación de la propia realidad actuante, por ello, es un tema de relevancia ética, debido a que en la coexistencia y el *con-vivir* se desenvuelven concepciones acerca de cómo vivir, claro no desde una sola perspectiva, sino en la diversidad y pluralidad de múltiples perspectivas que superen las abstracciones de las particularidades. No estoy siendo absolutista en el sentido de analizar una universalidad para todos por igual; estoy planteando las variadas participaciones que se desarrollan en la convivencia, en el *con-vivir* a diario, y ser partícipe de la formación del reconocimiento del *otro*. Es decir, que en el acto del reconocimiento del *otro* se desenvuelve la formación de su autorrespeto y de mi autoconciencia en la convivencia como acción infinita de actos.

Tenemos que poner atención y cuidado en las participaciones finitas de una convivencia infinita, es decir, en un ámbito de coexistencia los individuos poseen tres acciones: pensamiento, determinación y disposición, y en la medida en que estos individuos participen e interactúen en la vida y el desarrollo de una sociedad o comunidad, la convivencia del individuo y sus tres acciones lo llevarán a una variedad de esferas de interacción y de acciones múltiples; si fuera lo contrario sería finito, debido a que estaría encerrado dentro de sí mismo. Sin embargo, la realidad nos demuestra que el *con-vivir* con los demás individuos es una acción infinita por sus pensamientos, determinaciones, y disposiciones, que se duplicarán en el contacto con más individuos en la comunidad donde se coexiste.

Descrito lo anterior, podemos destacar una interrogante: ¿Qué elementos éticos se encuentran en el tema de la convivencialidad? A primera vista, este cuestionamiento pone al descubierto el concepto de voluntad en el individuo, ya que en sus prácticas, en su actuar y en sus acciones formará su propia autodeterminación; además, el acto de convivencia, deja entrever un conocimiento en el entendimiento de las determinaciones que constituyen las relaciones de coexistencia, debido a que coexisto y reproduzco elementos que fueron superados por mi experiencia en el acto empírico, generando conceptualidades que me orillan a reflexionar y discernir mis acciones y comportamiento. Tenemos que aclarar que este proceso se lleva a cabo después de un acto de coexistencia, donde mi experiencia adquirió determinaciones concretas. Esto implica, que un individuo deja de ser pasivo en la recepción de impresiones y se convierte en un ser activo de operaciones y objetos orientados por una conceptualización secundaria de dicha interacción.

En el tema de la coexistencia también se acentúan observaciones al sistema moral, en el sentido de desarrollo de libertades en los individuos, pues, la libertad es algo más que una simple capacidad humana para actuar racionalmente; la libertad se efectúa después de la propia autoformación de la conciencia, es decir, de una autoconciencia así como del autorrespeto de los individuos. Esto es de suma importancia, debido a que, en los actos empíricos se realiza, o debiera realizarse, un reconocimiento y un respeto íntegro, de tal forma, que en el conjunto de personas de una comunidad, la tarea de su autorrealización es atribuida a ellas mismas, es decir, actuar como personas y tratar a los demás como personas, éstas tienen sus saberes en las interacciones de coexistencia, donde encuentran el medio para actuar como fundamento de sí mismas, elevándose de una opinión subjetiva a la acción objetiva, y al mismo tiempo convirtiéndose en una unidad donde lo subjetivo y lo objetivo se amalgaman alcanzando una verdad y una realidad que se formará y operará en las costumbres, así como en los hábitos que se man-

tendrán en la propia vida de cada persona; por esto, considero a la convivencialidad como un tema que aporta demasiado análisis a la ética, puesto que los individuos realizan prácticas sociales, por ejemplo: cuándo existen prácticas, hábitos, costumbres, y son llevadas a cabo; el primer aspecto que acontece en mi intersubjetividad es entenderlos como elemento de identificación, posteriormente, en un segundo paso, los reflexiono para poder efectuarlos en el ámbito de la convivencialidad.

Estamos en condiciones de argumentar que la convivencia es un espacio de integración y bienestar donde se discute el sistema de necesidades que hace que los planes o proyectos de la autorrealización individual se desarrollen. También, es donde se examina una reciprocidad entre individuos, esto le da un contenido a la realidad operante, pues el bienestar de cada individuo eleva la posibilidad de satisfacción de las necesidades de todas las demás individualidades, es decir, de una comunidad mostrando un compromiso moral que operará en favor de las necesidades de los demás en el acto de coexistencia donde se despliega y se desarrolla la ética.

Si buscáramos una palabra para describir todo el complejo sistema de relaciones humanas, la palabra sería convivencia o convivencialidad; pues los individuos al convivir llevan determinaciones hacia una realidad de coexistencia, que trasladará fines comunes con los demás individuos, sin embargo, esto no se logrará si no interactuamos y nos posicionamos en el lugar del *otro*. Claro está, que tenemos que reflejarnos en este *otro*, sin abandonar el lugar que ocupamos en la convivencia, así juntos, —un *yo* y otro— formar situaciones de beneficio mutuo o en el mejor de los casos un beneficio comunitario. En otras palabras, es el ver en *mí mismo* desde el punto de vista de los *otros*, y así llegar a una armonía o fraternidad en la coexistencia.

Sin lugar a duda, la convivencia trata el tema del reconocimiento que es fundamental para la formación de nuestra autoconciencia; ésta operará en comunidad, destacando la reciprocidad entre miembros, y proveerá al mismo tiempo una armonía reci-

proca en el acto mismo de coexistencia en un lugar determinado. La convivencia es la unión entre el reconocimiento y la integridad en la comunidad, al igual que la autoformación del respeto, es decir, el autorrespeto. Consecuentemente nuestra existencia cobra sentido en el acto de convivencia y coexistencia.

COMUNIDAD Y CONVIVENCIA

Estoy convencido que la convivencialidad depende necesariamente de la capacidad de vernos a nosotros mismos, y a los demás, como partícipes del todo; inclusive como argumenté anteriormente, poder entendernos desde una postura despegada de mis deseos, en caso contrario existirán altas probabilidades de dañar al *otro*, por eso actuamos conforme a valoraciones que benefician a los demás, aunque podríamos caer en la interrogante que describe Luis Villoro:

¿En qué medida una acción en beneficio de la comunidad no está motivada también por las necesidades de afirmarse y figurar? El hecho de que una acción —individual o colectiva— esté motivada por el deseo de beneficiar a los otros no elimina que responda a un interés propio; más aún, sería imposible explicarla si no satisficiera un deseo del agente. En lugar de distinguir entre actitudes ‘altruistas’ y ‘egoístas’ sería más útil hablar de actitudes y comportamientos *incluyentes* del bien ajeno frente a otros que lo excluyen.⁷

Tenemos que ser menos excluyentes y más incluyentes, pues la exclusión social así como las formas negativas del reconocimiento pueden llegar a extremos, como la humillación o el desprecio social. Lo que está en juego es el respeto a los demás, así como el autorrespeto, debido a que los individuos estamos sumergidos en

⁷ Luis Villoro, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, México, FCE/El Colegio Nacional, 2006, p. 229.

múltiples asociaciones y relaciones sociales generando valoraciones para que pueda existir una coexistencia equilibrada. Por eso es fundamental el respeto.

Cuando coexistimos en un ámbito social aprendemos a pertenecer a una comunidad, llevando actos, hábitos y costumbres, así como el reconocimiento a otros individuos parecidos a nosotros; cuando sucede esto, nos damos cuenta que convivimos en circunstancias similares, entonces, comprendemos que somos una colectividad con fines y preocupaciones en común, por lo tanto, una individualidad entiende que pertenece a esa comunidad con plena conciencia de que existe una pluralidad de diferencias.

Una comunidad de individuos tiene su origen y cobra validez en el acto mismo de coexistencia, estableciendo con ello una pluralidad, cuando ocurre esto se busca el fundamento y validez en el comportamiento racional, generando valoraciones en mi propio comportamiento y en mis actos; las valoraciones que se consideren adecuadas repercutirán en las relaciones existentes como objetividades determinadas, así habrá una reflexión que estará basada en el reconocimiento, en caso contrario, aparecerán acciones de indignación o injusticia. Si se lleva a cabo la reflexión ética de mis acciones se desarrollarán, en un primer nivel, actitudes y procedimientos éticos que se postrarán en valoraciones objetivas para el completo y extenso reconocimiento social sin excluir a nadie.

Jürgen Habermas argumentaba en su obra *El discurso filosófico de la modernidad* que cuando se comparte el “sentimiento de injusticia es cuando aparece, espontáneamente, una acción social de solidaridad así como de protección”.⁸ Cuando nosotros somos testigos de una injusticia o vemos que alguien se encuentra en una circunstancia social negativa aparece una empatía con la persona que fue dañada, menospreciada, humillada o lastimada; esto se debe a la estructura básica de la coexistencia, y a un movimiento ético en

⁸ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 252.

la convivencialidad, además aquí se descubre una dialéctica positiva entre la comunidad y los individuos y viceversa, pues se está aspirando al bien común.

Una convivencialidad en la comunidad parte de la moralidad existente guiada por las relaciones de coexistencia de los individuos con el fin de corresponder al todo, es decir, a la comunidad donde se llevan a cabo sus prácticas cotidianas, donde aparecen normas como fundamento en la práctica social. Esto constituye una voluntad ética en la convivencialidad, ya que, postula valoraciones para el bien común de una sociedad o comunidad, y sus operaciones son eficaces en la realidad operante y circundante.

La convivencia la podemos considerar como la delimitación entre los actos éticos de los individuos y la comunidad, por ejemplo, los individuos buscan un vínculo entre ellos y la comunidad, consecuentemente, sus actos de interacción serán determinativos para toda comunidad, pues forman parte de esa misma comunidad, por lo tanto, si una persona excluye, lastima, menosprecia o daña a alguien está perjudicando, al mismo tiempo, las pautas de su comportamiento y lo situarán como una persona o individuo potencialmente excluyente hacia los demás en sus interacciones, impidiendo con ello la autoformación del respeto de un individuo que actuó en su comunidad. Sin lugar a dudas, se trata de una persona humillada.

Existen valoraciones humanas inherentes en las relaciones de convivencia, éstas son: la fraternidad, la solidaridad, la cooperación y contribución; estas valoraciones operan en una comunidad tipo “ideal”, que presente un sentido de igualdad en los ámbitos en que cada individuo cumpla una función y una ocupación siendo iguales en sus diferencias con relaciones de coexistencia vinculadas con cada miembro de una comunidad, logrando un consenso entre el *yo* y el *otro*, dando como resultado un *nosotros* en el consenso, esto será la base en la igualdad y cooperación de una coexistencia donde cada individuo adquiera un sentido de autorrealización en el seno de una totalidad, descubriendo un sentido de existencia.

Es así como los individuos aspiran al bien común y a una actividad positiva en pro de todos. La convivencia lleva ese sentido espontáneo con altos grados de racionalidad, pues está cimentada en la estructura de la experiencia y de esto dependerá la actuación con los demás, así como en ámbitos diversos y múltiples. Podríamos decir que la convivencia es el horizonte reflexivo en el que las individualidades se autodeterminan y se autorrespetan como miembros de una colectividad, enfatizando a la comunidad como el límite donde se desenvuelven dichas interacciones de convivencia.

Además, formarán concordancias en el sentido de que alguien da algo de sí y no sólo asume una postura de solipsismo, cada individuo se considera al servicio de una totalidad que interactúa alcanzando dimensiones de sentido; justificando una autonomía en los individuos y una libertad en la comunidad, dos ámbitos donde se realiza y se formaliza plenamente un individuo. El significado específico al cual hago referencia aquí sobre la autonomía del individuo, no se debe confundir con autarquía, ya que en la acción de convivencia las individualidades asumen su propia libertad bajo la responsabilidad y una restricción de no dañar a nadie ni en circunstancias extraordinarias.

La autonomía del individuo comprende un reconocimiento por el *otro*, por ello, es fundamental esta acción del reconocer, pues de aquí depende la formación de la autoconciencia de un individuo. Cuando existe una autonomía individual, surge una valoración en un ámbito de comunidad, no como una normatividad explícita, sino más bien implícita, esta es la tolerancia; concepto que no sólo es el “respetar” en la coexistencia a los demás individuos, sino que va más allá, implica también una preocupación por la propia existencia o vida de las otras personas, compartiendo propósitos llevados a cabo en el acto de *con-vivir*, así como valoraciones análogas de sus acciones que serán recíprocas.

Esta reciprocidad llegará a un principio ético en la comunidad; un principio que tendrá valoraciones más allá de consensos particulares morales, pues tiene la virtud de ser general a todos los

individuos, no como imperativo absoluto. Es decir, la comunidad respaldará a los individuos porque estos últimos son los que construyen la propia comunidad y con sus actos de convivencia la experiencia generará valoraciones éticas cimentadas en la coexistencia.

Es así como la convivencia es la base primaria de todo acto ético; y la autonomía individual es el resultado inmediato del acto de coexistencia, al tener como resultado inmediato el proceso de reconocimiento. Pero además, el concepto de tolerancia designa un fundamento primordial en el respeto recíproco que procura un entendimiento entre nosotros mismos, así como el proceso de reconocimiento. Además, la tolerancia tiene que llegar como disposición o código procedimental que deberá fungir en la convivencia; podríamos decir que hay una valoración casi inherente a la esfera del *yo* que toda comunidad debe operar.

El tema de la tolerancia, en el acto de coexistencia, pone al descubierto cuestiones filosóficas morales en nuestro mundo contemporáneo, debido a que la convivencia, en muchas partes del mundo, todavía presenta sucesos prejuiciosos que tienen un carácter represivo con altos sesgos de autoritarismo; la tolerancia y el respeto tendrán que disolver y difuminar estos prejuicios, ayudados por una convivencia donde existirá esa mirada recíproca en la estimación social del valor, por lo cual, no se puede imponer una postura que no sea aceptada por la mayoría de la comunidad o sociedad.

CONSIDERACIONES FINALES

¿En qué horizonte reflexivo se orienta la convivencia? Aunque pareciera evidente la respuesta, considero que la reflexión se orienta a una ética crítica, ya que los individuos tenemos prácticas de coexistencia que disponemos para comprendernos como humanos, donde nos vemos unos a otros como personas; por lo tanto, y estoy seguro, que la tarea de la investigación filosófica, ética y social es

preguntarse cómo estas disposiciones y prácticas sociales se efectúan en el acto de *con-vivir*; por ejemplo: un niño que crezca en una comunidad con su cultura y sus prácticas culturales, tendrá una propensión casi inherente de ver a los individuos en su comunidad como seres moralmente a él, además tendrá tendencias a reconocer las características y peculiaridades de las demás personas gracias al acto de convivencia que subjetivamente opera para tratar de entender a los *otros*.

Por lo tanto, la interrogante en términos éticos o sociofilosóficos es ¿cómo es posible que el proceso de reconocimiento pueda quebrantarse en un futuro? Podríamos contestar, que este proceso tiene su punto inicial, y de aquí depende que permanezca en el futuro, en el proceso intersubjetivo que cada individuo adquiere en sus prácticas de coexistencia y de convivencia con los otros, dando paso a una tendencia positiva en la formación de la convivencia y el autorrespeto de los individuos, y lo que es más relevante en la formación de su propia autoconciencia que operará en comunidad con los otros individuos.

Para mí, la coexistencia y el acto de *con-vivir* tienen una significación en el reconocimiento de las vivencias *a priori*, al adoptar una alta posibilidad de disponer una identificación y personalización propias, a raíz de un proceso subjetivo que ha de transformarse en objetivo a través de un acto de convivencia con los demás individuos, y así entender nuestras diferencias en una vida colectiva en la comunidad, es decir, concebir la diferencia en la unidad colectiva donde es posible *con-vivir* con los otros en calidad de una vida ética que incluya la identidad en las múltiples disconformidades de la vida comunitaria o social. El proceso subjetivo de convivencia es percibir un mundo interior como espacio fijo en entidades estables.

El tema de la convivencia y el reconocimiento intentan decirnos algo sobre la estructura de la existencia humana, de nuestras relaciones con el mundo, y claramente el *con-vivir* nos demuestra el sentido histórico de una comunidad, sociedad o cultura, así como de la propia existencia del ser y su voluntad humana. La coexisten-

cia nos brinda el significado de la articulación de nosotros mismos, es decir, de un *yo* como sujeto que comprende al *otro* formando un *nosotros* como núcleo inseparable; sin duda, esto cruza la frontera de la ética y de la moral posicionándose como un tema relevante en nuestras vidas.

La validez de este tema es fundamental, pues los fenómenos que acontecen en la coexistencia pueden percibirse como acontecimientos negativos: daños físicos y morales, humillaciones o menosprecio, con esto quiero decir, que se puede contribuir a superar el déficit de la filosofía, especialmente de la filosofía social. Este problema es una tendencia en la teoría filosófica, ya que se desplaza el núcleo de lo social sin ser considerado con una madurez teórica intelectual. Inclusive no se toman con seriedad las formas organizativas comunitarias de nuestra América Latina.

La reflexión de los pueblos latinoamericanos está orientada a su propio entorno social y comunitario. Nuestras comunidades nos demuestran que los sujetos sociales producen sus condiciones de existencia y coexistencia, mismas que se perciben como el paso de una eticidad individual a una eticidad comunitaria donde radica el carácter de las interrelaciones que los individuos llevan a cabo, de tal modo que se configura la formación ética de una comunidad o pueblo. Esto es, que las realizaciones de la eticidad humana inician en la relación que los individuos mantienen entre sí dentro de un ámbito social.

Por lo tanto, la racionalidad del reconocimiento y la convivencia desencadenan una lucha intersubjetiva donde el individuo se afirma en las formas socializadas como el respeto al momento de coexistir, así surge el reconocimiento como una virtud de entender la igualdad en la pluralidad. Pero para esta pluralidad “es necesario hacer de la identidad la clave de interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano.”⁹ Como el caso de los pueblos

⁹ Mariana Garcés, *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra, 2013, p. 46.

bolivianos, que crearon una nación pluriétnica. Constituyeron su propia identidad a partir de su historia y sus prácticas cotidianas, de sus expresiones lingüísticas que dan testimonio de su cosmovisión y de su filosofía. Ellos son un ejemplo de organización social que está asentada en una convivencialidad firme, pues sus determinaciones como sujetos están reflejadas en su comunidad. Las reflexiones intersubjetivas de los pueblos latinoamericanos forman una comunidad.

La filosofía social debe captar ese proceso de convivencia; reconocer su presente, entender cómo se determina la unidad de lo colectivo en las individualidades que coexisten entre sí, ese ámbito donde se entiende nuestra solidaridad como parte de un entramado en la coexistencia social, el *con-vivir* como parte fundamental de la existencia humana. Las experiencias de *nosotros* a través del acto de coexistencia como vínculo inseparable y básico de reconocimiento del individuo abre radicalmente el problema que plantea el vivir-juntos.

Hoy la tarea de la filosofía y las ciencias sociales es redefinir claramente el mundo, materializar conceptos y términos como la convivencia, el reconocimiento, la coexistencia; ideas que han perdido la atención, la memoria y la práctica de sus significados verbales y sus usos, pues hoy nosotros mismos utilizamos estos términos sin reflexionar cómo las hemos preconcebido y materializado en nuestras realidades.

Sin duda el tema de la coexistencia y la convivencialidad se presenta bajo un contexto filosófico y socio-ontológico en el cual resalta la unión de múltiples individualidades en la convivencia. Esta relación de coexistencia es valiosa en tanto ser, un ser producido en la acción de un reconocimiento que debe ser mutuo y recíproco. Por lo tanto es socio-ontológico porque es un *estar-con-el-otro*; una estructura de relaciones humanas en interacción, donde los individuos aceptan al *otro* como un compañero de interacción.

La convivencia es una categoría fundamental que arroja líneas importantes en las representaciones de la comunidad como una

forma de coexistencia ampliada donde se entienden las interpretaciones de los individuos. Asimismo, la coexistencia de los seres humanos pone en evidencia un potencial ético que se desenvuelve en la pluralidad de una comunidad. Por lo tanto, la esencia del convivir radica en esta pluralidad, donde los individuos se despliegan en interacciones constantes.

BIBLIOGRAFÍA

- Calle, Daniel, “En el actual gobierno, los kataristas estamos excluidos”, en *Historia, coyuntura y descolonización: katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, La Paz, Fondo Editorial Pukara, 2010.
- Fernández C., Paulina, “Gobierno autónomo zapatista. Características antisistema político mexicano,” en Seminario Internacional de Reflexión y Análisis. *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry. Planeta Tierra: movimientos antisistémicos*, San Cristóbal de las Casas, Universidad de la Tierra, 31 de diciembre, 2009.
- Garcés, Mariana, *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra, 2013.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Hegel Georg Wilhelm, Friedrich, *Sistema de la eticidad*, Madrid, Nacional, 1982.
- Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada, 1970.
- Vázquez, Eduardo, *Filosofía y educación*, Mérida, Universidad de los Andes, 1994.
- Villoro, Luis, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, México, FCE/El Colegio Nacional, 2006.

ÉTICA Y EDUCACIÓN AYMARA:
AVELINO SIÑANI
Y LA ESCUELA-AYLLU DE WARISATA

*Arturo Vilchis Cedillo**

Avelino Siñani diciéndome [Carlos Salazar]
sea bienvenido, y cuando te vayas, seas re-
cordado.

CARLOS SALAZAR, *La Cueva*.

*Para Estrella Peralta Castro, warasisa,
la flor que se convirtió en lucero.
A Erre A*

INTRODUCCIÓN

Partimos de la argumentación de que la educación en Avelino Siñani y en las comunidades participantes en la Escuela-Ayllu de Warisata conllevó una ética del bien común, el bien de todos, Siñani participó como un *irpiri* (guía), enseñando desde un diálogo

* Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (art_rendon@yahoo.com.mx).

horizontal y complementario, valores morales que despertaran una conciencia comunitaria. La ética aymara como una filosofía práctica llevada a cabo en la Escuela-Ayllu de Warisata se fundó en el *ayni*: la voluntad de dar y recibir recíproco, de comunalidad-colectividad entre los sujetos y otros seres de la naturaleza, que desde la práctica pedagógica se desarrolló en el aprender y enseñar, de la *Iwxaña*,¹ de orientar, predicar, encomendar las acciones y relaciones de responsabilidad del individuo en y con la comunidad, así como con la naturaleza. Regular la conducta, el quehacer cotidiano del *llokalla-imilla* (niño-niña), *wayna -tawaqu* (hombre y mujer joven) del *chacha-warmi* (varón-mujer), hasta la realización plena del *Jaqi* (ser humano íntegro), en un proceso dinámico de aprendizaje y enseñanza, desde la realización práctica, la valoración y producción, no con una finalidad individual, sino con la búsqueda plena de una continuidad hacia el *yanatin*: de la ayuda de todos y por todos.

JATHA, SEMILLA

Avelino Siñani Cosme nació el 6 de febrero de 1881, en la comunidad de Warisata, provincia de Omasuyos, Bolivia, hijo de Tiburcio Siñani y Jacoba Cosme, contrajo matrimonio con María Quispe Huallpa (9 de diciembre, 1900)² y falleció el 31 de enero de 1941, a pocos días de que la Escuela-Ayllu de Warisata fuera cerrada por disposición oficial.

¹ *Iwxaña*, voz en aymara para L. Bertonio significa, “predicar, encomendar”. Véase Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara*, La Paz, Ceres, 1984, p. 347.

² Tomasa Siñani de Willca, “Breve biografía del fundador de la “escuela-ayllu”: un testimonio escrito sobre Avelino Siñani”, en Roberto Choque Canqui et al., *Educación indígena: ciudadanía o colonización?*, La Paz, Ediciones Aruwiwiri/THOA, 1992, p. 126.

En una época (1890-1931) en que estaba prohibida la educación para las poblaciones originarias, Avelino realizó sus primeros estudios de forma clandestina y con los conocimientos básicos instruyó a sus hermanos: “en 1917 fundó con diez campesinos una escuela elemental donde enseñaba a leer”.³ Avelino entró y salió de prisión por sus actividades dedicadas a la enseñanza en diversas ocasiones: “He recorrido a pie todo el país. Cuántos años será [...] Me metieron preso infinidad de veces. Me quitaron, me despojaron”.⁴

Avelino no sólo tuvo que recordar las injusticias que su civilización había y seguía sufriendo, sino las tuvo que vivir en carne propia, en especial el acto inhumano, salvaje y bárbaro de presenciar como su mujer era sometida y violada frente a él, por parte de las huestes de los terratenientes, como presión para que dejara la práctica de enseñar a sus hermanos, porque había que darle un escarmiento: “Avelino, mirando a su esposa, él amarrado, ellos encima. Cerdos de la pampa, honestos ciudadanos, patriotas siempre dispuestos al fusilamiento. Malditos sostenedores de la Nación, pioneros del progreso. Gamonales”.⁵

La memoria rompe con un pasado, con el colonial, el de la humillación y vejación de las comunidades aymaras, para dar una apertura al presente. Avelino y los warisateños reconstruyen en su presente, su pasado, su memoria: *Naip uñtasaw sarantayañaxa. Sa-pxiñwa* (Hay que ver atrás y adelante para hacer caminar. Saben decir). La memoria es así que se vuelve un asunto hermenéutico: “No sólo un conocimiento del pasado, sino dar un significado a

³ “Informe del visitador de Escuelas del Departamento de la Paz, Sr. Elizardo Pérez, al señor Prefecto del Departamento”, Arturo Vilchis Cedillo, *Anarquismo e indigenismo, dos utopías educativas: la Escuela Racionalista en Yucatán, México (1915-1924) y la Escuela Indígenal de Warisata, Bolivia (1931-1940)*, México, 2014 (Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM), p. 134.

⁴ Palabras de Avelino Siñani evocadas por Carlos Salazar Mostajo, *La Cueva*, La Paz, Editora Urquiza, 1992, p. 173.

⁵ *Ibid.*, p. 175.

lo [aparentemente para algunos] insignificante, hacer visible lo invisible”.⁶

El primer contacto de Avelino con Elizardo Pérez, el otro cofundador de la Escuela-Ayllu de Warisata fue en 1917, cuando Pérez era visitador de escuelas por parte del Ministerio de Instrucción y Agricultura, no obstante será hasta 1931 cuando bajo el consentimiento de las comunidades aymaras de Warisata, Avelino y Elizardo Pérez fundan y despliegan el proyecto educativo de la Escuela-Ayllu.

Fundada el 2 de agosto de 1931 y reconocida por una parte en la tradición oral, en la memoria aymara y popular como la Escuela-Ayllu de Warisata y por otra, bajo los postulados legales e institucionales del Estado boliviano y del Ministerio de Educación de la época, con el nombre de la Escuela Normal Indígenal de Warisata.

La escuela se ubica a 4 000 metros sobre el nivel del mar, en el poblado de Warisata de la provincia de Omasuyos (hasta la fecha sigue en pie la edificación), muy próxima a la ciudad de La Paz, Bolivia. La Escuela-Ayllu floreció por casi diez años y siempre estuvo en alerta ante la expectativa de ser destruida. Durante su desenvolvimiento tuvo una “conducta individual y colectiva de orden, de respeto al derecho ajeno, como de celoso interés por el propio”,⁷ porque Avelino como los participantes y pobladores era *kasi jaqis* (hombre pacífico), sin embargo proliferó en los medios de opinión pública, periódicos y diarios, la divulgación de falsas acusaciones sobre la escuela: como el hecho de ser un núcleo poderoso que propagaba “tendencias específicamente agresivas de odio y lucha de razas”.⁸ Discurso que a la postre sirvió para que en oc-

⁶ Mauricio Beuchot, “La hermenéutica analógica y el sentido de la historia”, en *Estudios Filosóficos*, vol. LV, núm.158, 2006, p. 108.

⁷ “Carta de Avelino Siñani y Fructuoso Quispe. En favor de la escuela de Warisata”, en *El Diario*, La Paz, 3 de junio, 1934, p. 7.

⁸ *Carta de la Sociedad Rural Boliviana firmada por su presidente Julio C. Patiño y el secretario R. López Videla, al Ministerio de Educación y Asuntos Indígenas*, fechada el 2

tubre de 1940⁹ fuera destruida mediante un proceso sistemático y que legalmente se manifestó en el Informe de Educación Indígenal emitido por el Consejo Nacional de Educación.

¿Qué significó la destrucción sistemática de la escuela? Implicó que las instalaciones no fueran tomadas por el ejército, ni tampoco por las huestes y grupos de seguridad de los hacendados gamonales, sino mediante otros mecanismos, cito sólo algunos: la destitución de la planta de profesores amautas y la desaparición del organismo de autogobierno y dirección: el Parlamento Amauta; la persecución, prohibición y acceso de los pobladores aymaras: alumnos, padres y participantes de la escuela y sus instalaciones; el desmantelamiento y desarticulación de las industrias-talleres de la escuela; así como otras medidas llevadas a cabo por el Ministerio de Educación y por los latifundistas bolivianos hasta su clausura en octubre de 1940.

Para tener una idea de las dimensiones de la Escuela-Ayllu de Warisata hay que señalar que tuvo la capacidad de albergar a 500 alumnos,¹⁰ además de un internado para 150 *tawaqu-wayna* (mujeres-varones adolescentes). Construyó y habilitó talleres de carpintería, alfarería, herrería, alfombras, hilandería, escultura, pintura y grabado en madera; así como una fábrica de ladrillos, una planta de luz eléctrica, almacén para productos agrícolas, canchas recreativas y una edificación nombrada El Pabellón México. Construc-

de agosto de 1937. Archivo Histórico de Relaciones Exteriores de México, Expediente año 1937: Informes políticos suplementarios rendidos por la Legación de México en Bolivia, Folder 29-3-15. Véase también: “Un editorial impugnado por gamonales enemigos de la educación indígenal”, en *La Calle*, La Paz, 10 de agosto, 1937, p. 5.

⁹ “Veredicto del jurado revisor de Educación Indígenal”, en *La Calle*, La Paz, 25 de octubre de 1940, pp. 2 y 3.

¹⁰ *Informe del Director de la Escuela Normal Profesional de Indígenas de Huarizata, Elizardo Pérez, al señor Prefecto y Comandante General del Departamento de La Paz, fechado en Huarizata el 27 de noviembre de 1933*, en Archivo de la Prefectura de La Paz, Subfondo Administración (Omasuyos), Serie Correspondencia recibida y enviada, años 1933-1934, caja 108^a.

ciones y edificaciones que fueron mantenidas y auspiciadas sólo con el esfuerzo, trabajo y dedicación de los pobladores originarios de Warisata, desde una ética del trabajo para la construcción y desarrollo de un anhelo, una *Qhantatayita* (una claridad), un amanecer. Por ello, la escuela fue nombrada por los pobladores del lugar circundante, como lo refirió Benjamín Rojas ex alumno de la escuela, como la *takken jakken utapa*, “la casa, el hogar de todas las gentes”.¹¹ Fue así que la Escuela-Ayllu se construyó sólo con la ayuda mutua y comunitaria de los aymaras, ya que la única subvención estatal fue el pago salarial de los profesores (sueldos muy bajos) durante los nueve años que funcionó la escuela.

Warisata creció bajo la guía de Avelino Siñani, quien fungió como *amawt'a*¹² o comisario de instrucción y como *mallku*, representante de varias comunidades.¹³ Ejerció la ética como una forma de la filosofía práctica que buscó como fundamento la socialidad, reconstruir lo social bajo principios comunitarios de la práctica y realización del *atij*, que ejerció el poder, pero no para buscar la competencia entre individuos, sino como forma de servir a las comunidades, porque el poder no se afianzaba en su autoridad, sino que se dispersaba de forma significativa entre todos los integrantes de las comunidades. Siñani se transfiguró en el representante de

¹¹ Conversación con Benjamín Rojas, en Warisata, La Paz, el 18 de octubre de 2012. Benjamín Rojas fue alumno de la Escuela-Ayllu y es el hijo menor de Apolinar Rojas, miembro en su tiempo del Parlamento Amauta.

¹² *Nómina de los indígenas comunarios y de hacienda de Huarizata grande y Mandos y Autoridades escolares de Huarizata Grande*, Archivo personal de Carlos Salazar Mostajo, año 1936.

Amawt'a (en quechua) aquel de conducta y acción ejemplar, también conocido como administrador comisario.

¹³ “Mensaje de la Escuela Indígena de Warisata en el día de las Américas”, en *La Semana Gráfica*, La Paz, 1934, edición facsímil, México, América Nuestra Rumi-Maki, 2009, p. 12.

Mallku (en aymara cóndor joven), cargo de autoridad que guía la unidad de varios ayllus integrados en la marka. Se distingue de *Jilakata* (hermano mayor), quien es la autoridad y guía de un ayllu.

la educación del espíritu a través del trabajo, del ejemplo, hacia los *jaqi masi*¹⁴ (semejantes), del guía por la libertad, la dignidad y el reconocimiento de los pueblos andinos aymara-quechuas, como seres humanos.

Así interpeló y se opuso a las prácticas dominantes y excluyentes que constituían al poblador andino en un sujeto sin derechos, como señalaba en sus propias palabras: “¿Hay ley alguna, que autoriza el uso del látigo que no sea con las bestias?, ¿por qué va a ser el indio el único de los ciudadanos del país digno o merecedor de un trato inhumano y vergonzoso, aplicable sólo a los acémilas”.¹⁵ Tuvo la virtud moral y práctica, la disposición de guiar y capacitar a la gente de los ayllus, comunidades aymaras a través de la educación, entendida ésta como una forma de difusión de las virtudes en los andinos a partir del ejemplo. Siñani se convirtió en un ser ético, tuvo una vida coherente con sus actos bajo la voluntad propia de normas morales, su figura y accionar se volvieron intachables.

Siñani emprendió la nada fácil tarea de educar, que consistió en formar a los aymaras no desde el ensimismamiento como ordinariamente sería el comportamiento personal, sino desde la responsabilidad consigo mismo y con los demás, de una inclusión de los otros, en su comportamiento y quehacer, de una vida coherente con sus actos bajo la voluntad de normas morales. Practicar la ética comunitaria para él y con los otros, porque “los valores humanos nacen de la reciprocidad con el otro”.¹⁶ Pero valores humanos que incluían a otros seres del entorno, seres bióticos, que en la cosmopercepción aymara son sujetos.

¹⁴ *Jaqi masi* tiene un profundo sentido ético: “no se refiere a un varón sino a la persona, a un ser humano que merece todo el respeto que viene desde el principio de la vida.” José Luis Ayala, *Diccionario de la cosmopercepción andina. Religiosidad, jaqisofía y el universo andino*, Lima, Arteidea, 2011, p. 55.

¹⁵ “La interesante organización patriarcal en Huarisata. Una entrevista con los miembros del Amauta”, en *El Diario*, La Paz, 7 de julio, 1932, p. 7.

¹⁶ Dominique Temple, *La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos*, t. 1, p. 15. En www.dominique.temple.free.fr/reciprocite.

EL *AINI*, COMO SIEMIENTE DE UNA ÉTICA
EN SIÑANI Y WARISATA

En la práctica, la Escuela-Ayllu de Warisata integró los haceres y experiencias pedagógicas de la educación integral: trabajo manual e intelectual con los saberes y conocimientos andinos del *ayni*: la práctica y colaboración de todos por y para el bien común, desde cuatro principios o semillas: *Yatiña o Yatiqaña* (aprender), *Amuyaña* (saber) *Luraña* (hacer) y *Qamaña* (vivir). La ética planteada por la escuela dinamizó y orientó el discurso, bajo la guía del *irpiri* Avelino Siñani, quien como “sujeto histórico asume su responsabilidad ante la historia”,¹⁷ cobró conciencia de su rol histórico, de organizar a los aymaras con la intencionalidad de hacerlos sujetos históricos colectivos, de tener una conciencia individual y comunal. Se comprometió a ayudar a los demás en su respectiva realización a través del respeto, del amor, la pasión, donde *chuyma* (corazón) y *amuyu* (razón), subjetividad y objetividad se articularon y guiaron en cada uno para lograr dignidad humana y su propia libertad, en tanto que éstas se reflejaban y realizaban en la libertad, dignidad e igualdad de todos los hombres con los que vivían, producían y existían, es decir, nunca buscaron ser o tener mayores derechos que un mestizo o un blanco.

Avelino apela desde la conciencia al respeto por los demás (sean o no humanos), por la dignidad humana como un imperativo categórico que elimina el utilitarismo individualista, pero no la individualidad. Imperativo categórico despojado de su carácter formal y abstracto y que configura moralmente el comportamiento humano. El “tú debes” como mandato de una relación dominación-dominado, que de forma interiorizada perduraba en la conciencia de los aymaras-quechuas. Se niega y se modifica por un cuerpo de valores ético-morales desde aprender y enseñar mediante consejos

¹⁷ Mauricio Beuchot, *Compendio de hermenéutica analógica*, México, Torres Asociados, 2007, p. 58.

y recomendaciones en la conducta, hasta asumir la libertad, como un compromiso de la comunidad, de un *jivasa* (nosotros incluyente), respetando la diferencia, pero buscando la mayormente posible semejanza.

Avelino Siñani engendró en su persona, hábitos como potencialidades, fuerzas que había adquirido y que desarrolló e impulsó a través del proyecto pedagógico de la Escuela-Ayllu de Warisata, no trató sólo de imponer, de implantar, sino de formar, de realizar una “interacción dialógica”.¹⁸ De un proceso en el cual tanto Siñani como los aymaras-quechuas participaban, siempre desde y en una participación horizontal, de concederle al otro(s), la capacidad de analizar, discutir y cuestionar, de concederle dignidad como persona en cuanto al diálogo.

Siñani como *irpiri*, guía cercano a un educador, creó conocimiento intelectual, pero antes recuperó hábitos, como señala Aristóteles: “una obra que todo educador debe emprender antes que el desarrollo del raciocinio”.¹⁹ El desarrollo de hábitos morales provino de la costumbre, pero entendida ésta no como una supeditación de la moral andina a la moral occidental del individualismo, sino fundada en los conocimientos y saberes, hábitos y costumbres aymaras arraigadas en lo comunal, que si bien no es una costumbre única de los aymaras, sí debe ser una costumbre que se debe recuperar en todo ser humano porque la humanidad es una, pero diversa. Como Avelino hay que recuperar la virtud y el hábito para establecer la unidad para buscar un esfuerzo común.

Avelino hizo pleno ejercicio desde el proyecto pedagógico de la Escuela-Ayllu de prácticas de reciprocidad, de equilibrio y complementariedad, que sus hermanos aymaras fueron ejerciendo y aceptando plenamente durante el hábito cotidiano de la práctica y a través del diálogo. Siñani y la gente de la Escuela de Warisata

¹⁸ Cfr. Mauricio Beuchot, *Ética*, México, Torres Asociados, 2008.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. de Francisco Gallach Pals, Madrid, 1931, p. 21.

interactuaron con todos en el proceso educativo, en el cual todos desarrollaran sus potencialidades y posibilidades sobre el bien común, para ello se fundaron en los valores y principios del *ayni*.

El *ayni* como fundamento ético se aplica y adquiere en la práctica, es una responsabilidad histórica no sólo de sus actos individuales, sino de los actos colectivos de su comunidad y de las consecuencias de los mismos. Como actos de responsabilidad, se fundan en la memoria histórica de su pueblo, de su comunidad. Como una práctica en el proceder de la producción, el *ayni* implica una técnica comunitaria, una técnica del ayllu, que involucra estudio, trabajo y producción desde un horizonte común para todos, que se distancia de una técnica de la modernidad, de una técnica articulada con sed de dominación sobre la diversidad de seres vivos del entorno, como señalaba José Gaos, “no sólo sobre la naturaleza no humana, sino sobre los humanos congéneres”.²⁰

El *ayni* es un eje para abrir horizontes, desde la figura y práctica de Siñani, quien es un sujeto empírico, histórico y valioso no sólo por conocerse a sí mismo, sino por conocer a sus hermanos aymaras, como presencia *a priori* antropológica, ya que su subjetividad se resignifica como subjetividad de una constitución del sujeto como fundamento categorial histórico, y emerge en un proceso de autorreconocimiento y autoafirmación que despliega en una causa común, la de sus congéneres aymaras es la causa de los parias, de los oprimidos. Avelino Siñani es un sujeto trascendental legitimador del conocimiento que emerge con una utopía, porque desde su condición de injusticia, desde una condición desgraciada, sueña con un tiempo, una edad que lo libere de su condición, pero no es una utopía que se quede en el sueño, sino que construye al lado de los participantes de la Escuela-Ayllu, un proyecto propio, histórico-político de la historia de los aymaras, de justicia y reivindicación, de reconocimiento como seres humanos dignos, desde una

²⁰ José Gaos, “Sobre la técnica”, en *Acta Politécnica Mexicana*, vol. 1, núm. 1, 1959, p. 106.

ética de respeto, gratitud y responsabilidad, que se opone a otra de dominación y poder.

Siñani es un *irpiri* que guió la inclusión de los suyos, como sujetos políticos y como sujetos históricos, desde valores morales regulatorios y de significación práctica que les permitiera interpelar: “preguntamos ¿por qué razón las leyes del país autorizan el azote como medio de coerción?”²¹ habría que defenderse con sentido y significación práctica en los escenarios y de los operadores de un poder y de un sistema liberal-capitalista que los excluía.

El *ayni* percibido como un fundamento ético dinamizó y orientó el discurso y las prácticas en Siñani y en los pobladores de la Escuela-Ayllu de Warisata y de los ayllus cercanos a la misma. Desde esta percepción, las normas morales se ligaron al cariño, a la comprensión y el compromiso. Es decir, se dispusieron desde la objetividad y la subjetividad como raíces del pensamiento y del accionar, con la intencionalidad de conformar un *jaqi*, hombre integral. *Chuyma* (corazón) y *amuyu* (razón) fueron los fundamentos de la consolidación de voluntades morales. *Chuyma*, el corazón en Avelino como *irpiri* de sus comunidades, tuvo el valor de ser un regulador intuitivo del juicio, cuya acción llevada a cabo desde la razón debía ser valorada (enjuiciada) y volcada desde el corazón, desde la subjetividad. Las acciones así se vuelcan en un *kuti*, revolver, y revolucionan la realidad desde una práctica comunitaria fundada en el respeto humano y en el respeto a los demás sujetos de la naturaleza y del cosmos.

AYM COMO DEBER EN EL TRABAJO

Siñani sintió la necesidad de ejercitar su voluntad, su fuerza activa conjunta con los pobladores aymaras en la Escuela-Ayllu de

²¹ “La interesante organización patriarcal en Huarisata. Una entrevista con los miembros del Amauta”, en *El Diario*, La Paz, 7 de julio, 1932, p. 11.

Warisata, por tal razón la acción educativa no se restringió al aula, sino que sobrepasó las fronteras del salón y del espacio escolar, una realización práctica-teórica del conocimiento y de la formación de hábitos fundados en el *ayni*²² y de la valoración del trabajo. Se plantea así una relación recíproca de todos los miembros de las comunidades, una conciencia del deber del ayllu, del deber comunitario. A partir de dinámicas pedagógicas, que no fueron unívocas, es decir rígidas, sino de prácticas cotidianas postuladas no sólo en métodos educativos, sino en la oralidad, en el diálogo y la reflexión participativa, Siñani ejerció una doble intencionalidad: el desarrollo de la enseñanza y aprendizaje del conocimiento intelectual y el estudio y, de forma paralela, la autogestión del proceso, del trabajo y la producción comunitaria.

El *ayni* adquirió matices de una ética del deber en el trabajo, un hábito regulativo y de responsabilidad que orientaba el uso y el consumo de los recursos que la naturaleza les proporcionaba, así como de elementos humanos y no humanos de su entorno: la *achuyaña*, la producción, desde la base regulativa de la *chijnuqaña*, de cubrir necesidades. El *ayni* recuperado de sus conocimientos, hábitos y costumbres, renace como una ética práctica de colaboración y ayuda mutua: “de trabajar para el otro como si fuera para mí”,²³ valoriza lo comunal más que lo individual, cooperar, trabajar y producir en común, con la capacidad didáctica de formar y expandir las relaciones sociales mediante el trabajo. Como *yocallas-imillas* (niños-niñas), desde pequeños y adultos: “Aprendían el valor de la iniciativa, del esfuerzo sostenido [el *Ma Chamaki* “una

²² Para Ludovico Bertonio, el *ayni* es la acción, la “obligación a trabajar por el otro, que trabajó por él”. Bertonio, *op. cit.*, p. 322.

²³ “En la tradición andina, el *ayni* no implica un acto de individualidad, se trabaja para el otro como si el producto del trabajo fuera para mí, como si fuera mío”. Conversación con Jaime Vargas Condori, El Alto, Bolivia, 18 de octubre, 2012. Véase también Jaime Vargas Condori, *El Ayni, un enfoque ético-moral*, La Paz, Consejo Educativo Aymara, 2006.

sola fuerza”], de la tenacidad, de la solidaridad”.²⁴ La voluntad del trabajo bien hecho, la perseverancia del esfuerzo, con la intención de ser mejor cada día, con los demás, de proponer el sentido común, el apoyo mutuo de y entre todos. Educar-estudiar, trabajar y producir, siempre con un *wapu*, con ánimo. Ver el trabajo con alegría, no como un castigo u obligación forzosa, el trabajo es “esencialmente creador, formador de conciencia, de inteligencia, de humanidad”.²⁵

El trabajo es fundado en la moral, no como obligación, sino como una valoración del deber voluntario, interpretando las costumbres aymaras y puestas en práctica, desde una norma ética, que a través de principios de comportamiento de la vida privada individual y comunal alentaban el respeto humano, regían la vida, la conciencia de su acontecer: *Ama kella*, *Ama llulla*, *Ama Sua* (en quechua), *Jan Saira*, *Jan Lunthata*, *Jan Kari* (en aymara). Estas frases fundantes de la Escuela-Ayllu, principios que, por una parte, son objeto de discusión y debate entre algunos aymaras al considerarlos como una ley para fundamentar el colonialismo, la esclavitud y la servidumbre. Y por otra, son adjudicados como normas éticas legitimadas en la constitución como señala el artículo 8° de la vigente Constitución de Bolivia

I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble).

II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, res-

²⁴ Carlos Salazar Mostajo, *La Taika, teoría y práctica de la Escuela Ayllu*, La Paz, G.U.M, p. 110.

²⁵ *Ibid.*, p. 89.

ponsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.²⁶

Estas disposiciones constitucionales de un Estado Plurinacional sólo se quedan como argumentos hipotéticos, ya que en la práctica cotidiana su ausencia es perceptible. La siembra de hábitos en la población no basta con manifestaciones constitucionales, sino con el ejemplo y compromiso de los participantes, sean o no miembros del gabinete y del Estado boliviano.

Sin embargo, estos principios morales, del deber y el trabajo forjados para la posteridad en el tallado de la puerta central del Pabellón México, esculpidos por obra del maestro cuzqueño, Manuel Fuentes Lira, como pilotes de la frase “Trabajo es Paz y Libertad”, para los participantes de Warisata y del propio Avelino Siñani, situados en su circunstancia y desde su horizonte, no significaron nada y mucho menos se interpretaron como estatutos para justificar el colonialismo, sino como una norma ética de hábitos y virtudes teóricas de reciprocidad, de responsabilidad de lo individual a lo colectivo-comunitario, que se sustentaron desde un acto regulativo en dos virtudes prácticas: 1) la templanza de no tomar y/o adjudicar todo para uno, de moderar las acciones prácticas y producciones de uno como sujeto, para que el/la y los/las puedan también hacer sus realizaciones, sus aspiraciones, y 2) la fortaleza, la entereza y entrega para persistir y conceder al otro/otra su realización dentro del bien común, es decir, buscar el equilibrio entre los seres humanos y los recursos de la naturaleza.

Estas prácticas educativas del deber y del trabajo desde un acto de amor fraterno fueron difundidas por Avelino Siñani, quien por sus acciones de *amawaña*,²⁷ amor y voluntad al servicio de sus hermanos: aymaras y quechuas, fue apreciado como “un maestro de

²⁶ Asamblea Constituyente de Bolivia, *Nueva Constitución Política del Estado*, La Paz, Congreso Nacional, octubre de 2008, p. 4.

²⁷ Amor, voluntad. Bertonio, *op. cit.*, p. 313.

sus congéneros, de religión evangelista”.²⁸ (El caso del periodista boliviano Francisco Villarejos “Pancho Villa”). Sin embargo aunque para algunos estos hábitos morales de ayuda mutua tengan resonancias religiosas “evangelistas”, “cristianas” “católicas”, simplemente son principios que no son propiedad de las religiones, como señalaba el ácrata comunista Kropotkin,²⁹ sino que son aspectos innatos de la humanidad, que el capitalismo en sus diversas máscaras (liberalismo, neoliberalismo, globalización, etc.) ha tratado de exterminar y de imponer normas éticas de individualismo-egoísmo, de competencia, fundado en el “status naturae” *Homo homini lupus* (el hombre es el lobo del hombre).

CONCLUSIÓN

En la actualidad, se habla de una crisis de las disciplinas, del conocimiento, pero también de los hábitos y valores universales de solidaridad, justicia, respeto, dignidad, etc., los cuales son superpuestos por otros hábitos y valores creados por los grupos de poder y por sus intereses; así la individualidad, el egoísmo, el utilitarismo, la codicia, la competencia, etc., se reproducen generando fragmentación y desinterés por el bien común. Cada individuo o grupo de individuos adopta y reproduce hábitos y valores que se contraponen con el sentido y valores de otros grupos de individuos, esto se manifiesta en el acontecer diario, cuando una acción adquiere valor sólo en función de los intereses individuales, lo que lleva a prácticas de poder político, económico y social de

²⁸ “Una crónica inédita de Pancho Villa. Sobre el debatido problema de educación indígena”, en *La Calle*, La Paz, 28 de agosto, 1940, p. 4.

²⁹ “En cuanto a la ley y la religión, que también han predicado este principio, sabemos que sencillamente lo han escamoteado para con él cubrir su mercancía; sus prescripciones favorecen al conquistador, al explotador y al clérigo.” P. Kropotkin, *La moral anarquista y otros escritos*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2008, p. 35.

exclusión, despojo y sometimiento. El sentido de bien común se ha perdido, principalmente en los individuos que se relacionan en ámbitos urbanos, ciudadanos. No necesitamos hacer una revisión a fondo de las nuevas teorías o trabajos exhaustivos sobre axiología y ética que se vienen desarrollando, hay que “remover cenizas”,³⁰ esto es observar hacia dentro, hacia nosotros mismos, y mirar hacia la experiencia de Avelino Siñani y la Escuela-Ayllu de Warisata, lo que implica buscar en las raíces mismas de nuestra América, hábitos y valores que manifiestan un sentido colectivo y de unidad.

A manera de coda, me permito cerrar con unas frases del periodista y escritor Gamaliel Churata (quien conoció a Avelino Siñani y fue un ferviente defensor del proyecto de Warisata) en el sentido histórico de invocar la figura de Avelino Siñani Cosme: “¿No eres el pasado-presente? ¿No eres el que si fue nunca se ha ido? ¿No eres la infantilidad perenne del mito? [...] No es tuya el alba de ayer? ¿No me dices eres indio, o no estás? ¿No eres el germen de oro que late en el corazón del hombre? ¿No eres el que liberta el ojo y fertiliza el llanto?”³¹

Evocar la presencia de Avelino Siñani es evocar el sentido de utopía, de revolución y de construcción, conceptos que hoy se quieren olvidar, encerrar y sepultar. En la zona andina existe un saber común: antes de sembrar, deposita en los cuatro puntos o en sólo uno de ellos, lo mejor que esa *chacra* (terreno) da, así también sembrar en la humanidad valores mutuos es enseñar hábitos de diálogo, respeto y horizontalidad.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. de Francisco Gallach Pals, Madrid, 1931.

³⁰ Lucien Febvre, *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 26.

³¹ Gamaliel Churata, *El pez de oro*, Madrid, Cátedra, 2012, p. 368.

- Asamblea Constituyente de Bolivia, *Nueva Constitución Política del Estado*, La Paz, Congreso Nacional, octubre de 2008.
- Ayala, José Luis, *Diccionario de la cosmopercepción andina. Religiosidad, jaqisofía y el universo andino*, Lima, Arteidea, 2011.
- Bertonio, Ludovico, *Vocabulario de la lengua aymara*, La Paz, Ceres, 1984.
- Beuchot, Mauricio, “La hermenéutica analógica y el sentido de la historia”, en *Estudios Filosóficos*, vol. LV, núm.158, Madrid, 2006.
- _____, *Compendio de hermenéutica analógica*, México, Torres Asociados, 2007.
- _____, *Ética*, México, Torres Asociados, 2008.
- “Carta de Avelino Siñani y Fructuoso Quispe. En favor de la escuela de Warisata”, en *El Diario*, La Paz, Bolivia, 3 de junio, 1934.
- Carta de la Sociedad Rural Boliviana firmada por su presidente Julio C. Patiño y el secretario R. López Videla, al Ministerio de Educación y Asuntos Indígenas*, fechada el 2 de agosto de 1937. Archivo Histórico de Relaciones Exteriores de México, exp. año 1937: informes políticos suplementarios rendidos por la Legación de México en Bolivia, folder 29-3-15.
- Choque Canqui, Roberto *et al.*, *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?*, La Paz, Ediciones Aruwiwiri/THOA, 1992.
- Churata, Gamaliel, *El pez de oro*, Madrid, Cátedra, 2012.
- Conversación con Benjamín Rojas, en Warisata, Bolivia, 18 de octubre, 2012.
- Conversación con Jaime Vargas Condori, El Alto, Bolivia, 18 de octubre, 2012.
- Febvre, Lucien, *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1970.
- Gaos, José, “Sobre la técnica”, en *Acta Politécnica Mexicana*, vol. 1, núm. 1, 1959.
- Informe del Director de la Escuela Normal Profesional de Indígenas de Huarizata, Elizardo Pérez, al señor Prefecto y Comandante General del Departamento de La Paz, fechado en Huarizata el 27 de noviembre de 1933*, en

- Archivo de la Prefectura de La Paz, Subfondo Administración (Omasuyos), serie Correspondencia recibida y enviada, años 1933-1934, caja 108^a.
- Kropotkin, P., *La moral anarquista y otros escritos*, recopilación de Frank Mintz, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2008.
- “La interesante organización patriarcal en Huarisata. Una entrevista con los miembros del Amauta”, en *El Diario*, La Paz, 7 de julio, 1932.
- “Mensaje de la Escuela Indigenal de Warisata en el día de las Américas”, en *La Semana Gráfica*, La Paz, 1934, edición facsímil, México, América Nuestra Rumi-Maki, 2009.
- Nómina de los indígenas comunarios y de hacienda de Huarizata grande y Mandos y Autoridades escolares de Huarizata Grande*, Archivo personal de Carlos Salazar Mostajo, 1936.
- Salazar Mostajo, Carlos, *La Taika, teoría y práctica de la Escuela Ayllu*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1986.
- _____, *La Cueva*, La Paz, Editora Urquizo, 1992.
- Temple, Dominique, *La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos*, t. 1, p. 15. En www.dominique.temple.free.fr/reciprocit (fecha de consulta: mayo de 2014).
- “Un editorial impugnado por gamonales enemigos de la educación indigenal”, en *La Calle*, La Paz, 10 de agosto, 1937.
- “Una crónica inédita de Pancho Villa. Sobre el debatido problema de educación indigenal”, en *La Calle*, La Paz, 28 de agosto, 1940.
- Vargas Condori, Jaime, *El Ayni, un enfoque ético-moral*, La Paz, Consejo Educativo Aymara, 2006.
- “Veredicto del jurado revisor de Educación Indigenal”, en *La Calle*, La Paz, 25 de octubre, 1940.
- Vilchis Cedillo, Arturo, *Anarquismo e indigenismo, dos utopías educativas: la Escuela Racionalista en Yucatán, México (1915-1924) y la Escuela Indigenal de Warisata, Bolivia (1931-1940)*, México, 2014 (Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM).

EL *AJAYU* Y EL '*ALTSIL*:
SIMIENTES DE LA JUSTICIA
EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO AYMARA
Y MAYA TOJOLABAL

*Lucía de Luna Ramírez**

*Por eso nos preguntan los árboles “¿qué están haciendo con
nuestros hermanos y hermanas los árboles?
¿Por qué están tumbándolos
en cantidades gigantescas? No les han hecho nada,
¿no saben que estamos conservando el suelo
para que no se vayan con los aguaceros huracanados?”*
*Las aguas nos preguntan, “¿qué están haciendo con las aguas,
las contaminan y las venden como
si fueran propiedad privada,
de ustedes y no un bien público?
¿Por qué están comercializando todo?”[...].
Por ver nada más que objetos, nos portamos como ciegos.
Nos falta conciencia para percibir lo que estamos haciendo
y sensibilidad para ver que miles de ojos nos ven.*

CARLOS LENKERSDORF

* Maestra en Filosofía por la UNAM (deluna.lucia@gmail.com).

Ante la necesidad de reconocer la diversidad y proponer conocimientos complementarios que permitan dar respuestas a problemas actuales como el menosprecio, la desigualdad, la violencia e injusticia, se requiere el análisis de alternativas que tengan como fundamento ético la reciprocidad, la participación intersubjetiva y armónica; con un diálogo abierto, en igualdad de condiciones que posibilite el reconocimiento de la dignidad, indispensable para enfrentar la crisis económica, social y política actual.

De acuerdo con el pensamiento filosófico aymara y maya tojolabal,¹ la justicia no sólo se vive entre seres humanos sino también entre todos los demás sujetos que conforman el cosmos. Así la justicia —el equilibrio de la vida o la armonía del biocosmos— se mantiene a partir de relaciones respetuosas y de la inclusión biocósmica.² Esto nos habla de un compromiso ético y político con la comunidad pluridiversa sin ser un obstáculo para la convivencia.

La organización política derivada del pensamiento filosófico aymara y maya tojolabal se sustenta en la justicia comunitaria, es decir, equilibrio, complementariedad y reciprocidad que favorece la participación intersubjetiva, armónica y en igualdad de condiciones. Así, su forma de vivir la justicia se muestra como una organización política alternativa ante la necesidad de restablecer vínculos intersubjetivos, encaminados a la construcción de un orden armónico.

Para adentrarnos en el horizonte ético-político de *Abya Yala* —nuestra América— debemos advertir en primera instancia la

¹ Los aymaras habitan en la meseta andina del lago Titicaca, que abarca Bolivia, Perú, Chile y Argentina. Por su parte, los tojolabales son uno de los pueblos mayas que viven en los Altos de Chiapas, principalmente en los municipios de Las Margaritas y Altamirano, pero también, de manera dispersa, en Comitán, Independencia y Trinitaria.

² Para los aymaras y tojolabales el cosmos es un ser orgánicamente vivo, por ello al hablar de comunidad biocósmica nos referimos a todos los sujetos que viven en la comunidad, seres humanos, ríos, árboles, piedras, etcétera.

diversidad de voces, formas de entender el mundo y pensamientos filosóficos de los pueblos que la conforman. Es indispensable emprender un diálogo intercultural —desde una posición horizontal— es decir sin jerarquizar ni excluir. En un diálogo abierto, libre, cuyo objetivo sea la búsqueda de la comprensión y el reconocimiento mutuo, no sólo referente al idioma o cultura, sino también de otras filosofías.

Desde la Colonia, la cultura de los pueblos originarios fue menospreciada y se emplearon mecanismos para desaparecerla. Se enfrentaron con concepciones del mundo opuestas, la occidental y las de las civilizaciones amerindias, éstas para sobrevivir se vieron forzadas a olvidar su cultura e interiorizar la extranjera y tuvieron que modificar sus costumbres. No obstante, la sabiduría indígena está presente y se manifiesta pese al constante hostigamiento para negarla.

Su mundo se ha resquebrajado y su equilibrio y armonía se ha fragmentado; lo más respetable y valioso, la vida misma, se ha convertido en mercancía. Pero, a pesar de la violencia de la Conquista y el afán de someter a las civilizaciones originarias, éstas aún se sostienen en su relación armónica con la Madre Tierra, que no impone modelos universales a seguir, ni exclusiones o divisiones, se expresa en la diversidad y el equilibrio: ser humano, naturaleza, cosmos que se obtiene en la complementariedad de todo lo existente.

¿QUÉ ES LA JUSTICIA?

Hoy en día, la justicia aparenta estar enfocada a mantener el orden social a partir de una distribución equitativa y defensa de derechos dentro de los cuales se destaca la seguridad.

Para John Rawls: “El objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes

fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social”.³

No obstante, la realidad nos muestra que la distribución de derechos, deberes y recursos es realizada por las instituciones de forma desigual, de modo que la justicia se asocia con el poder ejercido por grupos que dominan la política económica e ideológica a través de las cuales dominan coercitivamente a los demás.

Las instituciones, cuya función consiste en salvaguardar la justicia, reflejan organizaciones viciadas que responden a los intereses de dichos grupos de poder. La justicia así entendida, parte de que los individuos deben velar por sus propios intereses, los cuales se presentan como contrarios a los demás. Con ello, a su vez, se entiende la legitimación de la propiedad privada, el abuso de poder, la corrupción, la dominación y la explotación humana y de la naturaleza como fuentes de riqueza para unos cuantos.⁴ Así la virtud de la justicia es mancillada por el vicio de la corrupción imperante.

En un horizonte sociopolítico con dichas características, no es extraña la manifestación de relaciones sociales vacías de lazos

³ John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2006, p. 20.

⁴ Para tener un panorama de la falta de justicia, violencia e impunidad en México se pueden consultar las siguientes fuentes hemerográficas: Unidad de investigaciones MVS, *Aristegui Noticias*, “Gobierno Edomex torturó a testigos y manipuló pruebas en caso #Tlatlaya para encubrir al Ejército: CNDH”, 23 de octubre, 2014; Sanjuana Martínez, “Voracidad de mineras devasta pueblos enteros en Coahuila”, en *La Jornada*, 1º de marzo, 2015; Marcela Turati, “Ayotzinapa: sus propios informes comprometen al Ejército”, en *Proceso*, núm. 2003, 21 de marzo, 2015; Laura Castellanos, “Las ejecuciones de Apatzingán: policías federales, los autores”, en *Proceso*, núm. 2007, 18 de abril, 2015; “Adelanta presidente del PRI sustituta de candidato asesinado en Chilapa”, en *La Jornada*, 5 de mayo, 2015; *Sin embargo*, “Ejecuciones de candidatos en México encienden ‘luces de inestabilidad’”, *Financial Times*”, en *La Jornada*, 6 de mayo, 2015 y 15 de mayo de 2015; “Ataca la policía estatal a jornaleros de San Quintín; 70 heridos”, en *La Jornada*, 9 de mayo, 2015; Laura Castellanos, “País de masacres”, en *Aristegui Noticias*, 24 de mayo, 2015; “México, tercer país con más muertos por conflictos armados en el mundo en 2014: estudio británico”, en *Aristegui Noticias*, 26 de mayo, 2015.

afectivos, movidas por la satisfacción de intereses egoístas, donde el sentido de la vida se diluye, prevalece la represión y las ejecuciones extrajudiciales. No importa violentar la dignidad de los demás mientras se obtengan ventajas. Las autoridades desencadenan injusticias que quedan impunes, es el triunfo egoísta de unos cuantos, muy alejado de la justicia comunitaria de los pueblos originarios.

Frente a este panorama donde la injusticia parece haber invadido cada espacio de la vida humana, se levanta la esperanza desde el corazón de las civilizaciones originarias. Las cuales, en medio del bullicio de la degradación social, manifiestan su respuesta a la destrucción y la muerte en la alegría de la comunidad. En este tejido multicolor germina el *ajayu* (para los aymaras) y el *‘altsil* (para los mayas tojolabales) —las semillas de vida y esperanza— en un movimiento transformador que tiene como horizonte a la justicia comunitaria.

EL *AJAYU* Y EL *‘ALTSIL*, SEMILLAS DE JUSTICIA

En primera instancia, la justicia para las culturas aymara y maya tojolabal no sólo se vive entre seres humanos, sino también entre todos los demás sujetos que tienen vida, como plantas, animales y el cosmos en general. Esto nos habla de una filosofía intersubjetiva. Parten de afirmar que la justicia —el equilibrio de la vida— se mantiene a partir de las relaciones respetuosas con todo lo que existe.

En esta concepción integradora del mundo, la justicia surge al complementar la diversidad. Implica un compromiso ético y político con la comunidad biocósmica, pues la justicia existe gracias a la interacción respetuosa con los demás sujetos. Implica un esfuerzo a partir de la vivencia comunitaria, en la cual el otro, la alteridad, lo opuesto, hacen posible la construcción de la armonía comunitaria desde “la comprensión de la naturaleza y el cosmos

llo de vida, y por ende la atribución a las cosas inanimadas que tienen vida”.⁵ Por ello la interacción, respeto y reciprocidad para cada uno de los sujetos del cosmos es horizontal, de ahí que la justicia se construye considerando a todos.

En el pensamiento filosófico aymara y maya tojolabal, la justicia se entiende en términos de reciprocidad comunitaria, por lo cual, no tiene el sentido de “beneficio” individual que desvincule a los sujetos convertidos en objetos dominados por otros, como en la lógica de la propiedad privada y las relaciones de explotación. Así, la justicia sólo es posible en comunidad, donde se complementa la diversidad del cosmos para mantener la armonía comunitaria, pues todo lo que existe está relacionado entre sí.

Un punto clave que nos explica esta interconexión de todos los sujetos del biocosmos es el *ajayu* para los aymaras, que podríamos traducir inicialmente como espíritu, energía o fuerza vital. “El *ajayu* (espíritu) forma parte de la dimensión espiritual del *jaqui* (la persona), de los animales, de los productos agrícolas y de todo lo que existe”.⁶

Desde este punto se observa la concepción integradora que tienen los aymaras sobre el mundo, por lo mismo en la justicia se eliminan las nociones de prepotencia o imposición de unos sobre otros. Esto también se observa en los tojolabales, para quienes el espíritu o alma se nombra como *‘altsil*, el principio de vida de todo lo que existe. El *‘altsil* es el corazón, el alma, la vida que subjetiviza y dignifica la existencia no sólo humana, sino de cada elemento que habita la Madre Tierra. Como explica Carlos Lenkersdorf:

La convicción de que todo vive es típica de los tojolabales y se explica a partir del término *‘altsil*, corazón. Se habla del *yaltsil ja ‘iximi*, el corazón del maíz. En efecto el maíz tiene corazón, porque no hay nada

⁵ Jaime Vargas Condori, *Ajayu y la teoría cuántica: Saberes y conocimientos filosóficos educativos andino-aymaras*, La Paz, Ediciones Amuyawi, 2006, p. 34.

⁶ Martín Mamani Yujra, “Achunakan ajayupa (El espíritu de los productos agrícolas)”, en *Revista Pacha, Ajayu Espíritu*, núm. 4, La Paz, 2008, p. 15.

que no tenga corazón que corresponde al principio de vida, al alma. Por tanto, todas las cosas pueden ser sujetos de verbos.⁷

Entender de esta manera la vida, nos lleva a comprender que ésta sólo es posible en relación con los demás, no en solitario. De ahí que, los tojolabales se refieren a la persona humana como *ixuk winik*, que es la complementariedad entre *ixuk* (mujer) y *winik* (hombre). Su concepción integradora se devela en su forma de nombrar el mundo, no puede existir vida sin la unión y complementariedad de lo femenino y lo masculino. Esto a su vez, da prioridad a la acción y participación de lo diverso frente a la pasividad y la exclusión.

Para los aymaras el *jaqi* (la persona o pareja humana), tampoco se puede entender como individuo aislado e independiente de los demás, pues existe una relación espiritual que los une con lo externo y diverso. La misma palabra *jaqi* señala este aspecto. Se compone de dos raíces: *ja* se traduce como hálito o espíritu y el *qi* expresa el ser de las personas, por ello el *jaqi* se entiende como: “espíritu de la gente o gente con espíritu”.⁸

Al respecto, Jaime Vargas Condori, retomando a Gamaliel Churata, aborda el sentido del *ajayu* como simiente, en el sentido de núcleo natural y originario de vida:

Gamaliel Churata en su obra “El pez de oro” describe, “el alma es la semilla en que el hombre está con su destino... su intelección, su sistema neurovital, su *q'ipi* (que significa en aymara “carga o bul-to”) de existencias laceradas.” Churata proyecta ideas de exaltación del humano andino nativo a través del concepto *Ajayu Watan* —del alma indígena colectiva—, que por sí misma es simiente y célula originaria.⁹

⁷ Carlos Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004, p. 51.

⁸ Simón Yampara, “Viaje del *Jaqi* a la *Qamaña*. El hombre en el Vivir Bien”, en *Suma Qamaña La comprensión indígena de la buena vida*, Bogotá, Comunicación PA-DEP/GTZ, 2008, p. 74.

⁹ Vargas Condori, *op. cit.*, p. 21.

De acuerdo con esto, el *ajayu* representa la energía cósmica, que como semilla se encuentra en el centro de la existencia comunitaria para germinar y mantener en movimiento la reproducción de la vida, más aún, se inserta en la colectividad haciendo posible la armonía y la reciprocidad en medio de los opuestos.

De esta movilidad y transformación que da vida a la existencia, Churata inicia su explicación sobre el *ajayu*:

No hay, hasta donde alcanzo una definición más exacta del movimiento, es decir, de la *ahayu*, la semilla del hombre y de la naturaleza. El hombre es otra cosa que *Hallpa kamaska*: tierra animada. ¿Y en qué, y de qué, se anima el hombre? En, y de, su semilla. Ergo: la semilla es el movimiento redondo, y el movimiento infinito y eterno como la semilla. Se comprenderá ahora por qué todo fruto es semilla; y se comprenderá también que la semilla del hombre es su alma.¹⁰

El fruto guarda y protege en su interior la semilla que hace posible la reproducción de la vida. El *ajayu* y *‘altsil*, como semillas que vivifican, no dejan posibilidad a las concepciones de la muerte definitiva o exterminio. Por el contrario, infunden energía a los seres del cosmos. La vida no termina, sino que continúa de forma distinta. Como explica Condori: “El aymara liga la vida con la muerte en sentido de continuación, en la lógica de complementariedad, así la muerte nunca fue un ‘mal’ para el pueblo aymara”.¹¹

A su vez, se entiende la existencia como un alma colectiva, es decir, como la necesidad de la interrelación de todos los sujetos en armonía que hacen posible la vida. Por ello, para los tojolabales, ésta se extiende también a los “muertos”. “El *‘altsil* es el espíritu de un muerto [...] sería una traducción más acertada la de muerto vivo [...] es el corazón, alma o principio de vida del muerto o de los muertos”.¹² La palabra *‘altsil* se deriva del verbo *‘altsilan* que

¹⁰ Gamaliel Churata, *El pez de oro*, 2 ts., Lima, 1987, p. 86.

¹¹ Vargas Condori, *op. cit.*, p. 25.

¹² *Ibid.*, p. 52.

se refiere a vivificar o cuidar la vida, esto explica que para los tojolabales, al igual que para los aymaras, no existe una separación total con los muertos —sean humanos o no humanos— pues “no hay naturaleza muerta”.¹³

El *ajayu* y el *'altsil*, al ser hálito de vida necesariamente expresan su impulso a la acción. Hacen posible la justicia en la comunidad, sin permanecer estáticos, sino en construcción y reconstrucción de su equilibrio siendo todos sujetos corresponsables de la armonía. Cuando se pierde el *ajayu* o el *'altsil*, de igual modo se pierde el sentido de la concepción recíproca de la vida, de acuerdo con la cual todos son copartícipes de su reproducción a partir de la armonía.

Por ello, cuando los sujetos rompen el equilibrio de la justicia comunitaria, el *ajayu* de los aymaras se pierde, por ejemplo, cuando no se vive en armonía con todos los sujetos que conforman el cosmos, ya sea que ofenden o no respeten a personas, animales, tierra, lugares sagrados —como los cementerios donde duermen sus antepasados que los siguen acompañando—.¹⁴ Es decir, cuando se pierde el sentido y la corresponsabilidad comunitaria.

Por su parte, para los tojolabales, el *'altsil* como semilla que vivifica la existencia, manifiesta la unión necesaria de la diferencia, lo femenino y masculino se complementan y hacen posible la reproducción de la vida:

El Corazón del Universo y el corazón de las cosas y de nosotros, las mujeres y los hombres están unidos, son parte de un solo Corazón. Cuando esta unión o comunión se rompe, vienen los desastres la destrucción y la muerte [...] Mira la milpa: ¿te has fijado cómo sembramos los surcos?... Primero va un surco varón (winik), después un surco hembra (ixuk). Todas las matas van después de la otra, todas a la misma distancia [...] Todas las matas van a recibir el mismo calor

¹³ *Ibid.*, p. 51.

¹⁴ *Cfr.* Crispín Masco Santander, “Una experiencia espiritual de vida”, en *Revista Pacha, Ajayu Espíritu*, La Paz, 2008, pp. 7-14.

y la misma humedad... Cuando así está la milpa, su corazón está contento, pues está unido.¹⁵

El ser parte de un solo corazón, *ja yaltsilal ja jnantik lu'um*, el corazón de nuestra Madre Tierra, es la expresión del *k'entik*, el *nosotros*, principio organizativo maya tojolabal, guía de las relaciones intersubjetivas en la comunidad, al complementar las diversas voces que la conforman en relaciones de emparejamiento, es decir, mantiene en igualdad de condiciones —sin distinciones, ni exclusiones o estructuras jerárquicas— a todos los sujetos que se comprometen a formar parte de un solo corazón con la Madre Tierra.

Esto muestra su espiritualidad comunitaria, donde todo está integrado en un sentido de complementariedad que posibilita la vida, lo cual se ve reflejado en la *pacha*. La raíz *pa* indica paridad y *cha* denota fuerza o energía.¹⁶ O, como explica Simón Yampara, la *pacha-mama* es “(señora del cosmos andino, madre de la naturaleza) y el mundo del cosmos astrológico representado por *Tata-Willka* (padre sol cosmológico) y *Phaxsi-mama* (madre luna cosmológica)”.¹⁷ Así en la *pachamama* se relaciona tanto lo natural como lo divino, es decir, con la realidad plural de donde surge la justicia.

Esta paridad se explica en el método del *qhip nayra*, es decir, la revisión del pasado desde nuestra realidad concreta, de la que habla Gamaliel Churata. Al respecto, Arturo Vilchis, explica:

Las comunidades andinas interaccionan por ciclos y generaciones con la pacha, en el espacio y tiempo porque no puede haber futuro ni presente sin el pasado. No hay pasado sin futuro. El presente en el mundo andino se recrea, se renueva, por digestión y asimilación del

¹⁵ Padre Ramón H. Castillo Aguilar, “Cuento o relatos inéditos”, la Castalia, misión tojolabal en Comitán, Chiapas, p. 16.

¹⁶ Cfr. Vargas Condori, *op. cit.*, p. 25.

¹⁷ Yampara Simón, *op. cit.*, p. 75.

pasado, por inclusión del pasado: *qhip nayra uñtasis sarnaqapxañani* (mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro).¹⁸

De acuerdo con el *qhip nayra*, presente y futuro no van desligados del pasado, sin que se complementen en la pluralidad. La revisión del pasado como base o fundamento para el presente no implica un retorno cerrado o repetición, sino la creación abierta a lo nuevo que cobra sentido con la tradición. El pasado no se queda estático, sino que acompaña al presente en su andar hacia el futuro. En este movimiento de energías, de igual modo está presente el *ajayu* que vivifica el actuar para que exista la justicia.

Por su parte, la concepción tojolabal manifiesta que el tiempo no es lineal y de igual manera la numeración —que para los mayas es vigesimal— tampoco es:

Unidireccional hacia lo infinito, sino que, al aumentar, va en forma cíclico-espiral. Cada uno de los miembros de las veintenas pertenece a la veintena que sigue, y no a la que pasó. Por lo tanto, tiene que dar un salto para que lo ubiquen en la veintena siguiente, todavía alejada. No existe una vinculación ininterrumpida de una veintena a la siguiente. Mejor dicho, el número no da un salto, sino que está agarrado por la veintena siguiente y ubicarlo en el “nido” de ésta. Por consiguiente, no somos nosotros los que al contar nos adelantamos hacia el futuro, sino que el futuro nos agarra y nos pone en nuestro lugar. El futuro no está delante de nosotros sino, todo lo contrario, a nuestra espalda, porque somos nosotros los trasladados a una entidad veintenar desconocida. Así también lo dicen los tojolabales: el futuro está a nuestra espalda. Tiene que estar allí, porque todo lo que tengamos por delante no es futuro; ya lo vimos, y lo que vimos ya no puede ser futuro.¹⁹

¹⁸ Arturo Vilchis, “Anarquismo e indigenismo, dos utopías educativas: la Escuela Racionalista en Yucatán, México (1915-1924) y la Escuela Indigenal de Warisata, Bolivia (1931-1940)”, México, 2014 (Tesis de doctorado, UNAM), p. 179.

¹⁹ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005, p. 202.

Para los tojolabales no tiene sentido ir corriendo en la vida, las prisas no tiene lugar en sus comunidades. Su percepción del tiempo es cíclica-espiral y cada ciclo es diferente, esto se puede ejemplificar con el número veintiuno, *sjunil cha' winke'* (primero de la segunda veintena). De este modo tienen conciencia de que pertenecemos a un mismo tiempo con los demás, para vivirlo es necesaria la complementariedad.

No podemos salir de nuestro tiempo, lo que sí puede suceder es que no actuemos de acuerdo con éste. Al igual que la semilla tiene su momento para germinar, cada sujeto debe cumplir con su tiempo, el querer adelantar los procesos sin escuchar a la Madre Tierra y ensordecirse con el bullicio de los intereses egoístas, es causante de la crisis de valores y medioambiental que padecemos en el plano mundial.

El espiral del tiempo nos coloca en un momento específico y no podemos adelantarnos al futuro desconocido, no se puede acelerar el avance del tiempo como lo propone la lógica unidireccional occidental, de acuerdo con la cual se puede ir más allá del momento presente con el apoyo del desarrollo tecnológico que fuerza los “avances del progreso”.

Otra particularidad del *ajayu* y el *'altsil*, contraria a esta lógica unidireccional, es la necesaria complementariedad entre la razón y los sentimientos en la comunidad.²⁰ Se manifiestan así, dos elementos diversos que se necesitan mutuamente y cuya unidad posibilita la vida. Para los aymaras y tojolabales no hay separación entre razón y sentimientos, tampoco se valoran de manera distinta, sino que ambos hermanan a los sujetos en la vida comunitaria.

En el diálogo intersubjetivo el *ajayu* y el *'altsil* se presentan como energías integradoras de lo plural y como simiente de la justicia,

²⁰ Al respecto explica Condori: “Aproximar una explicación de qué constituye la vida, nos oportuna a afirmar la complementariedad de la *razón* con los *sentimientos*, creando así una relación armónica, por el *principio de la paridad* [...] el pensar andino visibiliza el *jach'a ajayu*, la espiritualidad comunitaria”, Vargas Condori, *op. cit.*, p. 25.

al comportarse como fuerza integradora en la que se comunican y complementan todos los sujetos del cosmos.

Del reconocimiento de la dignidad de los sujetos que viven en la Madre Tierra, se sigue el respeto del equilibrio comunitario, en el cual no puede haber cabida para el abuso de poder, el engaño y la explotación de sujetos sobre objetos, el despojo de la Madre Tierra como propiedad privada, la exclusión o la violencia.

Al respecto explica Vargas Condori: “La persona como el cosmos son mediados por el *ajayu* de la Madre Tierra, como el espíritu de la existencia integral”.²¹ Nada escapa al influjo integrador y comunitario de la Madre Tierra que procura la reproducción de la justicia y con ella la vida.

Desde el pensamiento filosófico aymara y maya tojolabal, todo está unido por el *ajayu* y el *'altsil*, respectivamente. Se requiere la diversidad, por ello, la vida humana está directamente unida con todos los demás sujetos. El *ajayu* y el *'altsil* se relacionan intersubjetivamente con todo lo existente, contrario a la lógica occidental donde se encuentra una clara división entre sujeto y objeto, pues:

La humanidad se hace “sujeto” de sí mismo y la naturaleza es el “objeto”, un objeto inerte, vacío y sin vida, por eso, el cosmos occidental es una especie de máquina que se puede desarmar y arreglar con fórmulas y mecanismos como cualquier material corpóreo. Así, la ciudad es un “patio de los objetos” (palabras de N. Hartmann), es un traslado y acomodo de los sucesos del humano al campo de los objetos [...] las concepciones occidentales del mundo y la naturaleza están llenas de objetos y fórmulas calculadas por la diosa razón.²²

Para Occidente la naturaleza sólo se puede entender como un objeto al servicio del capital. Al parecer nada queda fuera del alcance de la razón que trabaja como hábil relojero capaz de “me-

²¹ *Ibid.*, p. 122.

²² Jaime Vargas Condori, *Antis: pensamiento filosófico de los pueblos nativos*, Bogotá, Amuyawi, 2015, p. 18.

jorar” y “arreglar” cualquier “maquinaria” de la naturaleza y la humanidad, donde cada pieza es intercambiable, pues se ha insertado en una lógica estandarizada, cuya única diferencia es su valor de cambio. Al ser parte del cosmos occidental que se comprende, compone y autorregula a partir de las fórmulas monetarias que dicta el poder del capital. El *ajayu* y el *‘altsil* rompen con esta concepción del mundo.

El *ajayu* y *‘altsil* de la Madre Tierra vinculan en su centro a todos los sujetos que conforman el cosmos sin distinciones. Alimentan a cada sujeto. Por ello, la justicia es relacional y complementaria. El corazón de la Madre Tierra difunde el eco de las voces del biocosmos, para que se escuchen y se hermanen, y a partir del consenso participen en el equilibrio comunitario.

La manifestación del *ajayu* y el *‘altsil* es activa, se encuentra en constante movimiento para hacer posible la justicia mediante la apertura a la transformación, sin que se impongan dogmas fijos que tiendan a la coerción de respuestas estáticas, pues la vida sólo es posible en libertad.

Así se entiende que: “la cosmovisión tojolabal no admite la división dualista de la realidad en dos esferas: la sagrada y la profana. La razón es que estamos viviendo en una sola comunidad cósmica y, a la vez, sagrada de la cual somos corresponsables en todo lo que hagamos”. Por lo cual, la justicia, desde la perspectiva aymara y tojolabal, no se entiende como una concepción monista, dualista o individualista, sino que es pluriversa, pues responde a las necesidades de todos los sujetos de la comunidad.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En este breve esbozo hemos visto algunas similitudes entre el *ajayu* y el *‘altsil* en relación con la justicia comunitaria. Sin duda, al tratarse de dos cosmovisiones distintas, también encontramos diferencias que desarrollaremos en futuros trabajos.

En principio, observamos cómo el *ajayu* y el *'altsil* son energías que infunden vitalidad en el actuar de los sujetos, como simientes de la justicia comunitaria. Al encontrarse en todos los sujetos del cosmos, todos pueden participar en condiciones de reciprocidad, donde no puede existir la superioridad de uno que domine a los demás, ni estar sólo al servicio de los intereses del grupo en el poder. La escucha intersubjetiva de los corazones de la comunidad, hace posible el consenso y la construcción de la justicia, de la cual todos son corresponsables.

La justicia del *ajayu* y el *'altsil* parte de la diversidad. Los opuestos, lejos de negarse o excluirse, son parte necesaria en el movimiento de renovación de la vida comunitaria. De igual forma, la justicia no oculta ni olvida el pasado, pues desde el método del *qip nayra*, el pasado impulsa el esfuerzo por el equilibrio en el presente dirigido hacia el futuro.

La persona no está desligada de la Madre Tierra que sostiene maternalmente a todos los sujetos del cosmos. Por el contrario, su *ajayu* y *'altsil*, su fuente de vitalidad, se encuentra en peligro si no se respeta la dignidad de los demás o si no responde al ciclo temporal al que pertenece, pues el presente, pasado y futuro se entrelazan en un movimiento complementario sin forzar el avance del tiempo.

La vida se mantiene y continúa cuando se trabaja recíprocamente y en complementariedad, atentos a la escucha de las demás voces que pueblan el universo. La comunidad biocósmica construye y regula la justicia, por ello no responde a intereses individuales pues su sentido es la reproducción de la vida comunitaria. De este modo, *ajayu* y *'altsil*, con sus fuerzas transformadoras e incluyentes, posibilitan la justicia comunitaria y la armonía biocósmica.

BIBLIOGRAFÍA

Castillo Aguilar, Padre Ramón H., “Cuento o relatos inéditos”, la Castalia, misión tojolabal en Comitán, Chiapas.

- Churata, Gamaliel, *El pez de oro*, 2 ts., Lima, 1987.
- Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004.
- _____, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- Mamani Yujra, Martín, “Achunakan ajayupa (El espíritu de los productos agrícolas)”, en *Revista Pacha, Ajayu Espíritu*, La Paz, 2008.
- Masco Santander, Crispín, “Una experiencia espiritual de vida”, en *Revista Pacha, Ajayu Espíritu*, La Paz, 2008.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2006.
- Vargas Condori, Jaime, *Ajayu y la teoría cuántica: saberes y conocimientos filosóficos educativos andino-aymaras*, La Paz, Ediciones Amuyawi, 2006.
- _____, *Antis: pensamiento filosófico de los pueblos nativos*, La Paz, Amuyawi, 2015.
- Vilchis Cedillo, Arturo, *Anarquismo e indigenismo, dos utopías educativas: la Escuela Racionalista en Yucatán, México (1915-1924) y la Escuela Indígenal de Warisata, Bolivia (1931-1940)*, México, 2014 (Tesis de doctorado, FFyL-UNAM).
- Yampara, Simón, “Viaje del *Jaqi* a la *Qamaña*. El hombre en el Vivir Bien”, en *Suma Qamaña La comprensión indígena de la buena vida*, La Paz, Comunicación PADEP/GTZ, 2008.

Hemerografía

- Aristegui Noticias*, “México, tercer país con más muertos por conflictos armados en el mundo en 2014: estudio británico”, 26 de mayo, 2015.
- Aristegui Noticias*, Laura Castellanos, “País de masacres”, 24 de mayo, 2015.

- Aristegui Noticias*, “Gobierno Edomex torturó a testigos y manipuló pruebas en caso #Tlatlaya para encubrir al Ejército: CNDH”, 23 de octubre, 2014.
- La Jornada*, “Ataca la policía estatal a jornaleros de San Quintín; 70 heridos”, 9 de mayo, 2015.
- La Jornada*, “En México, más de 280 mil desplazados por violencia: ONG”, 6 de mayo, 2015.
- Castellanos, Laura, “Las ejecuciones de Apatzingán: policías federales, los autores”, en *Proceso*, núm. 2007, 18 de abril, 2015.
- Martínez, Sanjuana, “Voracidad de mineras devasta pueblos enteros en Coahuila”, en *La Jornada*, 1º de marzo, 2015.
- Turati, Marcela, “Ayotzinapa: sus propios informes comprometen al Ejército”, en *Proceso*, núm. 2003, 21 de marzo, 2015.
- Sin embargo*, “Adolescentes asesinan a niño de 6 años mientras ‘jugaban al secuestro’”, 17 de mayo, 2015. En <http://www.sinembargo.mx/17-05-2015/1347701>.
- Sin embargo*, “Ejecuciones de candidatos en México encienden ‘luces de inestabilidad’: *Financial Times*”, 15 de mayo, 2015. En <http://www.sinembargo.mx/15-05-2015/1346284>.

EDUCAR LA MIRADA EN TIEMPOS DE HIPERREALIDAD

*Ulises Piedras Arteaga**

Adolfo, si en tus ojos o en los míos
anda la luz buscándome, te ruego
que escondas en la sombra de tu fuego
las soledades de nuestros navíos.
En el mar de los ojos hay plantíos
de peces luminosos que en el ciego
recinto vertical le ponen fuego
CARLOS PELLICER

DIAGNÓSTICO

“Él la comía con los ojos”. Con esta frase inicia Jean-Paul Sartre un breve texto acerca de la intencionalidad de la conciencia como contraposición a su concepción “digestiva”.¹ Desde dicha frase se puede interpretar que mirar supone un acto de asimilación y agrupación de “contenidos de conciencia”. Nutrir la conciencia con los

* Licenciado en Pedagogía por la UNAM (uulissess70@hotmail.com).

¹ Jean-Paul Sartre, “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad”, en *El hombre y las cosas*, Buenos Aires, Losada, 1960.

contenidos oportunos supone haber guiado el ojo adecuadamente, hacer caer el objeto en su red, y como araña a la mosca, disolverlo para ingerirlo. “Asimilación decía el señor Lalande, de las cosas a las ideas, de las ideas entre ellas y de los espíritus entre ellos”.²

Mirar es cosificar y por ende apropiarse, hacer mío lo que he mirado, mirarlo para poseerlo. Atraído por el objeto, la pupila lo enfoca, lo atrapa, lo asimila, lo ordena y lo vuelve parte del que mira. Para una filosofía alimentaria el mundo está construido por un cúmulo de objetos cognoscibles, es decir comestibles. Tanto en la versión del racionalismo y del idealismo conocer es comer, asimilar el objeto en la conciencia ya sea críticamente ya sea empíricamente.

La modernidad capitalista ha erigido sus formas de difusión de objetos sobre esta base. Los ojos modernos dotados de la luz de la razón auguraron el develamiento de los misterios que el pasado había mantenido por su incapacidad, por su oscurantismo religioso, por su anorexia científica. La ciencia permitió que las cosas se volvieran objetos y éstos pudiesen ser aislados y vigilados. La manipulación de objetos necesitó de la finura de una mirada que al mismo tiempo pudiera enfocar al horizonte, al mañana.

El consumismo, una de las bases fundamentales del capitalismo neoliberal, es parte de la tendencia fagocitaria de la racionalidad moderna. Consumir es comer, digerir, asimilar. Para consumir hay que mirar. Se ofrece el producto de tal manera que luzca apetitoso, de tal modo que lo comamos con los ojos. Calles invadidas de imágenes publicitarias, los *malls* y sus hermosas tiendas con lindos pasillos plagados de publicidad. La realidad que ofrece el consumismo mediante la publicidad es más real que lo real. Se mira bien, nos hace mirar mejor. Las parejas pasean amorosamente dentro de las grandes plazas comerciales, saben que no comprarán algo, pero es el lugar más tranquilo, más seguro, más “bonito” para enmarcar

² *Ibid.*, p. 26.

una tarde juntos. Mirar el paisaje implica asimilar marcas, ideologías, valores, frustraciones.³

Por otro lado, a la pupila también se le ofrecen espectáculos que perpetúan el deseo por una realidad mejor; es decir, más adornada, con menos imperfecciones. Cine, televisión, *shows* en vivo, buscan lo fastuoso, lo luminoso, lo extraordinario, también más real que lo real, hiperreal. Las películas, por ejemplo, harán que se viva un accidente automovilístico de una manera estridente, con explosiones de varios metros de altura; con movimientos mostrados cuadro por cuadro, captando de manera milimétrica el vuelco de un carro, su desintegración pieza por pieza. La realidad que hemos logrado ver mediante los medios tecnológicos es tan impresionante que vuelve decepcionante lo que se vive en lo cotidiano. El morbo que causa un accidente automovilístico, siguiendo con el ejemplo del cine, es opacado por la escueta espectacularidad que ofrece en la realidad cotidiana.

Comer con los ojos también puede encontrarse en el acto pedagógico y con ello una serie de problemas que se materializan en el anquilosamiento del sujeto educativo. Para ello se comprende que educar es nutrir un espíritu en crecimiento. El alumno es aquel que necesita ser alimentado. La etimología de la palabra alumno proviene del latín *alere* que significa alimentar, nutrir. Es particularmente interesante cómo esta palabra muestra el signo de una educación digestiva, receptiva, estomacal. El alumno mirará para asimilar construyendo su aprendizaje, haciéndolo significativo para sí. Observará los ejemplos, se fijará en los procedimientos, la experiencia, los detalles que le ofrezca el maestro. Aquí se hace pertinente una pregunta que se permitió formular Steiner ¿es el profesor, a fin de cuentas, un hombre espectáculo?"⁴ El maestro, desde el sentido ya descrito, vuelve su acto un espectáculo y él se coloca

³ Eduardo Galeano, "Pedagogía de la soledad", en *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 253-277.

⁴ George Steiner, *Lecciones de los maestros*, México, Siruela/FCE, 2004, p. 13.

en el centro del mismo. El alumno rondará la periferia. El acto educativo se tensará entre el exhibicionismo y el voyerismo, pero sin *Eros*, sin intercambio. La secuencia pedagógica tan conocida de Pestalozzi “mente, corazón y mano” es sustituida por una que jerarquiza el “ojo, mano y mente” excluyendo al corazón. La educación comprendida desde este derrotero se apegará más al sentido de su etimología *educare* la cual, recordemos, tiene las implicaciones del nutrir, criar, hacer que asimile el niño un mundo a la vista.

El progreso se mostró como la posibilidad de ofrecer algo que mirar, algo nuevo, algo original. Se fabrican objetos para ver, no sólo que sean “bonitos” sino que nos conecten a una red construida por imágenes. Una educación masiva se equipara desde este sentido a una inclusión en los medios masivos de transmisión de información. Y el problema aquí es dónde empieza a tomar forma pedagógica. Las versiones más innovadoras, en el ámbito pedagógico, son aquellas vertientes de la tecnología educacional que no hacen sino seguir los patrones de una sociedad previamente reglamentada bajo los registros de la omnipresencia icónica. Educar se iguala a enseñar a manipular un medio electrónico de donde se puede obtener información. La tendencia en educación básica es equiparar la educación de calidad con la vistosa utilización de medios electrónicos audiovisuales. Un ejemplo de ello es el *Programa de Inclusión y Alfabetización Digital* que otorgó en el ciclo 2014-2015: 664 mil 201 tabletas electrónicas a niños de 5° año de primaria en seis estados de la República, anunciando esta acción como parte de la reforma educativa.⁵ Se educa para “habilitarnos” en el desempeño dentro de sociedades icónicas, para “actualizar” competencias societales.

⁵ Comunicado 237. Entregará SEP tabletas a alumnos de quinto grado de primaria en seis entidades. En <http://www.comunicacion.sep.gob.mx/index.php/comunicados/agosto-2014/649-comunicado-237-entregara-sep-tabletas-a-alumnos-de-quinto-grado-de-primaria-en-6-entidades> comunicado de agosto de 2014 (fecha de consulta: 18 de agosto, 2014).

Los *mass media* se han modificado con el paso del tiempo. Del periódico a la radio, de ésta a la televisión y de aquella a la computadora. Tendremos una serie de sucesiones en la conectividad la cual, cada vez más global y actualizada, nos permite la ciudadanía cosmopolita sin siquiera salir de casa. Sin embargo, estos momentos de conectividad, de modificación del ojo en su mirar hacia lo lejano, van en detrimento frente a *gadgets* como los *smartphone* y las *tablet* que funcionan como una hipnótica ventana a una red de amigos, contenidos, opciones de realidad. El ojo se vuelve múltiple. La tendencia ya no será la mirada hacia lo lejano y abarcador sino hacia lo variado, lo mínimo, el contenido breve. De aquí que lo ofertado será inmenso, y por lo mismo, inasimilable. Paradoja total: el ojo que otrora tiempo digería la realidad asimilándola en la conciencia está hoy saturado.

Al ojo se le ha acostumbrado a asimilar, pero en nuestro tiempo el consumismo ofrece cosas que no podemos comprar y la red, tantas cosas que no podemos conocer. El problema entonces tiene dos vértices: por un lado, la concepción del conocer como un acto de asimilación deviene en una pedagogía digestiva y por ende ensimismada y pasiva frente a la oferta de imágenes, y por el otro, la extenuante oferta de imágenes deviene en una “anorexia de la mirada”, de modo que ante el mandato de mirarlo todo, y mirarlo bien (*high definition*), nada hay que pueda hacer experiencia en el sujeto educativo. Al respecto Inés Dussel y Daniela Gutiérrez puntualizan:

La nuestra es una sociedad saturada de imágenes, donde la tentativa de territorializar lo visual por sobre otros registros de la experiencia no deja, sin embargo, de evidenciar cierta *anorexia de la mirada*, cierta saturación que anestesia y que banaliza aún las imágenes más terribles, que nos insta como educadores a pensar una nueva pedagogía de la mirada.⁶

⁶ Inés Dussel y Daniela Gutiérrez, *Educación la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2006, p. 11.

Este texto pretende abonar algunas notas para dicha pedagogía de la mirada lo que supone reflexionar algunos problemas gnoseológicos, éticos y políticos, suscritos en la misma. Lo que sigue del texto se centra en mostrar ciertas complejidades que podemos encontrar en una pedagogía que pretende educar la mirada.

INTENCIONALIDAD DE LA CONCIENCIA:
ESTALLAR LA MIRADA

Como se decía al inicio del presente texto, Sartre recupera en su texto la intencionalidad de la conciencia como baluarte que permitirá comprender que “La conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella”.⁷ Esto implica hacer estallar aquel ojo que asimila y come, regresándole al mundo su característica de exterioridad, referencialidad, extrañeza, profundidad y lejanía.

Lo intencional de la conciencia hace referencia a que ésta no se encuentra cargada de contenido alguno. La conciencia es para la fenomenología del Husserl, leído por Sartre, un concepto vacío que entrelaza la subjetividad con la vivencia exterior: “la conciencia carece de ‘interior’; no es más que el exterior de ella misma y son esa fuga absoluta y esa negativa a ser sustancia las que la constituyen como conciencia”.⁸ Toda conciencia es conciencia de algo, por lo mismo no puede apelar a un centro constitutivo dentro de sí. Y por otro lado, el mundo aparece a la vista como lo inasimilable, lo incomedible, lo inconmensurable:

Husserl no se cansa de afirmar que no se pueden disolver las cosas en la conciencia. Veis este árbol, sea. Pero lo veis en el lugar mismo en que está: al borde del camino, entre el polvo, solo y retorcido por el

⁷ Sartre, *op. cit.*, p. 27.

⁸ *Loc. cit.*

calor, a veinte leguas de la costa mediterránea. No podría entrar en vuestra conciencia pues no tiene la misma naturaleza que ella.⁹

El objeto es trascendente a la conciencia. La conciencia permite la vivencia del objeto pero no depende de un principio unificador. La conciencia es una entidad vacía que enlaza las vivencias del sujeto pero sin colmar un centro esencial. De aquí que la conciencia no depende del yo. “La conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad, se trasciende a sí misma, se unifica escapando de sí”.¹⁰ La idea de un eje que administra la experiencia fenoménica se desplaza. Lo que supone la necesidad de retomar el énfasis en un mundo que sobrepasa el yo personal.

Lo que se ve, afuera, llama a la intencionalidad de la mirada. La premisa inicial es devolver la mirada al mundo, porque éste constituye al ojo al dotarlo de cosas por mirar. Aunque parezca contraproducente, dado que la exacerbación de cosas por ver ha hecho que éstas empobrezcan su contenido, no es posible soslayar que el afuera es el sitio del mirar. Partir de la comprensión de que aquello que constituye la conciencia es su enlace con las cosas, implica devolverle lo visto a las cosas mismas y por ende al mundo la profundidad y atracción o repulsión que puede provocar. Conocer el mundo no sólo implicará, desde la fenomenología promovida por Sartre, su representación sino la posibilidad de amar, temer u odiar. El mundo recupera todo lo encantador y terrible de las cosas

Son las cosas que se nos revelan de pronto como aborrecibles, simpáticas, horribles o amables. Es una *propiedad* de la máscara japonesa el ser terrible [...] y no la suma de nuestras reacciones subjetivas ante un trozo de madera esculpido. Husserl ha reinstalado el horror y el en-

⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del Ego*, trad. de Miguel García Baró, Madrid, Síntesis, 2003, p. 38.

canto en las cosas. Nos ha restituido el mundo de los artistas y los profetas: espantoso, hostil, peligroso, con puertos de gracia y de amor.¹¹

Una didáctica de la imagen desde este sentido va más allá del uso de imágenes. La imagen no es un recurso al servicio del maestro sino que más bien sostiene los espejos que constituyen aquello que suponemos como nuestra intimidad. Conocer mediante el uso de imágenes supondrá, desde este sentido, algo distinto que dotar de contenidos para permitir su asimilación. Más bien entronca una ética que pueda mirar de frente el horror y el encanto restituidos a un mundo que nos puede hacer estremecer. Es mirar las cosas cargadas de propiedades sin objetivarlas, sin desposeerlas, porque la realidad no es ni objetiva ni ascética. El ver, desde este sentido, no es simplemente recibir todo tipo de imágenes sino estallar la mirada.

Conocer es “estallar hacia”, arrancarse de la húmeda intimidad gástrica para largarse, allá abajo, más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo, allá abajo, cerca del árbol y no obstante fuera de él, pues se me escapa y me rechaza y no puedo perderme en él más que lo que él puede diluirse en mí: fuera de él, fuera de mí.¹²

Hacer estallar la mirada es provocar una serie de guiños a un mundo que llama a ser conocido. Una pedagogía de la mirada podrá tener que ver quizá con ese conocer mediante el estallido, imagen que describe de alguna manera lo que supone comprender a la conciencia desde la intencionalidad.

EDUCERE: ECHAR A ANDAR EL OJO

Enseñar será pues mostrar. Mostrar lo que nos hace humanos, lo terrible y agradables que pueden ser las cosas. Es recuperar el co-

¹¹ Sartre, *Una idea fundamental...*, p. 28.

¹² *Ibid.*, p. 27.

razón que fue excluido en la triada de Pestalozzi y hacerlo dialogar con una ética de la imagen. Encontrarnos a nosotros mismos pero no en una interioridad, no en el enclaustramiento, ni en la privacidad que la sociedad nos ha sugerido como salida frente al desastre y la barbarie “[...] todo está fuera, todo, incluidos nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los demás. No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres”.¹³

En el camino uno está expuesto. Caminar es exponerse y esto es la posibilidad de acercar la mirada a lo que nos constituye. La iconopedagogía es entendida como un mecanismo que permite salir y andar, recorriendo los caminos que articulan la iconósfera que sostiene los valores, sentidos y representaciones que asumimos. Educar la mirada será entonces una forma de andanza en la que se buscan en el exterior los registros que interiorizan al sujeto mismo. Como dirá Nietzsche

Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros [...] esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca. [...] nos preocupamos de corazón propiamente de una sola cosa —de “llevar a casa” algo. En lo que se refiere, por lo demás, a la vida, a las denominadas “vivencias”—. ¿Quién de nosotros tiene siquiera suficiente seriedad para ellas? ¿O suficiente tiempo?¹⁴

Al no buscarnos nos perdemos con demasiada antelación. El camino que elige Nietzsche será, dentro del libro que se ha citado, el de la genealogía, y con ella una andanza meticulosa, gris, histórica, añadida de hipótesis nada convencionales. Es el ejemplo de este andar el de un ojo que se ha volteado a mirar la cabeza de la cual fue extirpado. La búsqueda de los momentos de pugna

¹³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, 3ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 25.

para la imposición de sentido se análoga a la búsqueda de imágenes en el caminar educativo. La imagen se vuelve la posibilidad de acceder a nódulos problemáticos, a muestras de luchas por la imposición de sentido. Se accede a imágenes por vía genealógica para mostrarnos los pliegues de una historicidad que ni es plana ni tampoco lineal.

Educar desde este sentido se vincula con el *educere*, cuya etimología se encuentra cifrada en el salir, estar fuera, partir. Educar para salir, buscar una exterioridad que permita encontrarnos entre las cosas, entre los otros, entre las imágenes que han construido lo que somos. El maestro no dotará al alumno más que de la compañía en un andar que permite buscarnos, esto porque la búsqueda es personal, aunque tampoco pueda ser sino dentro del espacio del nosotros. Búsqueda que no supone entonces que el maestro enseñe a ver bien, con más verdad, con más conciencia. La tarea de educar la mirada necesitará una modestia mayor frente a un proceso complejo: “No se trata sobre cómo tomar conciencia o ser consciente, sino sobre la atención y cómo estar atentos. Estar atentos es estar abiertos, al mundo”.¹⁵ Enseñar a estar atentos, mostrar las icónicas que construyen los valores de nuestro tiempo. Descolocar el ojo para ponerlo a rodar en las tramas simbólicas, axiológicas y epistémicas que permitan ver las imágenes que circulan en nuestro tiempo, asimismo comprenderlas en su devenir belicoso. ¿Por qué ésta y no otra imagen representa a la madre, por qué aquélla a la prostituta? ¿Por qué se solicita la adscripción a una imagen y el rechazo de la otra? ¿Siempre fue así?

POLITIZAR LA MIRADA

Tal vez una de las finalidades más simples de una pedagogía de la mirada tenga que ver con algo aparentemente sencillo: evitar que

¹⁵ Jan Masschelein, “E-ducuar la mirada. La necesidad de una pedagogía pobre”, en Dussel y Gutiérrez, *op. cit.*, p. 304.

lo que veamos parezca normal. El ángel de la historia según la icónica que construye Benjamin a partir de la acuarela *Ángelus Novus* de Paul Klee cuyos “ojos están desmesuradamente abiertos”,¹⁶ nos permite tener un ejemplo sobre esta finalidad. En la descripción de Benjamin la mirada desorbitada del ángel, afectada por lo visto, tiene ante sí el espectáculo de la historia. El ángel de la historia tiene ante sí una escena construida sobre la barbarie, sobre el cúmulo de ruinas que hacen del pasado una catástrofe imposible de componer: “él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado”.¹⁷ La mirada del pasado permite tener conclusiones del presente, una de ellas, que dicho presente está construido por la catástrofe que amontona ruina sobre ruina, como lo dirá Benjamin:

[...] los bienes culturales que abarca con la mirada, tienen todos y cada uno un origen que no podrá considerar sin horror [...]. Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro.¹⁸

La mirada está cargada de responsabilidad frente a un proceso histórico que ha erigido imágenes a costa de la barbarie. La imposibilidad de volver al pasado para reconstruir lo derruido no nos exime de la necesidad de mirar la catástrofe. Las implicaciones éticas del mirar exigen que no se pretenda de éste un método didáctico, sino más bien una pedagogía entera.

Así pues, una pedagogía que impida ver con normalidad lo que vivimos supone una ética que nos hace responsables de sostener la mirada y la politización del territorio didáctico. El dispositivo

¹⁶ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973, p. 183.

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 182.

iconopedagógico hace uso de la imagen con fines éticos y políticos que nos permitan conocer (nos) haciendo experiencia de lo vivido. Pedagogía desde este sentido es un espacio de politización de la mirada sostenida en una ética que hace frente a la catástrofe y que puede denunciar un mundo de cabeza imperfecto y desastroso, como lo dijo en su momento Eduardo Galeano, un mundo *patas arriba*: “Hace ciento treinta años, después de visitar el país de las maravillas, Alicia se metió en un espejo para descubrir el mundo al revés. Si Alicia renaciera en nuestros días, no necesitaría atravesar ningún espejo: le bastaría con asomarse a la ventana”.¹⁹

La desnormalización de la imagen es un asunto didáctico, pero no supone obligatoriamente una metodología. Es prioritario tener una finalidad antes que buscar alguna consecución de pasos. No obstante, nos permitiremos sugerir una posibilidad.

En una entrevista a Foucault por Moriaki Watanabe en 1978,²⁰ el filósofo de Poitiers habla a propósito de la mirada. Contrastando su postura con la de Platón y Descartes, Michel Foucault desliza el supuesto de la mirada de los derroteros de la verdad y lo ilusorio. Frente a estos clásicos de la filosofía que colocan el registro de la verdad en un espacio distinto al de la mirada la cual estará más cercana a lo aparente y, por lo mismo, lo falso, Foucault hace entrar el ejemplo del teatro en donde no existe la distinción entre uno y otro.

Lo que opera en el teatro es una manera de ver que no está enmarcada en dichos derroteros, sino que más bien posibilitan la construcción de escenas. Las distintas escenificaciones posibles son construidas por una serie específica de imágenes que, mediante su funcionamiento, permiten enunciar afirmaciones y hacer circular prácticas políticas y de poder. Ahora bien, por analogía, el teatro del mundo y su espectáculo podrían ser analizados desde

¹⁹ Galeano, *op. cit.*, p. 2.

²⁰ Michel Foucault, “La escena de la filosofía”, en *Obras esenciales. Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 149-174.

este entendido. Para esto la mirada desmonta la puesta en escena de ciertos registros icónicos, hace una labor de diagnóstico del presente.²¹ Al respecto dirá el filósofo francés:

[...] intentar describir la manera en que ellos mismos han organizado, a través del juego de su mirada, el espectáculo del mundo. En el fondo, me importa poco que la psiquiatría sea verdadera o falsa, no me planteo esta cuestión [...]. Pero quisiera saber cómo aparece en escena la enfermedad, cómo ha aparecido en escena la locura, el crimen; por ejemplo, cómo se ha percibido, cómo se ha acogido, qué valor se ha dado a la locura, al crimen, a la enfermedad, qué papel se le ha hecho jugar: quisiera hacer una historia de *la escena* sobre la que pronto se intentó distinguir lo verdadero de lo falso, pero no me interesa esta distinción, lo que me interesa es la constitución de la escena y del teatro.²²

De lo extraído podríamos obtener algunas sugerencias para el procedimiento de una didáctica centrada en la politización de la mirada cuya característica no permite limitar su método a la utilización de la imagen como mero recurso áulico. Supone más bien una metodología que, como proceso complejo, permite diagnosticar la construcción de los escenarios sociales que rodean al sujeto. Y con esto, la posibilidad de explicitar la entrada en escena de ciertas icónicas que producen y ponen a circular enunciados “verdaderos”. Éstos últimos circulan de tal forma que crean pautas normativas que asimilan y excluyen, es decir, promueven ejercicios de poder que sujetan al individuo a registros de verdad que han sido gestados, promovidos y consumidos mediante imágenes.

Educación la mirada implicará hacernos responsables del ojo frente a la escena, y con ello hacernos de una ética que diagnostica la

²¹ Véase “Foucault responde a Sartre” (entrevista con Jan-Pierre El Kabbach, marzo de 1968), en Michel Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1985, p. 42.

²² Foucault, “La escena...”, p. 150.

entrada y uso de ciertas imágenes, cuyos vínculos crean espacios específicos. De aquí que la politización de la mirada suponga el hacernos responsables de nosotros mismos, y de nuestra relación con los otros frente al campo visual que construye el tiempo histórico que vivimos. Hacernos responsables de la formación que deseamos para con nuestra subjetividad, lo cual es un asunto de empoderamiento y libertad.

A MANERA DE GUIÑO

Educar la mirada es devolver el examen a un mundo que tiene cosas que mostrar, lo que supone devolverle el horror y el encanto a un mundo que parecía anestesiado por la objetividad. Educar no es un acto científico, entendiendo esto desde el sentido positivista, porque no trata de objetos a modificar, de variables que cuantificar. Se trata más bien de antropogénesis como diría Octavi Fullat, es decir, de prácticas creadoras de seres humanos. Y como humanos estaremos enclavados en un mundo en el que se miran las cosas, a los otros, a nosotros. Pobreza, injusticia, violencia, vacuidad son imágenes del andar cotidiano, características de un mundo que no es como debería ser. Y por lo mismo, de un mundo necesario de transformar.

Mirarlo todo y mirarlo bien ha sido el eslogan de una sociedad que crea imágenes que se ven bien, que hacen ver bien la realidad. Pero esas imágenes son parciales, muestran sólo una parte, la que vende mejor, la que hace ver bien algo. ¿La iconopedagogía no corre el riesgo de irse por el mismo lado? Educar para mostrar, pero mostrar ¿para qué? La trampa que supone enseñar mediante los recursos audiovisuales puede llegar a reproducir el uso icónico que ha normado la sociedad.

¿La imagen es lo que se ve? La imagen no es representación —una de las formas clásicas de definirla que en nuestros tiempos ha sido rebasada—. La imagen no representa la realidad, constru-

ye un espacio de realidad cargado políticamente; construido dentro de prácticas de poder, de control, de adoctrinamiento. Ante esto se hace necesario educar para sospechar y politizar la mirada.

Se educa un ojo para torcer su campo visual. No es el frente es el detrás, no es lo que dice sino lo que se deja de decir. Así como el cuadro de *Las Meninas* ha sabido despertar la incógnita por lo que pinta Velázquez, así una politización de la mirada podrá preguntarse por el detrás del bastidor que ha erigido la imagen.

Politizar la imagen es empoderar la mirada. El poder del mirar supone la posibilidad de resistencia frente a ciertas imágenes, así como descolocarse de la gobernabilidad que pretende ejercer. ¿Por qué debería ser así como me enseña el cine, el *shopping center*, la televisión?, ¿Por qué circula cierto tipo de imágenes en determinado momento? Empoderarse es así resistencia y libertad que, siguiendo a Foucault,²³ supone formas de creación de subjetividad que puedan decir *no* a las formas de gobierno de la individualidad a partir de la avalancha de imágenes que, por arriba y por abajo, al atravesar el tras y el frente, pretenden gobernar nuestra subjetividad.

Una última nota. El régimen vertiginoso del mirar no se desmontará de su carga avasallante apelando únicamente a la educación de la mirada. El ojo educado que desmonta de la imagen la síntesis de lenguajes que construyen su icónica, tendrá la posibilidad de empoderar su palabra frente a un mundo que la ha relegado. Contrastar las trampas de la imagen y su omnipresencia por las alternativas como lo es la palabra —la palabra que puede decir *no*— es una forma de alfabetización. Y de aquí la inevitable referencia a un Freire que apelando a la concienciación, nos da pistas para la posibilidad de retomar —mediante la autonomía, la crítica y el análisis de discurso—, el ejercicio de una conciencia

²³ Cfr. Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988, pp. 227-240.

que puede volver sobre sí misma y, con esto, no estar arrojada dentro de los mandatos de las sociedades icónicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus Ediciones, 1973.
- Dussel, Inés y Daniela Gutiérrez [comp.], *Educación la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2006.
- Foucault, Michel, “El sujeto y el poder”, en Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988.
- , “La escena de la filosofía”, en *Obras esenciales. Estética, ética y hermenéutica*, Madrid, Paidós, 1999.
- , “Foucault responde a Sartre”, en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985.
- Galeano, Eduardo, *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*, México, Siglo XXI, 1998.
- Masschelein, Jan, “E-ducación la mirada. La necesidad de una pedagogía pobre”, en Inés Dussel y Daniela Gutiérrez [comp.], *Educación la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2006.
- Nietzsche Friedrich, *Genealogía de la moral*, 3ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- Sartre Jean-Paul, “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad”, en *El hombre y las cosas*, Buenos Aires, Losada, 1960.
- , *La trascendencia del ego*, trad. de Miguel García Baró, Madrid, Síntesis, 2003.
- Steiner George, *Lecciones de los maestros*, México, Siruela/FCE, 2004.

Mesografía

Comunicado 237. Entregará SEP tabletas a alumnos de quinto grado de primaria en seis entidades. En <http://www.comunicacion.sep.gob.mx/index.php/comunicados/agosto-2014/649-comunicado-237-entregara-sep-tabletas-a-alumnos-de-quinto-grado-de-primaria-en-6-entidades> comunicado de agosto de 2014 (fecha de consulta: 18 de agosto, 2014).

LA INTENCIONALIDAD DE LA EDUCACIÓN COMO PRÁCTICA Y UTOPIA

*Hilda Fructuoso González**

En la actualidad, escribir o hablar sobre educación resulta ser de gran importancia para ciertas comunidades interesadas tanto en las problemáticas que atañen a la práctica educativa como en el sinfín de factores que son parte del ámbito educativo. Sin embargo, retomando sólo una parte y la más importante de lo que implica la educación, ahondaremos en concientizar y reflexionar sobre la intencionalidad de la educación. Si bien, por intencionalidad estamos entendiendo los principios más primigenios de lo que implica el proceso educativo en el ser humano, cabe cuestionar: ¿cuáles son los fundamentos originarios de la educación? La educación se da sólo en el ser humano y como tal, éste se constituye de una estructura funcional, la cual es parte del fundamento de la educación, es decir, el principio donde se inicia el proceso educativo. La *estructura funcional*¹ en el ser humano se entiende como dimensión, constitución corporal y actividad permanente de aquello de lo que

* Licenciada en Filosofía por la UACM (hildfg22@hotmail.com).

¹ Se entenderá *estructura funcional* de lo humano. De acuerdo con el texto de J. Choza: ésta se entiende como el nivel de lo biológico-corpóreo que se despliega o

estamos constituidos, el ser humano como estructura funcional nos remite a una estructura dinámica, debido a que desarrolla ciertas actividades en el mundo, acciones y funciones propias de la condición humana.

Cabe indagar filosóficamente ¿cómo se lleva a cabo la práctica educativa en la actualidad? Si bien, en esta disertación pretendo visualizar y mostrar cómo los ideales educativos propuestos a lo largo de la historia difícilmente empatan con la realidad de cada contexto social, quedando las propuestas de grandes pedagogos o especialistas en el tema de la educación fuera del alcance de la praxis educativa actual. A raíz de la aseveración mencionada cabe reflexionar ¿qué factores son los que provocan que no se cumpla el fin primario de la educación integral en el hombre para sólo permanecer como objetivo posible pero irrealizable?

Adentrándome al tema de interés y desde mi perspectiva, asimilo que educarse implica adquirir algo que no se tenía, es decir, la educación es la modificación personal en dirección de la perfección, del desenvolvimiento de las posibilidades del ser humano o de un acercamiento del hombre hacia lo que constituye su propia finalidad. La perfección se refiere a la plenitud del ser humano, a ese ir del ser dado al ser pleno o acabado, siendo la educación un proceso continuo e indefinido de mejoramiento,² un cambio que además se realiza a través del tiempo.

La educación tiene por tanto un sentido personal, un sentido unitario y una intencionalidad. No se educa la naturaleza humana, sino cada persona humana, es decir, cada realidad subsistente en esa naturaleza, no se educa algún aspecto del hombre: se educa

desarrolla en el mundo a través de sus propias condiciones materiales, siendo esta relación la que permite la potencialización de sus cualidades propias.

² La vida del hombre es perenne desarrollo y ejercicio de facultades, perenne despliegue de fuerzas, mejoramiento continuo; precisamente en esto consiste la educación.

todo el hombre bajo la categoría de Educación integral.³ Desde este punto de vista cabe visualizar si dicha formación integral del ser humano es realizable. “¿Qué es lo que se pretende formar en el ser humano? De acuerdo con Romero Griego: “La llamada ‘educación integral’ pretende el desarrollo pleno de todas las capacidades y habilidades del ser humano; así como la introyección o reafirmación de una serie de valores y conductas o comportamientos ‘ideales’ [...]”.⁴

Es decir, la educación como fenómeno depende de la naturaleza y de los influjos de incidencia interna del sujeto, pero con frecuencia el proceso educativo se da a partir de elementos externos que modifican las estructuras naturales al condicionarlas para que se desplieguen de cierta manera y no de otra. Esta postura se define al afirmar que por muchos y buenos educadores que haya, un niño de seis años con posibilidades de aprender a sumar y leer, jamás sería capaz de hacerlo, si no existiera un vínculo de profesor-alumno. Así, la educación parte de un sistema de relaciones entre las cualidades propias del educando y las actividades e ideas del educador. Es cierto que si el hombre no tuviese capacidades naturales para aprender, por mucha acción orientada hacia el aprendizaje, éste no sería factible; por otra parte, y a pesar de estas capacidades, si nadie le ayudara y orientara en el proceso de aprendizaje tampoco sería capaz de alcanzar conocimiento en cuanto a su condición física, psíquica e intelectual.

Tal vez sea necesario moverse en el ámbito de la utopía pero habrá que orientar la perspectiva de que la educación debe recuperar aquellas dimensiones internas que han sido relegadas y menospreciadas por la educación contemporánea, en particular,

³ Educación integral es aquella educación capaz de poner unidad en todos los posibles aspectos de la vida de un hombre.

⁴ Miguel Romero G., *Filosofía de la educación en la Universidad Nacional Autónoma de México: 1970-2000*, México, 2008 (Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM), p. 141.

en el contexto social de México; por otro lado, existe una falta de comprensión de lo que implica la praxis educativa desde sus principios primigenios, ya que el proceso educativo en la actualidad se ha olvidado de los demás ámbitos del ser humano como el corporal, social y emocional reduciéndolos sólo a la dimensión cognitiva que es, hasta ahora, prácticamente la única a la que se reduce la educación.

De acuerdo con el maestro Romero “Mediante la educación se pretende realizar y alcanzar un ‘ser humano ideal’ que no es, pero que puede ser, que se desea que sea. Siendo así, todo proyecto educativo se instala en dos dimensiones: el de la realidad y el de la imaginación, esto es, en el de la utopía, entre el ser y lo que se quiere, desea ser o que otro sea.”⁵ En efecto, entre líneas se deja ver que la propuesta educativa se orienta a un ideal de ser humano, tal vez desde la perspectiva ajena, irrealizable, pero desde nuestro enfoque, es posible; por lo tanto, veamos en qué consiste la práctica educativa como utopía. Este tipo de pensamiento cree en la posibilidad de una educación capaz de cultivar y reproducir el pensamiento utópico. Responde a una formación ética, memoria activa e imaginación creativa.

Sin embargo, hasta aquí podría pensarse *utópicamente*⁶ que la educación es un trabajo a través del cual los hombres adquieren un modo de vida, con sentido invariable y uniforme de su ser; y es todo lo contrario. La educación es impulso de desarrollo personal, pero en ninguna forma sujeción a un molde único, a un estilo determinado; muchas y muy variadas circunstancias determinan esta variabilidad del hombre. Y es que el hombre como tal, no

⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁶ La categoría de *utopía* educativa se refiere a identificar si la intencionalidad educativa es una utopía o es algo práctico. Se parte de un ideal de desarrollo en el ser humano basado en la cualidades ontológicas propias del ser humano a diferencia de cualquier otro ente de la realidad, naturaleza o del medio, y la educación partirá de que esas cualidades intrínsecas en el ser humano, desde el punto de vista ontológico se tienen que desarrollar todas de manera integral.

se produce de una manera mecánica porque sobre su naturaleza misma actúan circunstancias modeladoras, que son la causa de su completa diferenciación individual. Sin embargo, la acción educativa puede dar efectos distintos en los individuos, de acuerdo con la naturaleza propia de cada ser y orientada en determinado sentido o modalidad.

La práctica educativa, desde la perspectiva del pensamiento utópico, resignifica la carga peyorativa de la que algunos califican a la utopía, sin embargo considero que ni la utopía ni el pensamiento utópico deberían tener una connotación desearosa puesto que no se consideran una propuesta producto de la pura fantasía e imaginación, al margen o independiente de la realidad. En la educación, la utopía se postula como un “deber ser”, un ideal a alcanzar, una posibilidad cuya factibilidad depende tanto de los fines como de los medios, de las condiciones materiales concretas y de las estrategias empleadas para la realización de la educación desde sus principios ontológicos.

Más bien, nuestra perspectiva está encaminada a considerar la utopía como pensamiento utópico, éste se refiere a la capacidad de pensar de manera inédita, osada, crítica y comprometida que fructifique en propuestas creativas para la mejora de la comprensión educativa, trazando vías posibles de acceso.

El problema de la educación es un tema recurrente a lo largo de la historia, se han abordado cuestiones pedagógicas que todavía preocupan y son motivo de discusión. Su sentido no es, por tanto, simplemente curioso, sino que puede tener un sentido práctico y contribuir al desarrollo de nuevas formas de educar, implica todo intento renovador en materia educativa, exige cierto grado de utopismo y de reflexión en torno a un futuro diferente para la sociedad.

Es decir, desde esta perspectiva la utopía se implementa en los distintos factores: sociales, económicos, políticos y educativos. Desde nuestra concepción la educación más que ser un ideal ha buscado y sigue buscando al hombre nuevo y por tanto, el pensamiento

utópico fluye en respuesta a un estímulo. Es un pensamiento reiterativo a lo largo de la historia del hombre. Se manifiesta como tema de la razón y ejercicio filosófico, revela nuevos caminos al conducir a la imaginación, denuncia y propone cambios radicales. El pensamiento utópico es factible en la mente humana al buscar la satisfacción de necesidades y anhelos de libertad, justicia, igualdad, orden, respeto, disciplina o de ciertas alternativas de vida.

De acuerdo con Romero:

La dimensión utópica de la educación puede percibirse en diversos matices y grados. Ella se ha depositado, a veces exageradamente, las esperanzas de un mundo mejor, de sociedades más humanas y mejores seres humanos, acorde con ciertos “modelos” o parámetros. Es precisamente éste uno de los factores que hace fracasar a algunos proyectos educativos y pedagógicos. La incongruencia entre las condiciones reales y concretas de los educandos con respecto de los ideales que se plantean en esos proyectos, resultado totalmente ilusorio e irrealizable, más que utópico. Esta inadecuación o incoherencia entre lo real y lo ideal se ha hecho evidente en muchos de los planes educativos de nuestro país. Pero, curiosamente, al mismo tiempo, no ha habido imaginación y creatividad, sobre todo en las últimas décadas para adecuar los proyectos educativos a nuestra realidad. Por el contrario, se ha preferido copiar o adoptar acríticamente sistemas y modelos educativos pedagógicos y [sic] de otros países con características y necesidades muy diferentes a las nuestras; así como tampoco se ha relacionado a la educación con la explotación sustentable adecuada de nuestros recursos, naturales y humanos, cultura e idiosincrasia.⁷

La práctica educativa más que ser un proceso educativo se ha vuelto un precepto que expresa el poder de la sociedad que hace suyos a los sujetos en la medida en que los reduce a objetos, a mercancías, acentúa Marx en *El Capital*. Por lo tanto, el ideal utópico al que hemos apelado hasta aquí no se cumple porque

⁷ *Ibid.*, p. 140.

ese modelo integral educativo se ha tergiversado por un modelo mercantilista.

Por otro lado, podría pensarse que los distintos proyectos o propuestas educativas quedan irrealizables, porque desde un inicio en el niño no se mantiene un seguimiento y dirección de cómo manejar y desarrollar correctamente sus estructuras funcionales, ya que se da por sentado que cumplen su función desde la espontaneidad sin que haya ninguna labor de incidencia del mismo hombre. En cuanto a esto, se reafirman las dimensiones humanas como un factor biológico espontáneo. Pero no neguemos que, por ser parte de la naturaleza, cada una de sus acciones colabora para que surja algo bueno en cada uno de sus ámbitos y sean aprovechadas potencialmente, se necesita, como se ha repetido, que el hombre incida sobre su cuerpo, psique e intelecto, y repercuta en la dimensión social, de tal manera que se constituya un ser humano íntegro y una sociedad adecuada para futuras generaciones. Romero acentúa:

Históricamente la educación ha jugado un papel fundamental en la “formación” del ser humano, de acuerdo con ciertos parámetros e ideales que postulan el “modelo” a seguir, el tipo de persona “idónea” que requiere la sociedad para su desarrollo óptimo, de ella y de las personas, de acuerdo también con el contexto histórico cultural y con las aspiraciones o ideales de esa sociedad. De acuerdo con ello se establecen en los proyectos educativos, planes y programas de estudio de los diferentes niveles educativos: los conocimientos, las capacidades, habilidades, aptitudes y actitudes, las competencias académicas; así como los valores que los educandos deben poseer para ser considerados educados y los niveles o grados de educación que deben poseer, lo cual tiene que ser avalado, supervisado y legitimado por el Gobierno en cuestión, aunque en muchos casos esos grados que el Estado reconoce oficialmente no correspondan con la realidad, ni con las necesidades sociales reales, tanto de tipo material como intelectual, sino que se postulan para satisfacer solamente los requerimientos de los grupos sociales hegemónicos, especialmente, en el capitalismo, los correspondientes a la burguesía y de acuerdo con sus aspiraciones de

acumulación de riqueza que se traduce en un aumento de poder y, en consecuencia, de dominación.⁸

En efecto, la educación institucionalizada persigue un fin que tal vez se muestra alejado de la posibilidad educativa, que se vuelve irrealizable en cuanto no se puede alcanzar a plenitud, pero sí con las limitaciones que imponen los proyectos educativos; lo cual constituye un objetivo apenas con la posibilidad de ser pensado, y con la esperanza de que cumpla los principios más primigenios de lo que es la educación en su sentido originario. Cuando hablamos de utopía en el aspecto educativo, nos enfocamos a vislumbrar que existe esta categoría en el proyecto educativo y ésta desde la praxis. Es decir, el análisis en cuanto a la educación parte de la idea de la siguiente aseveración: el hombre está sujeto a cumplir ciertos pseudo-deberes y saberes en el aspecto educativo como son: asistir a la escuela, memorizar, obtener reconocimiento social y ejercer la profesión de acuerdo con la práctica técnico-instrumental.

Por otro lado, la esencia de la educación parte del ideal de desarrollo en el ser humano basado en las cualidades ontológicas propias, a diferencia de cualquier otro ente de la realidad, naturaleza o del medio. La educación parte de que esas cualidades intrínsecas en el ser humano, desde el punto de vista ontológico, se desarrollen con la finalidad de que quien está emprendiendo dicho proceso potencialice su perfección en el ámbito personal y social.

Por ello, cuando se habla del fin es a partir de la posibilidad de ser realizado. En concreto, la intencionalidad educativa no sólo abriga al ser humano de la actualidad, sino que piensa en el hombre de todos los tiempos, tanto del pasado como del futuro.

En la actualidad, en la propuesta para reformar el ámbito educativo intervienen especialistas tanto de Europa como Latinoamérica sin embargo, no han tenido mucho éxito puesto que cada reforma que surge en cada continente, desafortunadamente, no

⁸ *Ibid.*, p. 134.

impacta en las instituciones gubernamentales. De esta manera, la utopía erige un motivo para creer y por el cual luchar, promueve la construcción del futuro anhelado como ideal, lo que da sentido a la existencia, aunque exista la posibilidad de no cumplirse.

Por lo tanto, la utopía prefigura una restauración de la historia, posible por la vía del orden, pero también por la vía de la libertad; encauza el anhelo de liberación, por tanto, de trascender el presente y rescatar la esencia ética del hombre. Así pues, buscamos por medio de la utopía la práctica auténtica de la educación que se manifieste como liberadora y restauradora de la humanidad.

La práctica educativa del ser humano es una actividad dinámica, reflexiva, que comprende los acontecimientos ocurridos en su interacción entre su entorno social y personal. Conforme a lo dicho, ¿cómo repercuten los principios más primigenios de la educación en la formación del ser humano? Como es bien sabido, el ser humano al nacer tiene que desarrollar habilidades, capacidades, aptitudes, es decir, dar forma a sus dimensiones más primigenias. Con base en el filósofo francés Onfray Michel:

La escultura de sí. Mantengamos la antigua metáfora de la escultura: Plotino la utiliza en la *Enéadas* y alienta a cada uno a ser el escultor de su propia estatua. Porque, a priori, el ser esta vacío, hueco: a posteriori, es lo que ha sido hecho, y lo que han hecho de él. Formulación moderna: la existencia precede a la esencia. Cada uno es, pues, parcialmente responsable de su ser y de su devenir. Del mismo modo, el bloque de mármol permanece en estado bruto y carente de identidad hasta que el cincel del escultor se decida a darle forma. Ésta no se encuentra oculta, en potencia en la materia, sino que es producida conforme se lleva a cabo el trabajo. Día tras día, hora tras hora, segundo tras segundo, la obra se construye. Cada instante contribuye al devenir.

¿Qué debemos tratar de producir? Un Yo. Un sí mismo, una subjetividad radical. Una identidad sin doble. Una realidad individual. Una persona recta. Un estilo notable. Una fuerza única. Una potencia magnífica. Un cometa que traza un camino inédito. Una energía que abra un camino luminoso en el caos del cosmos. Una bella indivi-

dualidad, un temperamento, un carácter. Sin querer la obra maestra, sin buscar la perfección —el genio, el héroe o el santo— es necesario tender a la epifanía de una soberanía inédita.⁹

En otras palabras, analógicamente retomemos lo dicho para darle sentido a la educación, hagamos del proceso educativo algo que permita perfeccionar día a día nuestra formación como seres humanos. Se trata de encontrar mediante el proceso, la buena medida del Yo, su necesaria restauración y restitución. De cualquier manera, esta variante existencialista toma como base la tesis de que la filosofía de la educación debe ser una reflexión sobre la existencia humana, la proyección en el mundo que implica un acto *poiético*, un continuo hacerse y re-hacerse.

La relación entre lo concreto y lo abstracto, la reflexión y la acción, la teoría y la práctica, la realidad y la utopía han sido problemas constantes a lo largo de la historia de la filosofía; así como elegir el método o proceso más adecuado de reflexión filosófica. La praxis educativa se ha dirigido más a ámbitos de carácter técnico-instrumental que a la práctica como *poiesis*; es decir, en la práctica para la formación integral del ser humano, de generaciones atrás se ha visto que la acción educativa se suma a los intereses de carácter social, político y económico, abandonando completamente la formación humana.

El fundamento de la praxis educativa se traduce en llevar a cabo los principios más primigenios del proceso educativo como son: *a)* desarrollar y relacionar las estructuras funcionales (física, psíquica e intelectual) con el ámbito social, en particular lo escolar y personal. No se puede llegar a la praxis sin antes ejercer un diálogo dirigido hacia la actitud crítica y consiente de los sujetos; *b)* llevar un correcto manejo de las estructuras funcionales para un mejor desempeño social, que lleva a la praxis con el diálogo en comunidad; *c)* colaborar para reivindicar y transformar las proble-

⁹ Michel Onfray, *La fuerza de existir*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 101.

máticas que atañen a la sociedad y que están en todos los factores de incidencia social por ejemplo: educativa, familiar, política, económica, etc. Es necesario en la acción y reflexión colaborar, organizarse y unirse como comunidad para hacer posible cada una de las propuestas educativas que están vigentes y son viables para la constitución del ser humano, y *d)* el ser humano toma conciencia de sus actos, no actúa conforme a instintos, es un ser reflexivo, humano, creativo, sensible, etc. Cada individuo, cada parte de su vivencia, de su experiencia en el mundo, enriquece y fortifica la acción requerida de los sujetos para desenvolverse en el entorno social.

Estos son rasgos fundamentales de una praxis educativa; entonces habrá que reconocer que lo que tradicionalmente se hace en las instituciones escolares poco tiene que ver con esta perspectiva. Basta mencionar que la usual rigidez del currículum y autoritarismo que prevalece como método de enseñanza resultan muy poco favorables para la realización de la libertad del educando; que el dogmatismo, el enciclopedismo y el memorismo que conforman la estrategia didáctico-curricular más frecuente hacen encallar toda intención de elevar la conciencia del educando; que las múltiples formas abiertas y encubiertas mediante las que se fomentan el egoísmo y la competitividad, así como la falta de cuidado para formar escuchas y hablantes competentes, en nada contribuyen a satisfacer la necesidad de sociabilidad; que la práctica habitual de coartar la creatividad del educando que obedece a la idea de que al aula sólo se va a escuchar y repetir, pero no a reconstruir o a producir cultura, reprime el impulso de objetivación, la acumulación de experiencia y la constitución del educando como sujeto. Por último, que los múltiples controles dentro y fuera del aula y la burocratización indeseable de la gestión de lo académico traen como resultado una identidad no asumida conscientemente que poco ayuda al desarrollo del sujeto, a la construcción de una personalidad responsable y a la constitución de comunidades y ambientes en los que vale la pena vivir.

Por lo tanto, la praxis educativa equivale a decir que la educación desarrolla la potencialidad humana que cada uno posee; tan sólo trata de realizar una integración personal, con base en los elementos que le ha aportado la naturaleza. No se propone como tal, crear un hombre nuevo en un sentido antropológico-ontológico, sino diferente del que ha creado la naturaleza; es potencializar cada una de sus dimensiones biológicas, es completar la creación, llevando y guiando al sujeto para su convivencia con él y con sus semejantes. Es importante creer en la viabilidad y pertinencia que tiene nuestro pensamiento utópico el cual está completamente cerca de lo real.

En consecuencia, entendemos la educación como una vía esencial del hacerse de lo humano, como un movimiento contrario, la concebimos como un ejercicio que nos posibilita el conocimiento de nosotros mismos, está llamada a impulsar nuevas miradas y nuevas direcciones desde el amplio panorama que nos ofrece el proceso educativo hasta su más elemental fundamento ontológico que implica el desarrollo humano más armonioso, más genuino, para hacer retroceder las opresiones. Es constituir la práctica educativa como un instrumento indispensable para que la humanidad pueda progresar hacia los ideales del ser humano y estos impacten en su contexto social, lo cual implica afrontar la problemática educativa con rigor, lucidez y firmeza.

En su mayoría, pedagogos, filósofos o especialistas en el tema de la educación, parten de la perspectiva de crear un hombre nuevo, que corresponda al contexto social, que saque a flote cada uno de sus conocimientos para que la educación tenga matices de transformación social y personal. Paulo Freire en *Pedagogía de la esperanza*¹⁰ nos dice que la educación verdadera es “praxis, reflexión y acción del hombre sobre el mundo para transformarlo”. La verdadera educación no sólo consiste en enseñar, aprender, de-

¹⁰ Paulo Freire en *Pedagogía de la esperanza*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 49.

sarrollar, también es pensar y reflexionar sobre lo que se piensa, es hacernos conscientes de la realidad de nuestros semejantes.

Entonces, ¿es la posibilidad de perfeccionamiento de la realidad en el hombre? En efecto, la educación sí puede perfeccionar al hombre, y no es un acto meramente utópico, es un quehacer educativo posible. Según nuestra opinión, no es imposible dudar de la eficiencia educativa en tanto a reformarla y cumplirla como lo marcan sus principios ontológicos, ya que el trabajo formativo se basa en ideales, se realiza con esfuerzo e interés.

BIBLIOGRAFÍA

- Choza, Jacinto y Jorge Vicente Arregui, *Filosofía del hombre, una antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 2002.
- Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Onfray, Michel, *La fuerza de existir*, Barcelona, Anagrama. 2008.
- Romero, G. Miguel, *Filosofía de la educación en la Universidad Nacional Autónoma de México: 1970-2000*, México, 2008 (Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM).

EL GOBIERNO MUNDIAL
Y EL PENSAMIENTO INDÍGENA
COMO UNA ALTERNATIVA
PARA SU SUPERACIÓN

*Liliana Alejandra Ramírez León**

La interculturalidad es un desarrollo de la conciencia de los pueblos latinoamericanos como una recuperación de los saberes y las prácticas ancestrales, la convivencia en comunidad y el compromiso del cuidado mutuo. También, comprende la voluntad de resistir al egoísmo y a la explotación de los recursos naturales y humanos para evitar la expansión de la modernidad que, mediante la introyección de ideas individualistas, conduce a la construcción de un gobierno global que crea nuevas formas de esclavitud ocultas en un discurso multicultural que aparenta ser incluyente.

El marco conceptual de este discurso consiste en la perspectiva histórica y la praxis transformadora de la situación de opresión en la que se encuentran los países latinoamericanos y del Caribe, con la intención de frenar la expansión de las geopolíticas de conocimiento, propias de los países centrales, así como el de la

* Licenciada en Filosofía por la UNAM (lilianaramirezleon@yahoo.com.mx).

modernidad en general, basada en el desarrollo de la ciencia y la tecnología. De acuerdo con el proyecto estructuralista lineal logocéntrico, las crisis históricas son aprovechadas para modificar la conducta humana con el fin de establecer un gobierno mundial. De ahí la importancia de vindicar las culturas originarias para vivir al margen de dicho proyecto.

La modernidad, en tanto que pensamiento occidental, tiene su origen en la época helenista, pasando por el cristianismo medieval y por el desarrollo de la ciencia, con Copérnico y Galileo. Posteriormente, la sociedad europea crea la *techné*, es decir se crean herramientas o instrumentos útiles para una vida más confortable. Durante el siglo XX, se da propiamente la modernidad, con lo cual se deja de atender la vida espiritual. Pero, en América Latina y el Caribe la historia es distinta, porque en el imaginario colectivo persiste el *trauma* de la Conquista y la Colonización. Debido a las diversas yuxtaposiciones culturales y las interrelaciones sociales el ser latinoamericano se tornó pluriverso. A pesar de ello, intelectuales, artistas, dirigentes y gobernantes trataron de orientar la historia latinoamericana hacia una visión eurocéntrica; asimismo, filósofos como Zea, Ramos, Tamayo o García Canclini estudiaron el tema del ser latinoamericano desde la visión del mestizaje y la infancia prolongada, con ello, se subordina a las sociedades indígenas dentro de los proyectos nacionalistas.

Una de las características de la modernidad es la expansión del dominio occidental a través de las llamadas geopolíticas del conocimiento, donde se afirma que la producción intelectual eurocéntrica tiene un valor absoluto de verdad. Sin embargo, en la medida en que su origen se ubica en una región (Europa) y tiene un color de raza, se manifiesta como saberes locales; y por ende, comparten la comprensión de la realidad con los demás países del orbe. De acuerdo con Thomas Kuhn, los conocimientos científicos no son absolutos sino relativos, ya que los paradigmas científicos cambian en cada época. Así, en la relación Ptolomeo-Newton-Einstein no hay una sucesión lógica, sino rupturas de paradigmas que se

presentan sin ningún orden específico que les guíe hacia un *telos* histórico, como si todos ellos hubiesen trabajado sobre el mismo conjunto de datos. De este modo, se rompe el mito hegeliano de la sucesión necesaria del Espíritu hacia un *telos* histórico de perfección absoluta. Pues si el desarrollo de la conciencia es dialéctico, ésta posee la tendencia de superar el momento anterior en el que se encuentra de manera perpetua. De acuerdo con Kuhn, las anomalías, promotoras de la crisis, permanecen latentes hasta que se produzca el cambio de paradigma. Así también, en el sistema hegeliano se produce la contradicción al tratar de englobar la pluralidad dentro del concepto Absoluto, dejando fuera a la otredad, que pugnará por hacerse presente. Esto sucede en el momento en que la conciencia sospecha de sí misma, al descubrir que las verdades adquiridas a lo largo de su historia han sido creadas con el fin de perpetuar el sistema moderno. En este mismo sentido, la filosofía latinoamericana buscará identificar las anomalías o la contradicción del concepto con las sociedades emergentes latinoamericanas y del Caribe, donde la conciencia de alteridad, mediante la decodificación del discurso oficial y la praxis transformadora, buscará establecer su liberación. Sólo hasta entonces, podrá hablarse de un sujeto colectivo que logra formular sus propias demandas para hacer su propia historia.

Si la filosofía latinoamericana quiere tomar distancia del pensamiento occidental, debe crear sus propios conceptos; pues, si parte de las mismas bases del sistema vigente, terminaría por aceptar los principios y fundamentos que lo sostienen, lo cual sería contradictorio. Catherine Walsh nos presenta tres conceptos que señalan los distintos grados de desarrollo de la conciencia de las sociedades emergentes. Estos son: la multiculturalidad, la pluriculturalidad y la interculturalidad. La multiculturalidad consiste en la visión logocéntrica que, ante una anomalía, constantemente está creando mecanismos complejos de distracción para ocultar las anomalías, pero sin atacar la causa, que es la situación de explotación de la clase trabajadora. Los estudios culturales, que se realizan dentro

de los países centrales, son los que se encargan de elaborar estos mecanismos, a través de la noción de tolerancia, la cual no es recíproca, ya que, por un lado, el sistema le solicita a la multitud que le tolere los daños colaterales que causa la construcción del *thelos* histórico; pero por el otro, no tolera ningún tipo de subversión. Otro argumento utilizado por los estudios culturales es la *11ª tesis sobre Feuerbach*, que señala que lo importante no es la interpretación del mundo, sino su transformación. Aunque, originalmente, dicho argumento fue creado por Marx para transformar la situación de explotación en una sociedad comunista. Como Marx era hegeliano, se aplica al revés, con el fin de eliminar todos los factores que obstaculicen el libre tránsito para la llegada de la etapa ulterior del Espíritu, entendida como un estado imperial, donde no habrá más pobreza, porque la riqueza será tanta que se derramará para todos, lo cual es imposible, porque la función del capitalismo consiste en la acumulación de bienes de manera perpetua. Sin embargo, se le aconseja a la multitud que debe tolerar un poco la opresión y colaborar en la construcción del *thelos* histórico, porque al final habrá valido la pena.

En cuanto a la pluriculturalidad, se aplica más específicamente a los gobiernos de los países del Tercer Mundo, que buscan la construcción de proyectos nacionales, cuya sociedad es plural, porque está constituida por mestizos, blancos, indígenas y afros. De allí, que se trate de un ser heterogéneo que no pueda ser encasillado en ninguna de las categorías del pensamiento logocéntrico. Así, de acuerdo con Javier Sanjinés, no es posible que un sujeto pueda entrar y salir de la modernidad sin ningún problema existencial, porque su voluntad terminará por inclinarse hacia la modernidad. En cambio, si el sujeto opta por el *ethos* originario, podrá moverse por entre los intersticios del sistema sin ser visto; justamente, porque al poseer la menor jerarquía dentro del sistema, es considerado menos que nada. De allí la insistencia de la filosofía latinoamericana de desandar los caminos de la historia para corregir los momentos en los que se optó por la modernidad. Aunque, en efecto, podría

decirse que el hecho de vivir en la época actual, supone de entrada que se es moderno y que es imposible salir de la modernidad. El debate no debe limitarse a la entrada o salida de la modernidad. Se trata de ir más allá en la reflexión filosófica y centrarse en la mirada subalterna, la cual, en la práctica, hace de los instrumentos científicos y tecnológicos una cosa “otra”, distinta de la función para la que fue creada. Es decir, que el uso de la tecnología no hace moderno al subalterno, ya que éste le da un sentido comunitario para difundir su cultura y crear redes de organización social para su liberación.

Finalmente, la interculturalidad representa el desarrollo ulterior del esfuerzo colectivo de intelectuales subalternos, sociedades emergentes, filosofía latinoamericana y demás pensadores comprometidos con la transformación social. El cambio de paradigma está en un marco conceptual distinto; puesto que, mientras que las geopolíticas del conocimiento suponen una relación sujeto-objeto como condición de posibilidad para que pueda darse un conocimiento verdadero de las cosas, en la sabiduría ancestral maya los objetos son también sujetos, es decir que se da una relación sujeto-sujeto, cuyo fruto es la abundancia de los bienes de la sabiduría en armonía con el cosmos. La diferencia está en la perspectiva o mirada, o sea en el modo como se comprende la realidad. La razón se coloca como juez último que dicta los cánones del deber y subordina la vida a sí misma; en cambio, el pensar maya mira desde el corazón y supone una apertura al otro, en tanto comunidad, con lo que se da origen al concepto *nosótrico*, frente a la mirada cerrada del “Yo” cartesiano. La organización societal nosótrica busca realizar concretamente el “buen vivir”, frente a la noción de bienestar social, que supone una vida basada en el confort. Tampoco, se trata aquí de abrazar la pobreza como estandarte, sino de cambiar el *ethos* moderno por otro alterno que exprese la capacidad de poder desprenderse de todo ese bagaje cultural logocéntrico, que impide el surgimiento de la autonomía para vivir de una manera autosustentable, donde cada miembro

de la colectividad tenga una función específica. Este *ethos* alterno supone un cambio en la conducta y en los hábitos de la cultura moderna. Puesto que, para los mayas, en las Asambleas Generales, máxima representación política, no se practica la democracia, cuya minoría queda insatisfecha, sino el consenso, donde se practica el diálogo hasta que la mayoría convenza a la minoría o viceversa; pero si acaso hubiera un solo miembro en desacuerdo, se vuelve a reanudar el diálogo sin importar cuántas asambleas se realicen hasta obtener un consenso. Allí, lo importante es el acuerdo mismo al que se llegó, no quien lo diga. En el caso de que algún miembro llegase a delinquir, no se le encierra en la cárcel, sino que su caso se expone ante la Asamblea, donde se encuentran presentes sus familiares y amigos, se discute el tipo de trabajo comunitario que debe realizar y se le reincorpora a la comunidad, porque no pierde nunca su calidad de hermano como miembro del *nosotros*. Asimismo, el trabajo no tiene significado de ganancia sino de faena, donde cada miembro cumple una función específica para el sostenimiento del *nosotros*.

La interculturalidad surgió como un proyecto pedagógico bilingüe de la Universidad del Ecuador fundada por el gobierno en el año 2003 para difundir y desarrollar los saberes aymaras. Pero sobre todo para aprender a desaprender, las prácticas neocoloniales y los legados de las geopolíticas del conocimiento. Se trata de una deconstrucción no sólo cultural sino también, económica, social, epistémica y ética. Los fundamentos de la sabiduría ancestral aymara son: la relacionalidad, la complementareidad, la proporcionalidad, la correspondencia y la reciprocidad; todos ellos se dan simultáneamente en el nivel del mesocosmos (nivel de lo humano), microcosmos (lo invisible) y macrocosmos (el espacio sideral), que se da en la práctica vivencial, en las festividades y en los rituales para la construcción del buen vivir a corto, mediano y largo plazo.

En México, los rarámuris, con base en autores como Freyre y Montessori, imparten las clases de primaria y de secundaria. Los

primeros tres años se imparte en lengua materna y los siguientes tres en castellano. Se les da una educación integral, aprenden a tocar un instrumento musical, se les enseña civismo, respeto al género humano y se les lleva a visitar las casas de los distintos oficios de la comunidad. Mientras que el Centro Educativo Huichol, fundado en 1990, imparte secundaria y bachillerato. Las asambleas se realizan en el auditorio del bachillerato para que el alumnado aprenda a romper con los mecanismos de subordinación y a construir sus propios conocimientos a través de procesos de significación y apropiación para el fortalecimiento societal.

En suma, ya no se trata de que el antropólogo se acerque a las comunidades para decodificar las demandas de las sociedades indígenas y decodificar una interpretación para Europa, sino que son los pueblos mismos, quienes hacen su historia siendo. De allí, que la tarea del filósofo y, en general, del pensador comprometido sea el anuncio y la denuncia. El anuncio de la utopía nosótrica y la denuncia de la construcción de un nuevo orden mundial.

BIBLIOGRAFÍA

- Boron, A. Atilio, *Imperio e imperialismo*, México, Clacso, 2003.
- Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire* (Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas), Lima, Horizonte, 1994.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas* (Estrategias para entrar y salir de la modernidad), México, Grijalbo, 1989.
- Useche Rodríguez, Raúl, *Educación indígena y proyecto civilizatorio en Ecuador*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, 2003.
- VV.AA., *Interdisciplinar las ciencias sociales*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.
- _____, *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 19, México, UNAM, 1988.

_____, *Política e Interculturalidad en la Educación*. Memoria del II Encuentro multidisciplinario de la Educación Intercultural, México, Universidad Intercontinental, 2006.

_____, *Universidad Intercultural Amawtay Wasi*, Quito, Abya Yala, 2005.

Hemerografía

Herramienta de Debates y Crítica Marxistas, año VIII, núm. 24, Buenos Aires, primavera/verano 2003-2004.

Pensares y Quehaceres, núm. 1, México, Eón, mayo-octubre de 2005.

EDUCACIÓN SUPERIOR EN EL MUNDO DEL SIGLO XXI

*Mario Magallón Anaya**

LA EDUCACIÓN EN EL SIGLO XXI

En la elaboración de todo proyecto educativo nacional, incluidos sus planes y programas de estudio de los distintos niveles, es necesario establecer como principios reguladores, valores de justicia y equidad en la libertad y confianza en la experiencia y solidaridad de comunalidad autogestionaria con nosotros y con los otros, de ello se derivan otros valores como igualdad, democracia y responsabilidad en el ejercicio pedagógico autogestivo cuyo resultado es la entrega en la construcción y reconfiguración de una sociedad justa, humana e incluyente.

Estado, sociedad, empresas, comunidades, sujetos sociales y ciudadanía de las diversas naciones de nuestra América han de tener como objetivo el compromiso de reconstruir a la nación y reconocer la diversidad plural, porque diverso y plural es el modo del ser humano. Es necesario romper con los imaginarios sociales

* Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM (mariom@unam.mx).

cimentados en las formas de poder dominante y de control del Estado de las organizaciones e instituciones económicas nacionales y globales y plantear un horizonte nuevo, más esperanzador, que supere el carácter racista, excluyente, los problemas de género, indígenas, de los trabajadores(as), ancianos, marginados, excluidos, etc., en contra de cualquier forma que atente contra la dignidad humana. Es importante el diálogo, la comunicación libre y responsable en un espacio de respeto y tolerancia y de relación solidaria con nosotros (latinoamericanos) y con los otros (habitantes del mundo); con la naturaleza, el cuidado de sí mismo, del medio ambiente, de la vida en sus más diversas manifestaciones y expresiones.

El proyecto de educación requiere asumir el compromiso social, político y cultural para enfrentar las prácticas ideológicas, ejercidas desde los centros del poder económico y político mundial hacia los estados nacionales por el Estado global, a través de los consorcios internacionales diseminados en el planeta. Es fundamental analizar cómo se introyectan en la conciencia de los educados (educación formal) y de los no-educados (educación no-formal, excluidos e incluso los que nunca fueron a la escuela) la programación para que acepten, de manera natural, “esencial” y jurídicamente, la existencia de seres humanos de primera, de segunda y de tercera.

Los nuevos horizontes educativos de nuestra América y del mundo demandan replantearse con una visión nueva que redimensione las políticas educativas y la educación política desde una perspectiva más *ad hoc* a las condiciones ético-políticas del mundo global neoliberal; que recuperen al ser humano, al sujeto social y al ciudadano como un ente de derechos y obligaciones, desde el principio fundante universal del humano en la fenomenicidad del sujeto como ser situado y en situación histórico-temporal sin exclusiones.

Sin embargo, no ha sido hasta la actualidad el eje desde donde se educa en el mundo; la eficiencia y la eficacia del sistema neoliberal capitalista ha impuesto un sistema educativo por competencias, donde el ser humano sólo es un instrumento o parte del proceso,

pero no es el objetivo central de la educación. La ética es el horizonte regulador de un proyecto educativo que permite formar seres humanos libres, responsables y comprometidos solidariamente con la comunidad y la sociedad. De ahí que surge la necesidad de incorporar en los planes y programas de estudio una antropoética de la educación como una forma viable en la recuperación de la tradición, la historia y el sujeto social educable en la sociedad misma.

La antropoética de la educación es el medio para introyectar valores y principios que regulen el comportamiento humano y social como compromiso solidario, allí donde todos cuentan y valen en equidad y justicia. Por lo mismo, para asumir los riesgos racionales: “toda decisión política es un acto racional, libre y responsable, donde el político debe servir a la comunidad, no servirse de la comunidad”; ello implica dignificar la política y la educación política en su amplio valor ético de compromiso solidario con la sociedad, las comunidades y los seres humanos.

Sin embargo, cuando se reflexiona sobre ética y política, si hemos de juzgar por lo que se dice en la calle, en los medios de comunicación de nuestras sociedades, la ética se justiprecia al alza, mientras que se ha ido imponiendo un concepto de política muy empobrecido, alejado, en cualquier caso, de lo que fue el concepto clásico de la época griega, la política como fenómeno paralelo al nacimiento de la ética, que implica un ejercicio de solidaridad con la sociedad (con la *polis*). En nuestras sociedades actuales se identifica, por lo general, a la política con el engaño, la mentira y la manipulación de las personas. Existe una enorme desconfianza de la política y de los políticos, en particular entre los jóvenes.

Empero, hemos de señalar que desde nuestra postura filosófica, entre la ética y la política existe un continuo, una relación de continuidad co-implicada. En nuestro caso, en el *zoon politikón* moderno ya no hay justicia, virtud o felicidad dignas de ese nombre, los valores han quedado al margen de la sociedad, la política y el Estado-nacional moderno.

Por esta razón es imperioso oponerse ante cualquier forma de mediatización humana, porque el fin en la educación, del sujeto educable, no es medio sino fin del quehacer educativo. El fin corresponde construirlo a la antropología filosófica de la educación, la cual busca la humanización del saber, de la epistemología, los saberes que superen al tener como factor regulativo y reflexivo de la educación y la realidad educativa en la libertad y la confianza, es decir, ha de tener como eje al ser humano. Porque es la humanidad en su diversidad lo que constituye el objetivo y el fin de la educación.

La hermenéutica analógica, simbólica y semántica se ha mostrado lo suficientemente lábil, protéica, dialógica, analógica y dialéctica en la recuperación de nuestra tradición y legado para reinstalarnos en una realidad orientada hacia el compromiso y responsabilidad con los otros. La hermenéutica de la educación es la recuperación simbólica y creativa del ser humano moderno y racional. Lo cual implica reconocer que el mundo es diverso y plural, para ello es necesario reinterpretarlo y transformarlo.

El ser humano y la cultura son expresiones humanas diversas, plurales y complejas incluyentes.

Ello propicia la traducción, al menos como algo aproximativo y siempre con pérdida. Por eso también implica un reconocimiento de que no es posible rescatar toda la riqueza significativa que tiene la otra cultura y, sin embargo, concede que se da lo suficiente como para poder comprenderse y convivir. Sobre todo en el plan de la filosofía política, supone la capacidad del diálogo y lucha para que pueda darse una adecuada convivencia, mediante el intercambio de puntos de vista.¹

Es primordial afirmar que la educación es prioritaria en todo proyecto nacional; es el deber ser, el hipotético categórico impres-

¹José Alejandro Salcedo Aquino, *Hermenéutica analógica, multiculturalismo e interculturalidad*, México, Torres Asociados, 2005, p. 9.

cindible para no perder el rumbo de lo que queremos y lo que debemos ser. Desde este supuesto se derivan aquellos factores que han de determinar la calidad. Una pregunta obligada sería: ¿de qué calidad de educación estamos hablando? ¿De aquella que sólo responde a los intereses económicos, de producción, mercado y consumo como a las demandas de las grandes empresas nacionales y transnacionales?

La educación en general ha de responder a las necesidades sociales, políticas, económicas, de producción científica, tecnológica y cultural de los propios países. Desde un proyecto bien definido en cuanto a objetivos y metas, para que los latinoamericanos se incorporen a las llamadas competencias; éstas, más allá de cómo son ahora, se han de caracterizar por la producción de conocimientos de los sujetos del acto educativo, con ventajas para todos y no como la exclusiva de unos cuantos.

La educación en competencias ha de permitir la formación integral del sujeto para el cambio social, en el que todo ser humano esté incluido. Ésta es una condición necesaria, para que todos los ciudadanos del mundo sean incorporados en la sociedad del conocimiento como entes capaces de construir creativamente el propio futuro.

La sociedad requiere del compromiso de los gobiernos, la garantía de una educación para todos. Por esta razón, se busca redimensionar el papel que ha de jugar la educación en el siglo XXI, factor de convivencia y de relación entre los sujetos sociales y los ciudadanos autónomos con la capacidad de decidir sobre su futuro.

La sociedad de conocimiento ha de estudiar las complejas relaciones de la vida humana que respete las autonomías de los individuos, de los grupos, de las comunidades y propicie una educación en valores solidarios de justicia y equidad con todo ser humano.

La complejidad de la vida humana contemporánea hace necesario replantear y redimensionar la función de la educación a fin de conformar en los individuos un comportamiento societario que abarque

lo doméstico, lo colectivo y lo político; que permita una convivencia ordenada que se funde en la autonomía personal centrada en valores morales. La educación para la convivencia es un proceso continuo que representa el anhelo de formación humana que, a su vez, permite generar en los individuos una personalidad autónoma creadora y convertirlos en seres sociales participativos. De ahí que la educación para los años por venir requiere de introyectar en (ella) una serie de principios que lleven a la persona y a los grupos a *I*) ejercer su autonomía sin destruir su orden y formar la identidad global sin destruir la identidad particular.²

Los marginados no son importantes consumidores en el sistema neoliberal capitalista y, por lo tanto, no están fuera del “círculo perverso” que reduce la existencia de la vida cotidiana a la necesidad de posesión, *del tener en oposición al ser*, donde la existencia es la acumulación de objetos, de cosas, por las que se pretende “afianzar” al ser como objeto, cosa, no como ser humano.

Empero, en el proyecto educativo del tener y no del ser, los pobres quedan al margen de cualquier proyecto de desarrollo humano. En la perspectiva neoliberal, aquéllos son entes devaluados y representan un excedente sobrante y prescindible. Es importante estar conscientes de este gravísimo problema en la medida que en el imaginario ideológico-social “existen seres humanos que fundan su valor en la capacidad de compra y de consumo”. A diferencia de los otros: pobres, marginados, excluidos y miserables, aquéllos no tienen la capacidad de consumo y sólo son consumidores potenciales.

Estos grupos sociales pobres y marginados conforman el lumpen, los parias de las urbes y de las zonas rurales de México, América Latina y del mundo; hoy en día el proceso capitalista global

² Regina Jiménez Ottalengo y Ana Teresa López de Llergo, “Educación, autonomía y orden en la sociedad mexicana”, en *Perspectivas y desafíos de la educación, la ciencia y la tecnología*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 2003, p. 55

no los va a incorporar en el proceso productivo, hoy sólo sobreviven. Franz Hinkelammert ha señalado que en nuestra América los marginados, los pobres, ya ni siquiera “tienen derecho a ser explotados”. La evolución económica y social en la actualidad muestra que la mayoría de esta generación inmediata, como la precedente y la futura, que se está gestando desde ahora, no va a tener un empleo permanente, menos aún, seguridad social. Esto fue anunciado por Carlos Marx en *El Capital* y muy pocos en la actualidad quieren recordar, porque molesta e interpela a la conciencia ética de compromiso con los pobres, excluidos y marginados; por el contrario se busca olvidar e incluso ignorar que el mundo real es éste: de injusticia y desigualdad.

En este horizonte educativo, regido e impuesto por el Banco Mundial (BM) y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), la mayoría de los habitantes de América Latina y del Caribe no tienen cabida en el mundo global. Es decir, desde la perspectiva neoliberal globalizada una cantidad muy alta de los latinoamericanos marginados del mundo son prescindibles. Porque carecen de los conocimientos científicos y tecnológicos para incorporarse al proceso productivo posindustrial, cibernético y “neoindustrial poscapitalista”.

El desarrollo de la ciencia y tecnología de exportación de las grandes empresas globales compite con la mano de obra calificada, la no calificada queda fuera y reducida su capacidad competitiva en el mercado laboral de producción neoindustrial. En la actualidad, disminuyen más las oportunidades de empleo a los trabajadores en las industrias de tercera generación que operan con eficiencia, eficacia y calidad a través de sistemas computarizados de alta especialización científica y tecnológica.

Las empresas pequeñas, medias nacionales y los trabajadores del “mundo en desarrollo” en los diversos niveles productivos no cuentan con las posibilidades ni los medios económicos, políticos, sociales de información y comunicación, ni los conocimientos en

cibernética y robótica para incidir en los niveles de competencia que demanda la producción, el mercado y el consumo mundiales.

Por lo anterior podemos decir que una institución (educativa) es de calidad si, y sólo si, cumple con la misión que le ha sido encomendada y satisface las expectativas de sus “clientes” y “accionistas”. Es decir, de sus estudiantes, quienes proveen fondos y, en forma general, la sociedad. No obstante ello, esta generalización varía de país en país. Es importante destacar, para juzgar la calidad de los programas: *a)* la pertinencia de la misión de los centros de educación superior con el modelo establecido, y; *b)* la manera como ésta se lleva cabo. En otras palabras, que haya cumplido con las pautas y criterios de evaluación establecidos fuera de las universidades e institutos de educación superior. Esta propuesta resulta interesante en la medida que pone un mayor cuidado en la calidad real del *producto educativo* que se oferta, lo cual puede medirse por la facilidad con la que encuentran sus egresados empleos o, según se señala, por su desempeño social. Empero, este aspecto no está comprobado, más aún, podemos decir que es cuestionable en tanto que no se establecen las formas para poder medir la calidad de dicho “producto”.³

En la actualidad, en México es más frecuente que a través de los medios de comunicación se denuncien las deficiencias de la educación en los diversos niveles: básico, bachillerato, superior y posgrado; empero, hasta ahora estas carencias son demasiado confusas e inconsistentes; es decir, las críticas son poco puntuales, o están orientadas a las necesidades personales o de grupos, pero de ningún modo existe un interés nacional para mejorar la calidad de la educación. Esto se observa en la Reforma Integral de la Educación Básica (RIEB), donde el objetivo de la formación del ser humano se desvanece y se pierde en formas y prácticas eficientistas y de control.

Una expresión cualitativa de esta situación son las evaluaciones permanentes de la OCDE y los países miembros, donde éstos en

³ Mario, Magallón Anaya, “Calidad de la educación superior”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 75, México, UNAM, junio de 1999, pp. 74-83.

América Latina se encuentran en la última posición en conocimientos y habilidades en lectura, matemáticas y ciencias.

Lo anterior demanda interrogarnos: ¿desde qué criterios se realiza dicha valoración? No es suficiente decir que la educación mexicana y latinoamericana está en crisis, eso es multisabido, no sólo en la región sino en el mundo. Pero es importante, al hacer juicios de este carácter, establecer los supuestos desde los cuales se analizan, critican y se plantean proyectos nuevos de evaluación. Intentemos analizar, a partir de la experiencia educativa cotidiana —inmersa en la realidad social y económica y desde los valores de eficiencia y eficacia, regulados por las demandas de producción, del mercado y del consumo y la inserción en las competencias profesionales de la producción mundial— si es viable ¿plantear un proyecto alternativo de educación que supere la crisis y ponga en el rumbo adecuado el desarrollo de nuestros países? Ello exige preguntarse también si dicho proyecto se plantea ¿desde las demandas de las empresas posindustriales, de las tecnologías globales, que están por encima de los proyectos de desarrollo nacionales y de los objetivos fundamentales como el desarrollo intelectual y material de los seres humanos? Más aún ¿es posible recuperar al ser humano como centro y fin de la educación?

Es necesario poner en cuestión los supuestos y objetivos de este tipo de educación, sobre todo aquella que privilegia el mercado, la producción de mercancías y el consumo que condicionan y determinan los tipos de contenidos y aprendizajes que deben impartirse en los países de América Latina y el Caribe.

La llamada sociedad del conocimiento en nuestros países es excluyente de las mayorías, porque los incluidos en ellas no son productores de ciencia y tecnología sino, más bien, aplicadores mecánicos de éstas. En consecuencia, preguntémonos si: ¿la educación educa o sólo capacita “técnicos calificados” y profesionales que realizan un trabajo de “maquila”? La realidad muestra que éstos no hacen investigación ni ciencia ni tecnología, su labor es de ejecutores mecánicos de las nuevas tecnologías; la creatividad y la

racionalidad han sido mediatizadas. En la actualidad se muestra que a las nuevas generaciones de América Latina y el Caribe se les ha robado el futuro y están condenadas a la incertidumbre, desempleo, miseria y al caos existencial, sin horizonte de sentido. ¿Dónde quedó la educación del ser humano como sujeto social comprometido y responsable consigo mismo, con la sociedad y la nación? Para rescatar a los seres humanos como centro de todo proyecto: antropológico, político, social, económico y cultural se deberá defender el derecho a repensar y replantear los objetivos y fines de la educación en todos los niveles y cumplir con un proyecto integral incluyente e integrador de todos los seres humanos.

Es fundamental dar la ofensiva al neoliberalismo con orientación y resistencia para planear una alternativa que propicie el diálogo y la negociación que abra la posibilidad de construir una nueva historia, ante un fenómeno que demanda luchar por un mundo mejor, más humano, ante la incertidumbre de futuro. En todo caso, se demanda una creciente conciencia y organización, con conocimiento lúcido que recupere el legado, la tradición e incorpore las novedades en ciencias, humanidades, tecnologías y artes.

Por ello es necesario reestructurar la educación y vincularla con los estudiantes y con profesores en todos sus niveles. Esto obliga a repensar el nuevo modelo de universidad y de educación superior que apoye a nuestras grandes instituciones de educación y combine las formas tradicionales como formas mixtas entre las humanidades, las ciencias con la electrónica, la cibernética, la telemática, con la nuevas tecnologías informáticas y las redes sociales, en la organización, negociación y consenso para la acumulación de fuerzas favorables al interés general y al bien común de la sociedad en la educación.

Todo lo cual implica la creación de nuevas instituciones abiertas a la enseñanza renovadora de las ciencias sociales, naturales y las humanidades; con una producción de materiales didácticos de excelente calidad para el aprendizaje y la autoevaluación, cuyas formas de certificación no sean utilizadas como filtro, sino como

garantía para los educandos y los educadores en el desarrollo integral del ser humano.

La educación obligatoria, gratuita y laica que imparte el Estado, establecida en México en la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (y en algunas constituciones de la región), a través del tiempo y con los vaivenes políticos se ha devaluado. Ejemplos de esto es la obstinación y tosudez de los gobernantes que traen a la mesa de discusión el problema de la educación a partir de principios cientificistas, y supuestamente modernos, con los que buscan mostrar las deficiencias, pero, en la actualidad, muy poco han hecho por mejorar. Los países en nuestra América se lanzan como en la leyenda de Sísifo a una empresa educativa que cada vez, con las demandas del momento, hay que reiniciar.

La educación en la región debe ser continua y transformadora de la realidad material del ser humano y de la sociedad. La educación se inicia en la cuna y termina con la muerte. En consecuencia, la educación y los aprendizajes deben ser continuos y abiertos a la complejidad de la construcción de conocimientos y saberes de la educación, porque nunca se termina de educar ni de aprender.

Las formas y procedimientos didácticos de la actualidad han modificado las estrategias operativas, objetivos y fines de la educación. Su intencionalidad se concibe como una mercancía de “objetos”, de producción en serie, cuya calidad del producto está determinado por el modelo y las demandas internacionales de producción de la cibernética, la comunicación, las nuevas tecnologías y las redes sociales, controladas por los centros de poder económico mundial.

PRIVATIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN EN NUESTRA REGIÓN

Es importante evaluar e investigar el nivel de calidad de la educación en nuestros países; cómo y hasta dónde responde a los requerimientos del BM, del Fondo Monetario Internacional (FMI),

del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), de la OCDE y, en general, de las empresas globales, pero no precisamente al desarrollo del ser humano.

Históricamente, en el caso mexicano fue el gobierno del presidente Miguel de la Madrid (1982-1988), en atención a los dictados del BM, del FMI, del BID y del neoliberalismo, que inició una propaganda de desprestigio de la educación pública en todos sus niveles, y a la par que se estimuló la inversión en educación privada.

Así, se inició en las décadas de los ochenta y noventa del siglo XX una tendencia privatizadora de la educación básica, media, media superior, superior y posgrado. Un argumento, desde el poder de los gobiernos en turno, es que la educación que imparten los particulares es de mejor “calidad” que la pública, la única con la capacidad para transformar al país y ponerlo a la cabeza de la modernización productiva.⁴

De esta forma:

La privatización es un fenómeno complejo que germinó de manera espontánea e inducida en la conciencia de los líderes y clientelas. En los propios países comunistas y populistas se desarrollaron relaciones informales de acumulación e intercambio en que los funcionarios aprovecharon su poder para ir acumulando pequeñas y grandes fortunas personales, ya directamente a costa del erario y mediante distintas formas de cohecho y peculado, ya por el intermedio del mercado negro y de la economía informal, legal o ilegal [...] —De tal forma— el neoliberalismo ganó la batalla de la privatización en la conciencia de las élites públicas. Los políticos privatizados se volvieron privatizadores. Iniciaron una nueva política de alianzas del capital corporativo y sus redes nacionales y globales [...] la privatización fue como “cosa de encanto”. Los privatizadores actuaron como “encantados”. Vivieron “el dulce encanto” de la corrupción bien educada, elitista.⁵

⁴ Cfr. Horacio Cerutti Guldberg, Iván Carvajal Aguirre *et al.*, *Modernización educativa y universidad en América Latina*, México, Magna Terra Editores, 1990.

⁵ Pablo González Casanova, *La universidad necesaria en el siglo XXI*, México, Era, 2001, pp. 21-23.

Los diversos grupos de poder económico-político, tanto internos como externos, culpan a los gobiernos anteriores, a las autoridades educativas, a los maestros y a los estudiantes de los fracasos de la educación pública; a eso se suma, la falta de recursos económicos. La inscripción de la educación superior privada creció de 10 % en los años ochenta, a casi 33 % a finales del siglo XX e inicios del XXI y ha ido *increscendo*.

La privatización de la educación superior en México obedece al sometimiento servil de los gobiernos en turno en la región y las directivas marcadas por los organismos internacionales de créditos y a las empresas globales. De tal manera que en el terreno de la educación, el neoliberalismo globalizador derivó en un proyecto general, en el cual no sólo se busca privatizar los servicios y los materiales didácticos, sino determinar cuantitativa y cualitativamente las necesidades y los objetivos del saber y del saber hacer, de acuerdo con los dictados internacionales neoindustriales.

El complejo problema de la política privatizadora y humanitaria se complica al revelar que la privatización de la educación implica, en las condiciones actuales de la economía mundial, una forma más de consolidar el sistema global y nacional de exclusión y marginación del empleo, de la alimentación, de la salud, de la habitación, del vestido; y que corresponde al proceso histórico del neoliberalismo y de la globalización como políticas predominantes del capitalismo tardío, un capitalismo que por ahora no tiene el menor viso de caer y ser sustituido por un sistema socialista alternativo [...]. La privatización provoca males innegables a la población nacional y por un mínimo sentido común debería ser detenida; pero tras ella se encuentran grandes intereses que han expresado sus proyectos privatizadores por todos los medios y en todos sus lenguajes escritos y electrónicos, a través de expertos de la OCDE, el Banco Mundial, la UNESCO, y a través de científicos sociales y publicistas afamados que dan cátedra en las grandes universidades y publican sus artículos y libros en revistas y periódicos como *The Economist*, *Scientific American*, *Financial Times*, *New York* o en las más notables editoriales.⁶

⁶ *Ibid.*, pp. 26 y 27.

Empero, la preocupación por fortalecer la educación pública se hace presente con cierta frecuencia en el discurso político, pero de forma muy particular en tiempos electorales. Partidos políticos, funcionarios y candidatos reiteran la alta prioridad que tiene la educación. Sin embargo, ni las quejas, ni las denuncias, ni los pronunciamientos retóricos sirven para mejorar efectivamente el funcionamiento del Sistema Educativo Nacional.

Por ello, más allá del realismo político es necesario indagar sobre el porqué de la crisis de la educación. Las razones que se pueden aducir son muchas, quizá la más importante es que en materia de educación se ha perdido la ruta, pues al “atender a tantos amos”, sobre todo de origen externo, se abandonan los fines educativos que persiguen objetivos nacionales con perspectivas e intereses propios.

Lo más lamentable es que no tenemos un proyecto educativo de mediano y largo plazo que responda a un plan de desarrollo nacional. Si a esto agregamos que no existe una prospectiva clara sobre el ciudadano que se desea formar, la situación se complica y se vuelve compleja, difusa y difícil de resolver desde las políticas educativas impuestas desde fuera y ejercidas por los gobiernos en turno.

El análisis tiene que ir más a fondo, para que dentro del todo educativo podamos comprender, que la mayor parte de las deficiencias en el proceso educativo tienen su origen en las características de la labor educativa, en su hacer y quehacer pedagógico sin compromiso ético-social. El ser educativo se ha convertido ya no en parte y fin de la educación sino, más bien, ha sido reducido a ser sólo parte del proceso, pero no en el fin de la educación, la cual consiste en la formación de profesionistas y profesionales con responsabilidad social.

Por lo mismo, existen carencias de objetivos claros que respondan a las necesidades nacionales y a la realización del ser humano; al igual que no existen procesos y métodos didácticos que hagan posible aprendizajes significativos de los contenidos de planes y programas de estudio en todos los niveles. Porque el proceso edu-

cativo, más allá de las concepciones de la tecnología educativa, debe ser asumido en una relación dialógica y de comunicación ejercida corresponsablemente entre educador-educando y educando-educador, comunidad-escuela y escuela-comunidad. Esto es, en una relación comprometida, asumida responsablemente en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Esto significa cumplir con el viejo, pero actual principio de Juan Amós Comenio: *aprender a aprender*, que retoma y resemantiza el biólogo y pedagogo francés Jean Piaget. En esta dialéctica didáctica y dialógica educativa: educador y educando deben ser reeducados como ejercicio y práctica transformadora del ser humano en su totalidad. Es decir, en lo ontológico, en lo óntico, en la existencia y en lo epistemológico. Porque sólo transformándose a uno mismo es posible transformar la naturaleza y el mundo.

Así, la educación debe ser medio y no fin para la formación de seres humanos ética y políticamente responsables y comprometidos; por ello, en la educación tiene que darse una *philia* y una *frater*, en una relación amorosa hacia al otro. Esto es volver al “desgastado” principio del *eros pedagógico pestalozzino*, que de haberse sostenido en la mística de los educadores, la situación que hoy se vive en cuanto a educación y relaciones humanas sería diferente.

Por lo tanto, educación sin compromiso y sin valores es educación despersonalizada y sin sentido antropológicamente humano. Esto es, precisamente, lo que se ha perdido con las prisas por dar respuesta a las demandas de un mundo de producción económica globalizada y excluyente de las mayorías. A la carencia de perspectivas con orientación nacional se han sobrepuesto las llamadas tecnologías educativas como procesos mecánicos de evaluación y “medición de la calidad”, las cuales tienen un carácter cuantitativo más que cualitativo.

Así, el *eros pedagógico* se quedó a la vera de la labor educativa porque ahora hay que fabricar máquinas de producción y de consumo, pero no seres humanos de razón, análisis, crítica y desarrollo de las potencialidades espirituales humanas que se expresan en

la creatividad y la producción cultural y humanística; donde el ser humano muestra y expresa su ser en los objetos de su creación y en todo lo que hace.

En este horizonte del desarrollo de la totalidad del ser humano, considero que “la moral cívica” y la ética pedagógica deben ser el eje de la educación y de los contenidos, porque una educación sin compromiso moral con la colectividad y consigo misma, carece de sentido y valor. Es una educación ciega sin un horizonte, salvo aquel que marca la OCDE, el BM, el FM y el BID. Esto es, aunque parezca anacrónico, como el extemporáneo principio herbartiano, pero aún con vigencia y actualidad: el eje regulador de la educación en todas las disciplinas de la enseñanza debe ser el de la moral y la ética.

Una moral comprometida con la nación, la sociedad y el individuo, porque la educación deberá tener una dirección y una orientación que profesionalice las diversas carreras de educación superior, para que sus egresados se incorporen al proceso productivo de forma comprometida y responsable.

En todos los ámbitos de la vida social y educativa, la solución de fondo implica democratizar el poder que gobierna y regular las relaciones de los contenidos de las currículas profesionales de acuerdo con las necesidades y las demandas reales nacionales y del mundo globalizado, donde deberá estar incorporada la nación y la sociedad en el proceso. Entre nosotros no han existido ni en la estructura jurídica ni en la práctica, instancias orgánicas cuyas autoridades educativas se relacionen con los ciudadanos e informen a la sociedad, en su conjunto, sobre aquello que les interesa en cuanto a la educación de los ciudadanos y menos aún, rindan cuentas sobre su desempeño.

Es decir, las iniciativas en la política educativa y en la educación política tienen que partir de un acuerdo democrático de voluntades que permita coordinar los objetivos, los métodos, las acciones de la práctica educativa como respuesta a las necesidades nacionales de crecimiento y desarrollo con justicia, equidad y solidaridad.

La socióloga Aurora Loyo Brambila, en su reflexión y análisis de la relación entre educación y ciudadanía en México señala que

Educar ciudadanos es una de las funciones más importantes que ha de cumplir la escuela. La escuela mexicana en el siglo XX fue una institución que hizo aportes sustantivos en ese sentido. A pesar de ello, en la actualidad el balance no es unívocamente satisfactorio ya que la escuela parece haber quedado retrasada respecto de las necesidades de formación ciudadana de una sociedad que aspira a ampliar el respeto a la legalidad y a la vida democrática, así como el combate a la corrupción y hacia todo tipo de conductas discriminatorias. Por otra parte, los aspectos relacionados con la identidad nacional, tal y como han sido tradicionalmente enseñados y reforzados en la escuela, requieren ser revisados. El objetivo consistiría en introducir ciertos cambios antes de que se siga debilitando la eficacia de la escuela en la producción de efectos centrípetos indispensables para la cohesión social y la integración de la nación. Así lo exige la globalización y en especial el proceso de integración derivado del Tratado de Libre Comercio y la interrelación cultural con los Estados Unidos. Igualmente acuciante es la necesidad de dar un salto cualitativo no sólo en el efectivo reconocimiento de la realidad pluriétnica y multicultural del país, sino en el logro de un compromiso activo de los ciudadanos a favor de los derechos de los indígenas y los marginados. En síntesis, la misión de la escuela en lo que a formar ciudadanos se refiere, es hoy una tarea mucho más exigente y compleja de lo que fue el siglo XX.⁷

Este es uno de los retos más grandes para el siglo XXI, por ello es necesario estimular un amplio debate tendiente a reforzar los aspectos curriculares relacionados con los procesos identitarios: nacional, regional y étnico, como a la formación ciudadana que garantice el desarrollo integral de los seres humanos.

⁷ Aurora Loyo Brambila, “Ciudadanía y magisterio: dos ejes para una reforma educativa”, en *Perspectivas y desafíos de la educación, la ciencia y la tecnología*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 2003, pp. 50 y 51.

Por lo tanto, en la actualidad se vive una destrucción de la complejidad mundial. La complejidad es la característica de la producción humana.

Pablo González Casanova considera que

La desestructuración (o destrucción) del complejo mundial dominante implica la múltiple construcción y estructuración de las mediaciones de los pueblos, y de los nuevos poderes basados en el pluralismo religioso, político y cultural, que hagan realidad las mejores tradiciones del pensamiento democrático y socialista, participativo y representativo, de justicia o equidad social, así como el respeto a las soberanías y autonomías de las naciones y las etnias y a los derechos de las personas. La posibilidad de su realización aparece como el reto más importante para asegurar la continuidad de la especie humana.⁸

EDUCACIÓN SUPERIOR Y UNIVERSIDAD

Para ubicarnos en este tema es posible decir que si miramos un poco la historia de la educación superior y la universitaria encontramos que en el curso de los años setenta y parte de los ochenta del siglo XX, los proyectos de reforma estuvieron a la orden del día, no sólo en México sino en toda América Latina y en el mundo. Se pasó de la universidad de “élite” a la de masas.

En el inicio de los años setenta del siglo XX, ante el aumento de la matrícula en la educación superior encontramos a educadores, pedagogos, antropólogos e historiadores de la región latinoamericana preocupados por encontrar una alternativa diferente de universidad, esa que en aquel momento la llamó el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro la *universidad necesaria*, concebida como una universidad más nuestra y puesta al servicio del desarrollo de los países latinoamericanos y acorde con las demandas de los tiempos.⁹

⁸ González Casanova, *op. cit.*, pp. 21-23.

⁹ *Cfr.* Darcy Ribeiro, *La universidad necesaria*, México, CCyDEL-UNAM, 1982.

Es necesario impulsar una universidad que eduque con vistas a un proyecto transformador de la sociedad; que sea un mecanismo teórico y práctico que capacite al profesional egresado en la búsqueda de herramientas intelectuales, tecnológicas y en el desarrollo de habilidades y capacidades que permitan construir posibilidades concretas para cambiar las deficiencias de la educación superior en América Latina y el Caribe, y que busque dignificar al ser humano y a las comunidades sociales.

Ello, de ningún modo implica la conformación de un criterio de selección y clasificación de acceso a la universidad de los más desarrollados culturalmente, sino desde una forma equitativa e igualitaria de acceso a todos a la educación. Es un proyecto educativo que tiene como antecedente una educación de calidad en todos sus niveles, dentro de un horizonte educativo que incorpora a todos en un ejercicio racional, justo y democrático.

En la actualidad estamos urgidos de una universidad y de una educación superior pública latinoamericana y caribeña que se oponga a la supresión de la razón y al ejercicio de la voluntad y de la libertad. Es decir, que limite el ejercicio libre de pensar, sostenido por el proyecto neoliberal. Esto requiere oponerse a las formas de dominación que buscan imponer un solo modelo: el neoliberal global. Se trata de recuperar los valores de una “ética de la emergencia”, como bien apunta Arturo Andrés Roig.¹⁰

En nuestra América y en el mundo, la universidad y la educación superior deberán convertirse en el bastión de la contingencia, la resistencia y la democracia, a través del ejercicio crítico y creativo de la realidad opresiva y excluyente de las mayorías latinoamericanas, cuya práctica está comprometida con el desarrollo intelectual puesto al servicio de la sociedad. Se trata de una construcción

¹⁰ Cfr. Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y la moralidad de la protesta. Respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC, 2002.

de pensamiento filosófico crítico del estado de cosas existente en la región.¹¹

Horacio Cerutti Guldberg señala que ha de educarse en el pensamiento crítico.

Empero, un pensamiento filosófico radicalmente crítico no puede andar a la búsqueda de un sistema, mucho menos proponerse programáticamente construir un sistema que diera cuenta de la realidad como un todo. Esto por dos razones al menos. Primera, porque la complejidad de lo real y las diversas especializaciones y subespecializaciones que pretenden captarla han avanzado tanto y se han entrelazado tanto que no hay posibilidades ahora de un neohombre del Renacimiento que pudiera abarcarlo [...] porque esa articulación no es cuestión de un pensamiento binario, sino de unas combinaciones que tienen que ver no sólo con lo que es, sino con lo que va siendo, lo tendencial, con las posibilidades, con las decisiones, con los ideales y con la libertad humana [...]. Segunda, porque un pensamiento que responde a las necesidades de los más desposeídos, de los que no se benefician de la organización del mundo tal como está, no aspira a mostrar un cosmos ordenado [...] sino, en primera instancia, a denunciar la irracionalidad del (des)orden establecido.¹²

En términos generales, puede decirse que estos procesos coincidieron, con el paso del tiempo en nuestra región, con el proyecto neoliberal poniendo en cuestión la pertinencia de la universidad pública y la enseñanza que en ella se imparte. Se potenciaron y financiaron instituciones de educación superior privadas y elitistas, por encima de la llamada educación superior de masas. Lo cual obligaba a plantear la pregunta: ¿cómo educar en una universidad masificada sin la pérdida de su valor y calidad educativa de alto nivel?

¹¹ Cfr. Arturo Andrés Roig, *La universidad hacia la democracia*, Mendoza, EDIUNC, 1998.

¹² Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, CRIM-CCyDEL-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 132.

Darcy Ribeiro ofrece un proyecto de universidad de masas que busca rescatar la calidad de la educación superior. El texto de Ribeiro, en general, no ha perdido vigencia. Otro tanto ha realizado el sociólogo mexicano Pablo González Casanova,¹³ quien planteó —durante su corta estancia como rector de la UNAM y a pesar de la corriente en contra— un nuevo proyecto de universidad pública, contrario a los dictados de los planes económicos y las políticas impuestas por Estados Unidos,¹⁴ que limitaban el ejercicio y cumplimiento de una educación crítica y creadora de mundos científicos y humanísticos nuevos; epistemológica y éticamente más humanos y acordes con las necesidades del país y de la región.

El proyecto educativo y de universidad de Pablo González Casanova se encuentra nuevamente en discusión en cuanto a calidad y pertinencia. En la década de los setenta del siglo XX muy pocos vislumbraban el papel clave de la educación superior pública y la universidad y de sus esfuerzos conducentes al desarrollo y a la formación de recursos humanos de alto nivel y con excelencia académica.

Con frecuencia, a la universidad en México se le atribuye el papel de ser la “conciencia crítica de la sociedad” y el motor adelantado de ascenso social. Empero, el debate actual se caracteriza por la existencia de toda una escuela de pensamiento único promovida por algunos organismos internacionales de financiamiento, lo cual pone en tela de juicio la eficacia de la educación superior, especialmente, la pública. Se cuestiona su eficacia económica y su rentabilidad social; se discute la prioridad y la cuantía de las inversiones destinadas a este nivel educativo.

El debate contemporáneo sobre la educación superior es más complejo. Lo que está ahora en juego es la confianza misma de la sociedad y del Estado en la educación superior pública. Sin em-

¹³ Cfr. González Casanova, *op. cit.*

¹⁴ Cfr. J. C. Portantiero, L. Maira *et al.*, *América Latina: proyecto de recambio y fuerza internacional en los 80*, México, Edicol, 1980.

bargo, ésta debe ser uno de los medios privilegiados con los que cuenta una nación para promover su desarrollo humano endógeno y el fortalecimiento de la identidad nacional, como un modo de asegurar la autodeterminación y el futuro.

Cada época histórica en América Latina ha estado en consonancia con el modelo de desarrollo económico y social prevaliente. Por ello, se ha visto en la necesidad de rediseñar la formación de las élites dirigentes y profesionales. Pero mientras que en el pasado ésta se concretaba en las llamadas “reformas universitarias”, generalmente promovidas por las propias comunidades académicas ligadas con propósitos democratizadores y de transformación social, los procesos actuales apuntan a una redefinición de las relaciones entre el Estado, la sociedad y la universidad. Ahora, ya no siempre la iniciativa de formación de cuadros profesionales parte de los sectores académicos, sino de las demandas externas a la academia.

A diferencia de las décadas anteriores encontramos una sociedad crítica de la universidad, porque ésta debe rendir cuentas ante públicos externos a ella. En la actualidad, la universidad es un sistema de educación superior cuyo actor tradicionalmente excluido bajo el concepto de autonomía, es copartícipe y protagonista del cambio. Más aún, la universidad pública ha sido puesta al servicio y los dictados del BM, el FMI y la OCDE, donde se mediatiza o se suprime en los planes y programas de la educación media superior el estudio de las humanidades y las ciencias sociales. Es decir, la miopía de los gobiernos responde a los dictados de las organizaciones internacionales y de crédito, sacrificando la conciencia y la identidad nacional.

La humanidad ha entrado en un proceso acelerado de cambios que se muestran en todos los ámbitos del acontecer político, social, científico y cultural. Se está viviendo el inicio de una nueva era civilizatoria donde la educación como conocimiento e información desempeña un papel central.

Conviene señalar que el hecho de haber arribado al siglo XXI no ha sido ni es una fecha mágica que por sí sola va a transformar el mundo. Los cambios profundos son el resultado de grandes procesos de gestación, por lo tanto no surgen como consecuencia de fechas convencionales ni mucho menos con la gran crisis económico-social mundial.

En realidad el siglo XXI, según algunos especialistas: filósofos, historiadores, antropólogos, sociólogos, entre otros, empezó a perfilarse desde las dos últimas décadas del siglo XX. Por otro lado, no todos los países ni todas las sociedades ingresaron en el nuevo siglo al mismo tiempo. Incluso, dentro de un mismo Estado-nación los sectores modernos acceden más pronto al conocimiento y a la educación formal dialógico-comunicativa que los tradicionales.

Los probables escenarios para América Latina y el Caribe demandan analizar con detalle lo que significó para nuestra región la “década perdida” de los ochenta y la situación actual. Algunos especialistas de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) denominaron a la década de los noventa como la “década de la esperanza”, porque, según su pensar, se logró frenar la hiperinflación, equilibrar los indicadores macroeconómicos y mostrar indicios de un renovado crecimiento. Ahora este nuevo fantasma parece renacer en el horizonte de nuestra América.

La crisis económica mundial de la actualidad reduce las expectativas de las mayorías, las estrategias de los gobiernos en el ámbito mundial parecen no responder a las demandas de la situación extrema y compleja de la economía en el mundo. La pobreza, la miseria y el hambre ya nos han alcanzado.

América Latina es la región geográfica con la más injusta distribución de la riqueza, el Banco Mundial la presenta como el espacio con “la más extrema polarización distributiva en el mundo”. Más de 250 millones de personas se encuentran en la pobreza, más de la mitad de estas personas viven en extrema pobreza o en la miseria extrema.

En la actualidad, concluida la primera década y avanzada la segunda del siglo XXI, la situación económica se complejiza, de tal forma que los niveles de desempleo en el mundo son inmensos, pues más de 50 millones de la población económicamente activa se encuentran en desempleo total, la crisis económica ha lesionado las relaciones económicas en el nivel global y amenaza la estabilidad política internacional; ahora a través de los países ricos se intentan nuevas estrategias para abatir la crisis en todas las expresiones: social, económica, política, ética, cultural desde horizontes de una economía especulativa no fundada en los sistemas productivos. Por ello es necesario buscar redefinir una nueva forma de organización del empleo y de redistribución más equitativa de la riqueza y replantear maneras de convivencia y de relación social comprometidas con todo el género humano.

Por otro lado, como parte del problema global aparece el tráfico de personas y el narcotráfico que han lesionado las relaciones sociales y la seguridad mundial, en especial, en algunos países de América Latina; como consecuencia de esto resurgen nuevas formas especulativas de competencia y de mercado; la trata de personas ha disminuido las expectativas de las libertades de los seres humanos y nuevas formas de esclavitud se hacen presentes; la “piratería” es otro modo de competencia y de tráfico que favorece el desequilibrio económico mundial; la destrucción de la ecología ha generado escasez de agua y el pronóstico de la vida empieza a ser devastador en el planeta. Poco claros empiezan a perfilarse, que de no planear y plantear maneras de enfrentarlos, las consecuencias pueden ser devastadoras para nuestra América y el mundo actual.

CIRCUNSTANCIALIDAD Y LIBERACIÓN

EL CONCEPTO DE CIRCUNSTANCIA EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS

*César Miguel Sandoval Laurrabaquio Alvarado**

La realidad, por así decirlo, tangible de la creencia colectiva no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella.

EDUARDO NICOL, *La idea del hombre*

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo se propone un análisis del concepto de circunstancia dentro del horizonte de la historia de las ideas latinoamericanas, esclareciendo su sentido y relevancia, así como su desarrollo y alcance a través de filósofos españoles y latinoamericanos que le han utilizado y resemantizado, tales como: José Gaos, José Ortega y Gasset, Leopoldo Zea y Mario Magallón Anaya.

La primera parte del trabajo es la definición, descripción y análisis teórico-conceptual de la “circunstancia”, mostrando el al-

* Licenciado en Filosofía por la UNAM (ces286@hotmail.com).

cance y el papel que desempeña en la comprensión del análisis del sujeto y la sociedad, y poniéndolo en relación con ámbitos donde se circunscribe, como la historia, la libertad, la necesidad y la identidad.

En una segunda parte se elabora un seguimiento del concepto de circunstancia, como puente entre la filosofía hispana y latinoamericana, a través de la historia de las ideas y de filósofos hispanos y mexicanos, mostrando el desarrollo y continuidad conceptual de la idea de circunstancia.

DE LA ESPECIE A LA HUMANIDAD. PLANOS FÍSICO, CULTURAL E HISTÓRICO

Desde una perspectiva ontológica, se señala que el ser humano es un ente particular respecto a otros entes. Uno de los rasgos distintivos del ser humano es la actividad racional que éste realiza sobre el plano natural de la vida, es decir, el modo de recrear la realidad sobre el plano cultural. Sobre la base de la actividad cultural que transforma la realidad natural, se articula el sentido del mundo humano ante las manifestaciones de los fenómenos individuales y sociales; como la política, el arte, la economía y los fenómenos religiosos entre otras actividades. En el mismo sentido, al ser el hombre consciente de sus acciones, realiza su ser en tanto que ejerce su libertad, es ésta su nota característica frente a otros entes, es el único libre, consciente y responsable por sus actos.

Como realización del mundo cultural, se articulan las acciones sociales e individuales que le significan, de modo que la realidad humana se transforma en relaciones dialécticas: la del plano natural y el plano cultural, y dentro de lo cultural, la relación entre el sujeto y la sociedad. Ambas relaciones conforman la totalidad de sentido y significado del mundo, estas relaciones son movimiento y transformación que se realiza sobre el horizonte del tiempo. Por lo anterior, se dice que el ser humano al ser libre es un ente con histo-

ricidad, pues transforma su identidad y su realidad al ser consciente de su indeterminación, por lo que la historia como el proceso de realización de lo humano es el fundamento y la condición de posibilidad de su ser. La historia sitúa la relación dialéctica del sujeto con su circunstancia. Podemos seguir la filosofía de Eduardo Nicol cuando señalaba sobre este tema que: “La pregunta por el ser del hombre, y el tema de la transformación y evolución de las ideas del hombre, están coaligadas sistemáticamente, y se plantean en ese horizonte de la temporalidad que es la historia”.¹

Es la historia humana lo que Eduardo Nicol caracteriza como el salto que va de la comprensión de lo humano como especie humana a lo humano como ser libre, como afirmaba Benedetto Croce, la historia del hombre es “la Historia de la libertad”, de modo contrario, el hombre no procuraría transformar su realidad, pensar utopías de un mejor mundo posible, o lamentarse por la posibilidad de que las cosas pudieran tener un rumbo distinto. Eduardo Nicol expresa que por ello el hombre es libre, al analizar en su *Idea del hombre* la relación entre la tragedia y la realidad existencial del hombre y señala: “El ser unívocamente destinado no podría lamentarse de su destino: se queja porque sabe que su vida pudo haber tomado una dirección distinta. La alternativa que contiene la tragedia aparece como el conflicto entre los inseparables: entre esas dos posibilidades que son el bien y el mal”.²

Lo cultural distingue lo humano de los otros entes, pues éstos sólo se encuentran determinados dentro del plano natural de la vida, su ser ontológico está determinado, en cambio el ser humano es un ser sin esencia acabada, su ser contingente es la base ontológica de su libertad, la libertad de construir su ser en el tiempo, por ello Nicol afirma que “sólo puede ser libre el ser contingente”.³ La

¹ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, FCE, 2013 (Obras de Filosofía), p. 14.

² *Ibid.*, p. 159.

³ *Ibid.*, p. 61.

conciencia sobre las determinaciones y posibilidades de los actos, revela y delimita la libertad. La realidad física o plano natural determina instintivamente a todos los seres vivos, pero es característico del ser humano, la posibilidad de intervenir el instinto de la satisfacción inmediata del deseo, y ante este rodeo la conciencia, como fundamento del ser libre, se opone ante la necesidad natural o física. La libertad humana y la determinación natural contienen una relación dialéctica entre el instinto y la represión de su satisfacción. Herbert Marcuse lo ejemplificó como dialéctica destructiva, y representa la libertad humana básica que se sobrepone a lo natural, creando un segundo plano sobre la base del primero, pues la negación del instinto es acto de liberación. Este proceso básico entre lo humano y lo natural es la *praxis* que permite la transformación del medio físico en meta-físico, creando lo cultural, las manifestaciones y expresiones del mundo humano.

En *Eros y civilización*, Herbert Marcuse desarrolla una hipótesis del psicoanálisis de Freud: la posibilidad de la psicología de masas, o de cómo la perspectiva del psicoanálisis podría interpretar fenómenos sociales y políticos.⁴ Para lo anterior, Marcuse utiliza las tesis de Freud planteadas en el malestar en la Cultura, donde se establece que la relación entre dos instintos básicos de la constitución humana: *Eros* y *Tánatos*, instinto de vida e instinto de muerte. En la confrontación de ambos instintos, las sociedades humanas constituyen la base de la civilización, el costo de ello es que la satisfacción total del instinto no puede ser completada, debe ser reprimida, y en esta represión el individuo halla el principio de realidad, impide la satisfacción inmediata del deseo. La educación civilizatoria cumple mediante la represión la posibilidad del rodeo del instinto y la constitución de la moral, no obstante, desde esta base, el instinto de muerte o violencia puede canalizarse en la creación de sociedades represoras y de individuos violentos, es

⁴ Cfr. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, trad. de Juan García Ponce, Madrid, Sarpe, 1983.

decir, donde la idea de la libertad y la civilización van en caminos opuestos.

La categoría positiva de especie humana nos refiere como un animal más entre otros sobre el medio natural o ambiente, y aunque la condición humana deambule entre lo animal y lo humano —por lo que Aristóteles nos afirmaba como “animales políticos y animales racionales”— bajo la categoría científica se resalta la mismidad que la especie humana contiene con cualquier otro ser viviente antes que la carga distintiva de nuestra humanidad. La ciencia positiva, siguiendo esta vía, tiene una visión del ser humano como determinado, pues aquello sobre lo que no somos libres es de nuestras necesidades como todo ser vivo.

Entender como especie humana nuestro ser, es acentuar la parte que nos sitúa ante el condicionamiento natural, aunque éste no es completamente determinante, de lo contrario una visión meramente positiva de la historia no es valiosa, pues las acciones humanas no responden sólo a estrategias biológicas entre las de otros seres vivos en la lucha por la sobrevivencia.

La diferencia entre vivir y sobrevivir se encuentra en el plano de la necesidad y la libertad. La necesidad ve la realización de nuestro ser sobre una concepción utilitarista, pragmática en el sentido de lo más inmediato. La cultura es la expresión transformadora que trasciende las necesidades naturales, produciendo mediante el trabajo la base de la sociabilidad, donde la *praxis* permite el salto de nuestra animalidad a la política.

Tanto en la filosofía existencialista como en la marxista hay coincidencias en que el ser humano está sujeto a un juego dialéctico entre él y su circunstancia; las condiciones históricas, económicas, sociales, geográficas, naturales y políticas delimitan la posibilidad de nuestras acciones, al mismo tiempo que dan un horizonte de posibilidad donde se puede intervenir en el rumbo de las mismas. Para Nicol, es la relación que existe entre la necesidad y la libertad, aunque no son sólo éstos los factores que se deben considerar en el desarrollo de un sujeto y la historia, de modo que la relación

entre el sujeto y su circunstancia, contiene también el azar como condición imprevista donde la historia se desarrolla, ésta altera la necesidad y afecta en este movimiento también la posibilidad.

Aunque el trabajo sea una actividad fenomenológica que constituye al ser humano, la realización de lo producido, la forma particular en que se realiza un determinado producto o trabajo incluye la expresión del sujeto como rasgo de particularidad, del modo de la identidad que se ofrece a la sociedad que lo consume y distribuye, la identidad y el modo de ser cultural varía de acuerdo con la circunstancia y con el sujeto que la transforma.⁵

Las circunstancias históricas de cada cultura permitieron la relación con otras, así como sus procesos de amistad y enemistad, de guerra y conquista. El siglo XVI es característico de la historia de las sociedades de Occidente y nuestra América, por ser la inauguración de la historia moderna occidental y nuestroamericana.

FILÓSOFOS DE LA CIRCUNSTANCIA Y LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Ortega y Gasset

“Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”⁶ es la frase que el filósofo Ortega y Gasset caracteriza como el punto de partida y el horizonte de su filosofía. En efecto, desde las

⁵ Bolívar Echeverría por esta vía explicaba por ejemplo, la diferencia de las sociedades del maíz, las de arroz y las del trigo; pues el vínculo entre el medio natural apropiado como medio de producción dista tanto entre los tres que la relación frente a estas plantaciones se vuelve la base de las culturas oriental, noroccidental y occidental. Sus lenguajes, sus modos de producción, sus vínculos festivos y religiosos constituyen la identidad del ser humano. *Cfr.* Bolívar Echeverría, “Definición de cultura”, en *La identidad, lo político y la cultura*, México, Ítaca/FCE, 2010 (Col. Breviarios 568).

⁶ José Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre el Quijote*, vol. 1, Madrid, Publicaciones de la residencia de estudiantes, 1914, pp. 43 y 44.

Meditaciones sobre el Quijote hasta obras como *La historia como sistema* es la circunstancia un concepto fundamental en la reflexión filosófica sobre la historia, por ello afirma Ortega y Gasset:

Hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.⁷

El concepto de circunstancia en este filósofo español puede comprenderse como la relación dialéctica entre el ser humano y el mundo, que permite diferenciar su filosofía de una explicación dialéctica e idealista, que absorbe al sujeto concreto en el proceso de la espiritualización de la historia, llevándolo hasta su difuminación formal, tal como la relación lógica entre la comprensión y la extensión; donde se dice que la extensión de un concepto es inversa a su comprensión. La filosofía hegeliana abstrae lo humano concreto a espíritu en su desarrollo dialéctico.

En Ortega y Gasset podemos hallar la influencia de la filosofía vitalista de Nietzsche en el análisis de lo subjetivo, que defiende la realidad existencial del sujeto.⁸ En el análisis histórico-social, Ortega retoma la perspectiva histórica de Dilthey, que procura no perder en la narración analítica la perspectiva situada del sujeto concreto. La filosofía de Ortega y Gasset tiene su principio, un vitalismo histórico, y por ello el concepto de circunstancia permite referir la historia desde un horizonte situado y vital de la histórici-

⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁸ Por ello, Mario Magallón señala atinadamente que “Dilthey une sin limitaciones la metafísica, la psicología y la historia [...] José Ortega y Gasset escribe que Dilthey ‘Dilthey descubre la idea de la vida’”. *Cf.* Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa, viejos retos y nuevos problemas*, 2ª ed., México, CCGDEL-UNAM, 2006 (Col. Cuadernos de Apoyo Docente).

dad del ser humano. En relación con lo anterior, Mario Magallón señala siguiendo esta pista:

A Dilthey le debemos el historicismo, que a la vez es doctrina y un modo de ser; es la conciencia histórica, tratando de quitarle al término conciencia su matiz intelectualista y doctrinal [...].

Ahora bien, todo hombre histórico tiene lo que Dilthey llama *weltanschauung*, es decir, una idea de la concepción del mundo, la que no es primariamente una concepción mental. La filosofía, la religión, el arte, la ciencia, las convicciones políticas, jurídicas y sociales son elementos, ingredientes o manifestaciones de las ideas del mundo [...]. La última raíz de la concepción del mundo según Dilthey, es la vida, y ésta no puede entenderse sino desde sí misma.⁹

Además de la Historia como libertad, y la circunstancia como concepto situado y situacional del sujeto y su historia, la filosofía de Ortega y Gasset considera la expresión de la circunstancia, es por ello que para el pensador español, la relación entre las ideas y las creencias permite el análisis de la circunstancia desde una vía crítica. No obstante, para José Ortega y Gasset lo que representa el concepto de idea o ideas difiere de lo que comprenderá su alumno José Gaos.

Para Ortega y Gasset, las ideas están asociadas con una ideología determinada, una expresión pre-crítica de un sujeto ante su mundo. En cambio, son las creencias la expresión vital y crítica, reflexiva y situada las que permiten desarrollar la realidad y su desarrollo en la Historia con bases firmes. Ortega y Gasset diferencia de este modo las creencias individuales, de aquellas que son sociales y colectivas, y que condicionan el hacer o pensar de un sujeto situado, los conceptos que utiliza son fe viva, al ser la creencia individual y activa que actualiza un sujeto sobre lo que piensa y actúa sobre la realidad, y la de inerte, como creencia colectiva, que son las ideas creencias de nuestro tiempo que representan la

⁹ *Ibid.*, p. 69.

expresión histórica de nuestra circunstancia, estemos de acuerdo o no con ellas, pues como afirma Ortega y Gasset: “La realidad, por así decirlo, tangible de la creencia colectiva, no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino, al contrario, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella”.¹⁰

Las creencias se desarrollan como el pensar y el vivir de una determinada sociedad en la historia, es la circunstancia aquella condición de la que el sujeto tendrá que aceptar o negar, enfrentar y transformar, pero que en todo caso se encuentra ahí como condición de posibilidad de su libertad. Entonces, para José Ortega y Gasset, las creencias representan la expresión histórica de la circunstancia, aunque este análisis no completa la comprensión de un fenómeno histórico; pues la reflexión profunda, que teoriza sobre la circunstancia, debe plantear también la reflexión situada, es decir, el polo de la circunstancia sobre el cual el sujeto, social o individual que se investiga hace frente ante lo dado, de qué manera se opone, resiste o reproduce las creencias. Por ello, la circunstancia para el filósofo Ortega y Gasset es el comienzo y fin de su filosofar.

José Gaos

A través de la pluma de su discípulo Leopoldo Zea, podemos comprender el papel que jugó y cómo se desarrolló el filosofar de Gaos, así como la manera en que este filósofo representa un puente que conecta una inquietud fundamental en la filosofía hispánica y americana en el siglo XX. En su libro *El Transterrado*, Leopoldo Zea ocupa la metáfora con que su maestro Gaos adjetivaba el profundo sentir de su realidad, la circunstancia que le trajo al continente americano, y junto con él, miles de españoles exiliados por el gobierno

¹⁰ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, 6ª ed., Madrid, El Arquero, 1970 (Ediciones de la Revista de Occidente Bárbara de Braganza, 12), p. 13.

franquista: “En la tierra mexicana, que veía como prolongación de su tierra española, había puesto sus semillas y éstas daban fruto, no sólo en México, sino a lo largo de toda esa América, sobre la que trabajó y enseñó a trabajar a quienes fuimos sus discípulos”.¹¹

El filósofo Gaos encuentra ante la reflexión de la historicidad, tanto de lo filosófico como de la realidad, el cruce entre la inquietud hispánica y americana acerca de su identidad, sobre el papel que ocupa una España en decadencia, y una América herida por 300 años de conquista. La circunstancia para el filósofo Gaos heredó un sentido fundamental, situado, vital y crítico, aunque la misma circunstancia de Gaos permite dar un giro a este concepto, y resignificar a través de este concepto la pregunta por la identidad, situándose en la identidad de lo americano. Explica Mario Magallón Anaya que la filosofía histórica de Gaos, en obras como *Historia de Nuestra Idea del Mundo*, o *Historia de la Conciencia Americana*, analiza la relación del concepto de circunstancia, aunque ahora éste tendrá un nuevo giro, al estudiar la relación entre el sujeto y la circunstancia, tanto americana como universal, y en el desarrollo de este nuevo matiz de interpretación histórica, los trabajos de Gaos y sus discípulos se sitúan en la comprensión del hombre americano, allende del papel que desempeña la filosofía en el horizonte del mundo de la condición americana. Aunque el problema por la identidad y por la autenticidad filosófica de América Latina y el Caribe se desarrollará por obra de su discípulo, Leopoldo Zea.

Un elemento metodológico, necesario de considerar en el aporte filosófico al análisis de la circunstancia, será el desarrollo que Gaos y filósofos posteriores seguirán sobre la consideración de la historia, no como mera comprensión objetiva desvinculada del sujeto situado, ni como una narración crónica que pierde el carácter objetivo y crítico, sino como la prudencia en el análisis histórico que permite tanto la comprensión de la historia, como la conciencia de que el desarrollo de ésta se da por sujetos de carne y hueso,

¹¹ Leopoldo Zea, *El Transerrado*, México, CCyDEL-FFyL-UNAM, 2004, p. 39.

y que es la expresión de estas acciones y movimientos del sujeto en la transformación de la libertad, cuyas ideas son la expresión de la circunstancia, y sobre ellas es posible articular los horizontes requeridos para un análisis crítico, tanto de la historia como de la filosofía.

La historia de las ideas latinoamericanas será la construcción epistémica sobre la que se aborda la explicación, crítica y análisis sobre los fenómenos históricos, y por lo anterior, es necesario servirse de las expresiones culturales, las ideas en la literatura, la filosofía, la música, la poesía, la ciencia, que hacen posible comprender con más profundidad el desarrollo de la historia americana y la circunstancia que sitúa el sujeto concreto con la historia.

Leopoldo Zea

Leopoldo Zea inició el desarrollo de su filosofía relacionando sus intereses con la filosofía española, misma que sería el vínculo entre éste y su maestro José Gaos, quien como lo afirma el mismo Zea, reconoció en su estilo el potencial y el parecido que tenían sus ideas filosóficas:

Me identifiqué y me preguntó: “¿Ha estado usted en España?” “Nunca”, le contesté, “Qué extraño” —repuso— porque su interpretación que es original, concuerda con la de Xavier Zubiri en Madrid, interpretación que nadie conoce fuera de su cátedra porque no la ha publicado. En su trabajo, Zea, no sólo realiza esta interpretación, sino además hace gala de un amplio conocimiento de la escuela de Madrid que parece bien asimilada, ¿Cómo puede ser esto posible, si no ha estudiado en Madrid con ninguno de nosotros? “Será —contesté— porque he leído mucho a Ortega”. “Quizá, pero aquí encuentro algo más que la lectura de Ortega.”¹²

¹² *Ibid.*, p. 40.

En *La filosofía de la Historia americana y América como conciencia* se estudia el problema de la circunstancia, que surge ante la necesidad del sujeto latinoamericano por dar cuenta de su quehacer en el horizonte cultural, y dentro de éste aparece la pregunta por la identidad del mexicano o de lo mexicano que se integra a su vez por la autenticidad o inautenticidad de la filosofía. Para el filósofo Zea, tanto la revisión de la identidad mexicana y latinoamericana, se vincula en el horizonte de la filosofía y la historia, relacionando historia y filosofía, de modo que el concepto de circunstancia es para Zea también la pregunta por el ser del hombre americano.

Para Zea, la circunstancia histórica de México y Latinoamérica es también la condición de la expresión americana en su filosofar, pues la originalidad del pensamiento de Leopoldo Zea en la idea de circunstancia, es que la situación del sujeto americano no tiene en lo ontológico diferencia alguna con ningún ser humano de otro tiempo o espacio de la historia, pues el filosofar como necesidad de cuestionar la realidad, de interrogar por las preguntas fundamentales de la existencia y la realidad, es propia de cualquier ser humano, por lo que para Zea el filosofar es necesidad humana. Zea lo expresa diciendo que en su tiempo:

Era necesario asumir la propia historia, para crear a partir de ella, y sobre ella, el futuro de esa misma historia. Así me enseñó Gaos a ver mi historia, la de México y la de América Latina, como punto de partida de una historia universal que también es mía. Así aprendí a buscar en las expresiones concretas de nuestra historia los elementos para hacer la Historia de las Ideas de América Latina; el propio Gaos dedujo de mis trabajos una filosofía de la historia que me conminó a desarrollar.¹³

Lo que refiere al modo de expresión, interpretación, modo de analizar, criticar y procurar dar respuesta ante estas interrogantes es lo que se determina y posibilita por la circunstancia, y es la cir-

¹³ *Ibid.*, p. 43.

cunstancia americana la que le da al filosofar la autenticidad del sujeto latinoamericano por añadidura. Pues las condiciones históricas, económicas, sociales del hombre americano son las que le llevan por situar las preguntas fundamentales del ser humano en la circunstancia.

Para Leopoldo Zea filosofar, más que una actividad meramente académica o intelectual, es la forma en que el hombre cuestiona y critica su circunstancia, ante ella expresa las ideas que procuran transformarla. La circunstancia para este filósofo sitúa el filosofar del hombre americano en dos horizontes: el primero es el universal y responde a las inquietudes de los hombres por responder a las preguntas fundamentales de la realidad, al origen de la realidad, al sentido del hombre, por la libertad entre otras cuestiones. Por otra parte, se encuentran las preguntas y críticas que sitúan al sujeto en su historia y en su realidad inmediata, es la del hombre americano la pregunta por su identidad ante siglos de conquista, por las luchas de su liberación, por sus condiciones de exclusión y pobreza, por sus situaciones políticas, las que dan el adjetivo de latinoamericano a su filosofar.

Para Leopoldo Zea la filosofía y la circunstancia permiten unir lo idéntico y lo diverso, es decir, las necesidades humanas universales y la diversidad en que se realiza la expresión de las ideas y su desarrollo en la historia en formas diversas. En el libro *En torno a una filosofía latinoamericana*, Leopoldo Zea afirma que:

El Ser, Dios, la vida, la muerte, el espacio, el tiempo y el conocimiento, con ser temas válidos para cualquier hombre o circunstancia, serán temas que preocupen a los americanos como americanos. De dichos temas no podrá decir otra cosa que lo que son de acuerdo con un punto de vista americano. Será lo que el hombre americano piense sobre tales temas.¹⁴

¹⁴ Leopoldo Zea, *En torno a la filosofía americana, en Leopoldo Zea (1912-2004). Un proceso intelectual*, México, Ediciones facsimilares, El Colegio México, 2012, p. 66.

Mario Magallón Anaya

Para Mario Magallón Anaya, el concepto de circunstancia tiene un desarrollo profundo dentro del ámbito histórico y filosófico en el pensamiento latinoamericano, aunque dicho filosofar es prudente metodológicamente, es éste un modo característico de su filosofar, que integra pensamientos tanto de la tradición filosófica o la filosofía en general, de la que todos somos parte, como la de los filósofos latinoamericanos, pues lo importante es el análisis crítico y reflexivo sobre la modernidad y sus alternativas, y es ésta la realidad más inmediata que atraviesa transversalmente a los seres humanos, de modo que el filosofar y la circunstancia van vinculados como necesidad de coherencia crítica y reflexiva, por eso apunta Mario Magallón en sus ideas sobre Modernidad alternativa:

El filósofo marxista Antonio Gramsci, como ya antes la filosofía de Rosa Luxemburgo desde una concepción de la humanidad, considera que la filosofía no se puede separar de la historia de la filosofía, ni la cultura de la historia de la cultura. Es decir, no se puede ser filósofo, no se puede tener una concepción del mundo crítica y coherente, sin una conciencia de historicidad, de la fase de desarrollo que ésta representa y el hecho mismo de que entra en contradicción con otras concepciones filosóficas o con algunos elementos de éstas, lo que permite afirmar que, además de la filosofía en general: “existen diversas filosofías o concepciones del mundo” y que siempre se hace una elección de entre ellas.¹⁵

Mario Magallón señala que en las investigaciones que buscan responder por la idea del sujeto, es necesaria una metodología que procure diferenciarlo de cualquier otro estudio, pues éste es irreductible a las investigaciones que niegan su vitalidad construyéndolo como mero “objeto de estudio”. Siguiendo una de las propuestas de Foucault para el estudio del sujeto señala:

¹⁵ Magallón, *op. cit.*, pp. 50 y 51.

La lingüística y la semántica son instrumentos para estudiar las relaciones de significación de las diversas expresiones y lenguajes. Sin embargo, para una conceptualización del objeto de estudio, del Hombre, se requiere que éste no funde una teoría del objeto, porque consideramos que este modo de construirla conceptualmente no es una consideración consistente, en la medida en que parte de una serie de supuestos, de un conjunto de conceptos, de categorías y teorizaciones que muy poco dicen de éste, del hombre concreto, en la historia. Para ello se necesita tener una conciencia histórica de nuestra circunstancia actual. El estudiar la historia y sus procesos dice mucho de su autor y permite definirlo, afirmarlo o negarlo, pero también someterlo a un análisis y una crítica rigurosa.¹⁶

En su libro *Modernidad alternativa, nuevos retos viejos problemas*, Mario Magallón revisa los aspectos más fundamentales, tanto de la modernidad como del pensamiento filosófico de este horizonte, desarrollando dentro de su interpretación la valoración y el análisis del pensamiento del hombre moderno. La circunstancia situada en la modernidad, nos lleva también a preguntarnos por su pasado inmediato, por sus excesos, pues ante la valoración de la historia, o la interpretación de ésta desde un horizonte crítico, es que nos es posible plantear lo posible, lo alternativo.

Mario Magallón Anaya no renuncia al adjetivo de moderno ante la circunstancia histórica que nos atraviesa, para muestra de ello realiza una crítica a las posturas que procuran colocar a nuestra circunstancia como en pos de la modernidad, ya sea porque se piensa que la modernidad fracasó y ha sido superada, o porque se piensa que esta época histórica ha tenido su final y estamos ante un tiempo distinto. Criticando la inconsistencia de estar más allá de lo más actual, lo moderno, es también los problemas que aún atraviesan en la actualidad y hacen estragos en las culturas humanas. La diferencia sería que las promesas de la vida moderna, que inicia desde el siglo XVI hasta la actualidad, son consecuencia de

¹⁶ *Ibid.*, p. 106.

una interpretación del ser humano y el mundo que ahora nos lleva a sus excesos, a la destrucción que la visión del hombre moderno en su establecimiento no podía prever y de la cual ahora sufrimos las consecuencias.

La crisis del mundo moderno y sus paradigmas enmarcan la necesidad de procurar y preguntarnos por las alternativas ante la realidad que nos circunda. Mario Magallón Anaya, siguiendo las ideas de su maestro Zea, afirma que el modo particular en que las ideas del hombre moderno en Latinoamérica y el Caribe se han desarrollado, es también el horizonte de posibilidad para repensar las alternativas de transformación en la actualidad, en Latinoamérica y en el Caribe, a través del análisis de sus ideas a la luz de su estudio crítico.

Como lo afirmaba Zea, la crítica de nuestra circunstancia es procurar resolver las condiciones individuales y sociales, las americanas y mundiales, desde una perspectiva de modernidad distinta, pues el sujeto latinoamericano se integra a la historia mundial desde la exclusión, por lo que como afirma Luis Villoro,¹⁷ es la lucha del excluido, la que por vía negativa se ejerce como contrapoder, y procura justicia, solidaridad, igualdad y democracia para transformar la realidad americana y mundial, todo este campo de análisis es lo que Mario Magallón desarrolla en su obra *Democracia en América Latina*, donde a través de una revisión crítica de la democracia moderna y su realización, procura establecer la construcción de los elementos ético-políticos dentro de una modernidad alternativa.

BIBLIOGRAFÍA

Magallón Anaya, Mario, *Modernidad alternativa, viejos retos y nuevos problemas*, 2^a ed., México, CCyDEL-UNAM, 2006 (Col. Cuadernos de Apoyo Docente), 179 pp.

¹⁷ Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir, ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, 2^a ed., México, FCE, 2013 (Sección de Obras de Filosofía).

- Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, México, FCE, 2013 (Obras de Filosofía), 416 pp.
- Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Madrid, El Arquero, 1970 (Ediciones de la Revista de Occidente Bárbara de Braganza, 12), 156 pp.
- _____, *Meditaciones sobre el Quijote*, vol. 1, Madrid, Publicaciones de la residencia de estudiantes, 1914, 226 pp.
- Zea, Leopoldo, *Leopoldo Zea (1912-2004). Un proceso intelectual. En torno a la filosofía americana*, México, El Colegio México, 2012, 545 pp.
- _____, *El Transterrado*, México, CCyDEL-FFyL-UNAM, 2004, 96 pp.

REFLEXIONES DESDE UNA CIRCUNSTANCIALIDAD ENTRÓPICA

*Beatriz Jacqueline Vega Salinas**

La actual sociedad mexicana vive momentos críticos de violencia ejercida en casi todos los aspectos de la vida. Se puede percibir a través de los medios de comunicación como televisión e internet lo que acontece en nuestro alrededor, o simplemente hablando con familiares, vecinos, amigos o incluso extraños; cada una de estas personas muestra una preocupación debido a la incertidumbre que vive la sociedad sobre todo porque al caminar por la ciudad observamos con mayor frecuencia letreros con información de gente desaparecida, de lo que no se tiene ninguna evidencia del porqué de su ocultación, sólo se construye una noción mediante registros estadísticos que el número de desaparecidos, hombres y mujeres va en aumento, cuestión muy lamentable y preocupante. La delincuencia, el crimen organizado y el narcotráfico son factores de incertidumbre y preocupación tanto para las familias e individuos que son ajenos a los grupos delincuenciales que con-

* Licenciada en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (bejaves2007@yahoo.com.mx).

forman mafias, como para las mismas familias o individuos cercanos que interactúan directamente con los criminales y los mismos integrantes, que están en riesgo permanente de ser atrapados por la policía y al acecho de la muerte. Cada uno de los sectores sociales vive la violencia desde perspectivas vivenciales diferentes, pero todos ellos experimentan un patrón característico circunstancial psicológico común: miedo e incertidumbre.

Lo anterior nos lleva a la necesidad de reflexionar sobre ciertos conceptos constitutivos del ser humano.

La muerte es parte de la vida, esta dualidad de las cosas está presente en todos los ámbitos que conforman al ser y a su circunstancia, a través del tiempo y el espacio, este principio metafísico se hace presente en el sentir y en el actuar de generaciones, cada una de ellas contextualiza y reconstruye la cosmogonía espacial y temporal de la vida.

Pues en verdad, la realidad misma está doblemente estratificada [...]. La realidad elude todo intento de reducción. En el mismo sentido, el aspecto de la vida y el de la muerte son igualmente reales, y la realidad es aquello que aparece ahora como vida ahora como muerte. Es ambas, la vida y la muerte y, al mismo tiempo, no es ni la vida ni la muerte.¹

Este principio metafísico —dualista— es aplicable para caracterizar y atribuir estados de conciencia del ser humano en la construcción cultural de las diferentes civilizaciones a través de la conceptualización de lo divino, por esta razón las antiguas civilizaciones como la sumeria, egipcia, celta, germánica, griega, romana, mesoamericana, por nombrar algunas, tenían una diversidad de deidades que se caracterizaban por maneras de ser y de actuar en circunstancias específicas, estructurando un simbolismo imagi-

¹ Nishitani Keiji, *La religión y la nada*, Madrid, Ediciones Siruela, 1999, pp. 90 y 91.

nario protagónico psicológico, político, económico y social en un espacio-tiempo determinado.

Es mediante estas conceptualizaciones míticas metafísicas de lo divino que el ser humano forja un destino. La cultura como concepto manifiesta estados ontológicos por medio de comunidades o grupos humanos atribuyéndole a éstas ciertas cosmovisiones de vida y percepción del tiempo. De esta forma, la vida, la muerte, la paz, la guerra, el amor, la compasión, la envidia, la belleza, la maldad, la incertidumbre, la locura, la coherencia, la fertilidad, la promiscuidad, la reproducción, la abstinencia, los celos, lo blanco, lo negro, lo rojo, lo azul, el principio, el fin, la armonía, la tristeza, la felicidad, la sinceridad, la mentira, lo eterno, lo fugaz, etc., son protagónicos simbólicos de la representación arquetípica de lo divino que se encuentra en cada ser humano.

La violencia de una u otra forma es una consecuencia de esa parte primordial impulsora protagónica llamada guerra, ésta ha tenido una importancia y ha sido esencial en el desarrollo de las diversas civilizaciones, se le ha venerado y se le ha representado simbólicamente a través de ciertas deidades históricas, por ejemplo Marte, adorado por los romanos representa la beligerancia, los impulsos violentos y la necesidad de defender una postura; Ares también una representación de impulsos de violencia y de guerra, era idolatrado por los griegos. En Egipto existía el culto hacia una diosa felina y guerrera llamada Sejmet, representación de la ira, de la pasión, fiereza y valor; existía también una adoración hacia el dios de la guerra llamado Maahes, cuyo valor, fuerza para la batalla y rudeza eran virtudes veneradas por los egipcios. Encontramos que los vikingos y demás pueblos germánicos reverenciaban al dios pagano Odín como representación de valor, fortaleza, impulso, etc. Los celtas se postraban ante una diosa tripartita de la guerra llamada Morrighu que incitaba a los guerreros a la batalla; complementariamente, Teutates representaba a un dios guerrero. De modo similar, en Mesoamérica, en la Anáhuac, el dios de la guerra era Huitzilopochtli quien representa el impulso,

el valor y la batalla. Es importante mencionar que esta deidad se refería al sol naciente, al que le ofrendaban sacrificios humanos, quizá con el fin de calmar su furia.

Todas las deidades de las civilizaciones mencionadas tenían su contraparte antagónica-simbólica en función de una diversidad de representaciones de valores y virtudes, por ejemplo tenemos a la diosa del amor romana llamada Venus; para los griegos era Afrodita; los egipcios veneraban a Isis como una diosa virtuosa y fuente de la vida, Bastet era una diosa gato que representaba la vida, el hogar, etc.; los vikingos y pueblos germánicos adoraban a Freyja; los celtas representaban al dios del amor en Angus; y para los mesoamericanos la representación de la vida, de la resurrección, de las virtudes era simbolizado por Quetzalcóatl.

Cada una de estas deidades tenía definido un rol, estado, virtud o cualidad temperamental ontológica que, de acuerdo con ciertas circunstancias aleatorias, forjaba un carácter y una historia de vida. Eran deidades que sustentaban y animaban fenómenos de la vida. Esta construcción mitológica e histórica construye un imaginario social, cultural, religioso y político que llega a trascender temporal y espacialmente de generación en generación por medio del desarrollo de las diversas civilizaciones a lo largo de todo el mundo.

En Mesoamérica, el relato mitológico del dios Huitzilopochtli es muy importante en la cosmovisión del imaginario colectivo para la construcción estereotípica-fenoménica del “ser guerrero” en las sociedades prehispánicas, pero no sólo esta cosmovisión es un rasgo atribuible a las sociedades precolombinas sino también al transcurrir el tiempo, a los pueblos mestizos.

Desde la niñez se inculcaba al pueblo azteca el espíritu guerrero, en el Tepochcalli, los varones no nobles se adiestraban en el manejo de las armas; los hijos de familia nobles recibían una alta educación militar en el Calmecac. La carrera militar proporcionaba prestigio; los guerreros que lograban capturar mayor número de víctimas, futuros

sacrificados o esclavos, obtenían grandes honores y tenían derecho a usar trajes ornamentales militares de los “caballeros” Águila o de los “caballeros” Tigre. En caso de proezas excepcionales, podían recibir como premio concesiones de tierras o retribuciones especiales de su Calpulli. El guerrero, por otra parte, creía que si llegaba a morir en combate, su alma iría directamente al paraíso.²

Con la llegada de los españoles y la colonización cultural, el proceso de evangelización fue muy importante para el desarrollo colonizador de aquellas sociedades. El sincretismo religioso que emergió de ambas culturas dio como resultado una sociedad cultural y religiosamente “mestiza”, sociedad que se concibe como hija de una madre indígena —La Malinche—, e hija de un padre europeo —Cortés—, y de ahí como punto de partida para el surgimiento social del pueblo mestizo.

Esta mezcla sincrética entre ambas culturas —la occidental y la prehispánica— elaboró y desarrolló una continuación ecléctica-simbiótica-cosmovisiva-cultural, política y social ontológica. Es por esta razón que el ser emergido de ambas culturas —mestizo—, también, es a la vez, una conservación de ambas culturas y por ende de ambas cosmogonías.

El mestizo a través de generaciones siguió conservando de una u otra manera estructuras y patrones sistémico-simbólicos, políticos, económicos y, por supuesto, estados del ser psicológicos, religiosos y sociales, que fueron heredados de un pasado precolombino hegemónico y después, la continuación de un proceso colonial infligido por un Occidente también hegemónico que trajo con el tiempo perspectivas sincréticas de vida económica, política, cultural, social, religiosa, que han sido características muy peculiares del desarrollo de la sociedad mexicana tal y como la conocemos en la actualidad. “No nos tocó venir al mundo aislados de la civilización que, sin ser obra nuestra, se nos impuso, no por un azar,

² Sol Eugenia Acosta, *Prontuario de historia de la cultura en occidente: de la antigüedad al período moderno*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2011, p. 94.

sino por tener con ella una filiación espiritual. En consecuencia, es forzoso admitir que la única cultura posible entre nosotros tiene que ser derivada”.³

Esta deconstrucción histórica del mestizo permite reflexionar sobre la imagen simbólica psicoideológica originaria del “ser guerrero” en la sociedad mexicana. También es preciso conocer el origen del mito de Huitzilopochtli para entender y comprender ciertos rasgos característicos importantes para la deconstrucción de este imaginario psicoideológico del “ser guerrero” en la sociedad mexicana:

El nacimiento biológico de Huitzilopochtli según el código Telleriano-Remensis, una versión alterna de la pareja creadora Ometecuhtli y Omecihuatl, padres del mismo según el código Fejérváry-Mayer, el dios Huitzilopochtli nació de Coatlicue, “La Madre Tierra”, quien quedó embarazada con una bola de plumas, plumón o algodón azulado que cayó del cielo mientras barría los templos de la sierra de Tollan. Sus 400 hermanos Centzon-Huitznáhuac, las estrellas del sur al notar el embarazo de su madre y a instancias de su hermana Coyolxauhqui, decidieron ejecutar al hijo al nacer para ocultar su supuesta deshonra, pero Huitzilopochtli nació y mató a la mayoría; tomó a la serpiente de fuego Xiuhcoatl entre sus manos, venció y mató con enorme facilidad a la Coyolxauhqui, quien quedó desmembrada al caer por las laderas de los cerros. Huitzilopochtli tomó la cabeza de su hermana y la arrojó al cielo, con lo que se convirtió en la Luna, siendo Huitzilopochtli el Sol.⁴

Esta narración mitológica del nacimiento de Huitzilopochtli es muy clara al exponer varias cuestiones individuales para explicar en términos psicológicos el origen del trauma social mexicano y, por ende, desarrollar una reflexión comprensiva que libere al individuo de dicho trauma originario. Primero, antes que nada,

³ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Planeta Mexicana, 2009, p. 20.

⁴ En [www.http://teotl.biz/](http://teotl.biz/)

se muestran en el relato las circunstancias hostiles en las que se encontraba sumergido Huitzilopochtli al nacer; segundo, también nos muestra la violencia extrema instintiva y reaccionaria por parte de este “ser guerrero” —Huitzilopochtli— al enfrentar aquellas circunstancias de muerte, de prejuicios, y de violencia llevadas a cabo por su propia familia; y a la vez nos muestra un tercer rasgo narrativo distintivo, característico de prejuicio, misoginia y violencia genérica impartida por el mismo género femenino hacia la propia mujer y por ende inculcado en el imaginario masculino y femenino.

Estos aspectos originarios han sido fundamentales en el desarrollo ontológico de la sociedad mexicana y, por supuesto, forman parte de la problemática histórica cultural psicosocial que el ser mexicano ha tenido que padecer desde sus orígenes.

Problemáticas a relucir de un imaginario de índole psicosocial se obtienen al reflexionar por una parte un rasgo característico de la impulsividad a priori humana y también, como se ha observado en la narración del mito, de una impulsividad a priori divina, tal vez esta impulsividad sea un mecanismo instintivo de supervivencia, pero al deconstruir la parte donde acontece el desmembramiento de Coyolxauhqui, por Huitzilopochtli, se observa que existe una tendencia impulsiva a priori a la despersonalización del otro en la batalla, para la satisfacción del ego victorioso sobre el vencido. Esta tendencia de violencia extrema de la divinidad habla mucho de la actual sociedad mexicana y la manera de cómo ésta utiliza tales impulsos apriorísticos violentos hacia el otro para solucionar ciertos problemas de índole económico o político, advierto que no todos los individuos actúan de esta forma, pero es importante enfatizar la problemática del trauma psicológico cultural de un determinado complejo de inferioridad histórico que existe en la sociedad mexicana y la manera de accionar por parte de los individuos ante la amenaza de la construcción del imaginario y de su ego, originariamente revive emotivamente dichos complejos

psicológicos y reactiva mecanismos accionadores de primitivos impulsos apriorísticos.

Los pueblos hispanoamericanos —dice Carlos Pereyra en su *Historia de América*— han sufrido las consecuencias de la tesis autodenigratoria sostenida constantemente durante un siglo, hasta formar el arraigado sentimiento de inferioridad étnica que una reacción puede convertir en exceso de vanagloria.⁵

Podemos observar actualmente en la sociedad mexicana como el pago o ajuste de cuentas dentro de las políticas de las mafias, reactiva y acciona estos mecanismos cosmovisivos mitopsicológicos inconscientes que existen en el imaginario sociocultural histórico.

Cuando el individuo se siente flotar en un mundo inestable, en que no está seguro ni de la tierra que pisa, su desconfianza aumenta y lo hace apremiarse por arrebatar al momento presente un rendimiento efectivo. Así, el horizonte de su vida se estrecha más y su moral se rebaja hasta el grado de que la sociedad, no obstante su apariencia de civilización, semeja una horda primitiva en que los hombres se disputaban las cosas como fieras hambrientas... En esto el mexicano llega a extremos increíbles. Su percepción es ya francamente anormal. A causa de la susceptibilidad hipersensible, el mexicano riñe constantemente. Ya no espera que le ataquen sino que él se adelante a ofender. A menudo estas reacciones patológicas lo llevan muy lejos, hasta cometer delitos innecesarios. Las anomalías psíquicas que acabamos de describir provienen, sin duda, de una inseguridad de sí mismo que el mexicano proyecta hacia afuera sin darse cuenta, convirtiéndola en desconfianza del mundo y de los hombres. Estas trasposiciones psíquicas son ardides instintivos para proteger al “yo” de sí mismo.⁶

El ajuste de cuentas por parte de mafias o grupos criminales recurre muy frecuentemente a la despersonalización del otro, en el accionar la desmembración de los individuos “deudores”, y tam-

⁵ Ramos, *op. cit.*, p. 21.

⁶ *Ibid.*, p. 60.

bién obedece, en gran parte, al complejo de inferioridad histórico originario de la sociedad mexicana, ya que con estos actos, el individuo intenta demostrar su “poder” y alcances, y así obtener “respeto” para sí mismo por parte del otro. De manera análoga, es como la deidad mitológica prehispánica obró para obtener la victoria sobre la adversidad y por tanto como el individuo actúa ritualizando y rememorando patrones estructurales cosmovisivos que de una u otra forma tienen que ver con la dinámica histórica psicoperceptiva del “ser guerrero”, que inconscientemente una y otra vez el individuo revive y reactiva desde una originalidad mítica de un modo de ser.

Otro aspecto a deconstruir del mito de Huitzilopochtli es la misoginia implícita involucrada simbólicamente en todo este relato.

Se puede apreciar en la narración del mito de Huitzilopochtli, cómo la propia hermana Coyolxauhqui es quien juzga a priori y tajantemente a su madre la Coatlicue por haber quedado embarazada, aquí se resalta un obrar con grandes prejuicios apreciativos cosmovisivos por parte de la Coyolxauhqui respecto a su propia madre, valorizando más la “deshonra” del embarazo y dejando a un lado la parte sensitiva y comprensiva para la Coatlicue y sus circunstancias, —ya que de por sí, el embarazo en sí acarrea para la mujer circunstancias difíciles y complejas, fisiológica y psicológicamente; por lo tanto también de una u otra forma para la divinidad— la misoginia, los prejuicios y los temores que relucen en la narración mitológica no son sólo rasgos atribuibles a la divinidad, en la sociedad mexicana los individuos generalmente femeninos, prejuzgan, profanan y estereotipan al propio género femenino inculcando y fomentando valores erráticos o bizarros en el desarrollo de la formación cosmovisiva hacia los otros —hermanos, hermanas, hijos, hijas, esposa, esposo, padre, madre, nuera, yerno, amistades, etc.—, esto es debido a la apreciación idiosincrática y a la cosmovisión de un horizonte limitado y encajonado en ciertos mecanismos valorativos políticos, sociales y culturales que deben ser reflexionados.

Este mecanismo misógino es también parte de la violencia psicológica y, a veces, física que vive la mujer en el día a día en la sociedad mexicana.

A propósito, cabe señalar un factor psicológico importante a tomar en cuenta en la representación de la divinidad del mito de Huitzilopochtli que nos habla de la existencia de cierta neurosis intrínseca ontológica de la divinidad que se devela ante sus entrópicas circunstancias.

Ante una psicologización de la sociedad mexicana contemporánea y sus niveles de violencia, se podría decir que existe cierto mecanismo psicopatológico ante la manera de actuar de dichas mafias de poder. Poco a poco esta patología avanza y se dispersa entre la sociedad mexicana, paralelamente ante la desolación del enfrentamiento del mexicano a circunstancias sistémicas caóticas económicas y políticas. En esta situación muchos se ven obligados a integrarse a la criminalidad por la escasez de oportunidades.

Generalmente las narraciones mitológicas traen desarrollos narrativos trágicos de circunstancias, con sus respectivas enseñanzas y aprendizajes dolorosos y dificultosos para las distintas divinidades. A lo largo del desarrollo histórico de la humanidad, el hombre ha tenido que enfrentarse a ciertos impedimentos ontológicos, que en el tiempo y espacio develan poco a poco problemáticas originarias respecto a la cosmovisión del propio ser en relación con su entorno, siendo la duda y la incertidumbre instancias características de lo que es lo humano ante sus circunstancias. “No siempre que un individuo se emancipa de su religión abandona la totalidad de sus ingredientes, sino que al retirar su fe de lo sobrenatural y mitológico, le queda su quintaesencia, o sea el sentido espiritual de la vida”.⁷

Otro rasgo característico importante a considerar en Huitzilopochtli como deidad solar es su lucha contra las fuerzas antagónicas o complementarias:

⁷ Ramos, *op. cit.*, p. 74.

[...] Huitzilopochtli, colibrí zurdo, es dios de la guerra, del lucero del alba, exige combates y sacrificios humanos. Los sacrificios humanos y de animales eran parte integrante de la religión azteca para cumplimentar [...] El sentido de la ofrenda de sangre humana (y en menor medida de animales) era fortificar a las deidades solares en su lucha nocturna contra las fuerzas de la destrucción para asegurar la aparición de cada nuevo día y con ella, la permanencia de la vida humana, animal y vegetal sobre la tierra.⁸

Es importante tomar en cuenta para comprender las circunstancias que acontecen en el todo —la realidad— esta lucha cosmovisiva contra “lo otro”, en pocas palabras, lo diverso, lo antagónico, lo dual, lo complementario, ya que sin la reconciliación de lo plural en lo singular, y al revés de lo singular en lo plural, la lucha o batalla infinita de las fuerzas naturales y divinas seguirá prevaleciendo, fomentando cosmovisivamente una separación conflictiva en el imaginario de lo divino en el todo.

La vida, la muerte, el día, la noche, la luz, la oscuridad, lo bueno, lo malo, la violencia, la paz, el amor, el odio, etc., metafísicamente son exponentes de un todo —la doble exposición de todas las cosas—, en este caso el ser “guerrero” del imaginario contemporáneo político-social del mexicano no debería combatir contra estas fuerzas naturales que son parte de la propia creación del universo —el todo y la nada—, en todo caso, la reflexión deconstructiva-constructiva de lo divino sería la conciliación y la comprensión de lo diverso en la unidad, y al revés de la unidad en lo diverso. Es a partir de esta comprensión de la dualidad, desde donde se puede reflexionar acerca de la violencia inherente a la naturaleza humana, pero esta capacidad natural del humano —de ser violento— en el accionar, necesita repensarse y no sólo priorizarse impulsivamente como lo muestra la narración mitológica de Huitzilopochtli y como lo muestra en la actualidad diariamente la realidad de la sociedad mexicana a través de la televisión u otro

⁸ Acosta, *op. cit.*, p. 95.

medio, el “ajuste de cuentas” —con el desmembramiento y despersonalización de los individuos— de ciertos grupos criminales que no solamente actúan matando, sino en el matar impulsivo a priori se incluye la humillación y despersonalización del individuo con el destace de los cuerpos, yendo más allá del instinto —de por sí violento en sí— del simple hecho de matar, que habla de un signo distintivo de cierta psicopatía social.

Finalmente, la representación de la complementariedad en la simbología mitológica de los actos divinos también nos habla de la capacidad que todo ser posee —divino o humano— de tratar en la acción, de poder hacer uso de sus propias virtudes inherentes al ser como complementariedad del todo divino. Estas virtudes como ser reflexivo, compasivo y humilde —ante sí mismo y ante los otros— permite una comprensión mucho más profunda e integral de la totalidad constitutiva que mueve en el día a día, a todo ser humano —y por ende a toda divinidad— en relación con sus circunstancias.

En pocas palabras, la deconstrucción realizada a través de este ensayo trata de gestar en el individuo conciencia o sentido a la hora de obrar o accionar; desde esta perspectiva, tal vez se pueda hablar de un resurgir histórico innovador del “ser guerrero” transformativo constructor y deconstructor de aquel “ser guerrero” decadente, latente en la política social mexicana.

Tratar de conocer y comprender al ser —en su complejidad fenomenológica— es tratar de conocer, visualizar, acercarse y conciliarse con la divinidad que todo humano lleva adentro, por esta razón es fundamental contextualizar y reflexionar originalmente circunstancias propias del individuo latinoamericano y en especial las circunstancias del mexicano.

El carácter del mundo se ha divorciado del carácter personal de Dios, lo que significa, a su vez, que el mundo era considerado completamente accesible a la razón humana, pues la visión materialista del mundo implica que la materia mundana es absolutamente pasiva ante

el control del hombre [...]. El hombre llegaba a una conciencia de su propia razón como algo absolutamente activo y libre, de acuerdo con la idea de que todas las cosas del mundo son reductibles en esencia a la materia y desde la perspectiva de quién controla el mundo. Así, la razón humana se transfería a un campo en el que parecía disfrutar de una autoridad absoluta, donde nunca más tendría la necesidad ni la oportunidad de creerse perteneciente a un orden divino o subordinada a la voluntad de Dios.⁹

La deconstrucción del mito de Huitzilopochtli trata de llevar al mexicano a la comprensión histórica reflexiva del imaginario social y político de la realidad —circunstancial—, por esta razón es importante deconstruir ciertos paradigmas cosmogónicos o cosmovisivos culturales originales para la construcción comprensiva espacial y temporal de las circunstancias de la sociedad mexicana.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Sol Eugenia, *Prontuario de historia de la cultura en occidente al periodo moderno: de la antigüedad al periodo moderno*, 3ª ed., México, Instituto Politécnico Nacional, 2011, 167 pp.
- Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, Madrid, Ediciones Siruela, 1999, 373 pp.
- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Planeta Mexicana, 2009, 145 pp.

Mesografía

https://www.youtube.com/watch?v=jnYKREGe3P4&list=TLUyrVZF18mzddvzPJr_F8CtoJtUZr6kKA
[www.http://teotl.biz/](http://teotl.biz/)

⁹ Keiji, *op. cit.*, p. 93.

CIRCUNSTANCIALISMO
E HISTORIA DE LAS IDEAS:
LA LECTURA DE ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO,
UNA PROPUESTA DIFERENTE

*Alfonso Vela Ramos**

LA RELACIÓN METODOLÓGICA
DEL “CIRCUNSTANCIALISMO”
CON LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Al seguir el recorrido de la historia de las ideas en América Latina hasta su nacimiento como visión filosófica de la realidad, nos encontramos con las reflexiones que apuntan hacia un horizonte nuevo, inspiradas en textos clásicos que dieron origen a ese movimiento en nuestra lengua. Una de las obras básicas para entender el surgimiento de esta corriente es el prólogo escrito por José Ortega y Gasset para la *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier en 1942. Así se afirma en el *Diccionario de filosofía latinoamericana*.

Entre los textos que constituyen hitos en esta tradición habría que mencionar la introducción que Ortega y Gasset escribiera para la

* Licenciado en Filosofía por la UNAM. Candidato a la maestría en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (platonopolis 2000@hotmail.com).

historia de la filosofía de Emile Brehier. En ese texto Ortega resumió echando mano abundante a bellas e incisivas metáforas, la demanda por una renovada historia de la filosofía que mostrara a las “ideas” como auténticas ideas, es decir, operando en situación, en su función social.¹

Aunque será el mismo Ortega quien desde antes exprese ideas que se ajustan al carácter del movimiento. Prueba de ello es su libro, *Meditaciones del Quijote*. Ahí, Ortega presenta su idea sobre la circunstancia. El sujeto, el ser humano, se comprende a sí mismo y a los otros sólo si asume su circunstancia; “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, había escrito Ortega en dicho libro.²

La circunstancia, estímulo en la reflexión de Ortega, se refiere a la situación concreta e histórica, humana y social del sujeto que se piensa a sí mismo en la realidad. Y la realidad sólo puede ser pensada desde una circunstancia. Toda aproximación teórica que se haga al mundo se encuentra atravesada por una visión sujeta a la temporalidad y espacialidad. Esto es el “circunstancialismo”. La filosofía tiene que ser empujada al mundo, y reconocida en éste, como fundamento racional y consciente que posibilita su comprensión y para algunos hasta su existencia. Así el “circunstancialismo” es el recorrido temporal e histórico de ciertas ideas que aglutinan la explicación de fenómenos y eventos. En Ortega es la consecuencia de una generación que tiempo atrás venía trabajando el papel ontológico de España. Aquel grupo, llamado “la generación del ‘98” se ocupó del tema español, aunque se concentraron más en los contenidos literarios, pero no filosóficos. De estos últimos se exceptúan a Unamuno y a Eugenio d’Ors. “El siglo XX se inicia con el predominio de la llamada generación del ‘98.

¹ Varios autores, *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, p. 189.

² José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América, los transterrados de 1939*, México, FCE, 1998, p. 145.

Si exceptuamos a Unamuno y Eugenio d'Ors, el interés y el valor de la mayor parte de ellos es muy grande en literatura, pero escaso o nulo en filosofía”.³ En aquella España, la generación del '98 buscaba la identidad de lo español, su sentido y devenir. Era sin duda un intento por darle originalidad a su reflexión. Encontrar el carácter explicativo de su existencia, a partir de un entorno y visión particular del mundo. Sin embargo, esa corriente con todo y su ímpetu hallará la mayor dedicación y originalidad hasta la producción teórica de Ortega, pues es con él que se consuman los devaneos anteriores hasta llegar al “circunstancialismo” como categoría filosófica. En ese evolucionar es posible comprender por qué es el antecedente de la historia de las ideas, ya que será la situación temporal y geográfica del pensamiento la que determine la pertinencia y sentido de sus contenidos. No puede existir una historia de las ideas separada de la base vital y determinante del ser humano que las produce, pues mirarlas como entidades teóricas y abstractas es robarles su carácter de historicidad en las que señala cómo se entendía la historia de las ideas y cuáles eran, en términos generales, los procedimientos empleados en su estudio: Enseguida transcribimos unas líneas de Arturo Ardao.

Ateniéndonos al pensamiento de lengua española, encontramos en tres autores, altamente representativos, —Ortega y Gasset, José Gaos y Francisco Romero— el manejo de la expresión “*historia de las ideas*” con distinto sentido en cada uno de ellos. Para Ortega, en un primer plano, *historia de las ideas* es historia de las ideas puras o abstractas, lo que establece para negar de inmediato su legitimidad. Para Gaos, *historia de las ideas*, es historia de las ideas concretas de todas clases y de todas las clases de hombres. Para Romero, *historia de las ideas* es la que registra los pensamientos en cuanto ideología del proceso histórico, como fermentos u orientaciones de la existencia política y social. El

³ Cfr. Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, Madrid, Católica, 1972, t. II, p. 223.

concepto de Romero resulta intermedio entre el restrictivo de Ortega y el amplio de Gaos.⁴

El punto de encuentro entre el circunstancialismo de Ortega y la historia de las ideas lo hallamos en la aplicación metodológica del contexto o situación vital en que son engendradas las ideas, ya sea por un pensador o una comunidad filosófica.

La doctrina de Ortega sobre la circunstancia responde de manera medular a esa inquietud del pensador de habla hispana dedicada a esclarecer el tema de lo autóctono. En América Latina la temática sobre los problemas nacionales, de cultura e identidad estaban presentes casi de igual manera como se manifestaron en los trabajos de la generación del '98. La referencia que encontramos en Abellán define bien este aspecto.

Si de España pasamos a América, nos encontramos con una serie de fenómenos paralelos. Una característica, en efecto, de la literatura hispano americana es la preocupación por lo autóctono y, en general, por sus diferentes circunstancias nacionales y su destino como pueblos. En esta línea habrá que inscribir obras como Ariel, de Rodó; Facundo, de Sarmiento; Insularismo, de Pedreira; La raza cósmica, de Vasconcelos.⁵

Lo valioso de los trabajos de Ortega radica en que él supo construir una categoría de análisis que permitiera explicar gran parte de los movimientos literarios y filosóficos que se estaban gestando en el medio hispanohablante. Es cierto que algunos fueron inspirados por la reflexión de Ortega, pero no todos. Sin embargo, gracias a su investigación, se hizo más claro el sentido y orientación de las reflexiones sobre el tema nacional; fueran o no anteriores a su trabajo. Veamos la siguiente cita.

⁴ Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española*, Barcelona, Alfa, 1963, p. 83.

⁵ Abellán, *op. cit.*, p. 148.

Pertrechado con el riguroso instrumental teórico de la filosofía alemana Ortega enfrenta la desgarrada circunstancia histórica española. El resultado de este serio y primer enfrente son las *Meditaciones del Quijote*. Pero este libro es también consecuencia de una interminable serie de obras que brotaron en España desde fines del siglo XIX. En todas ellas late un desesperado afán por saber qué es España y qué es el español —o lo español. Puede decirse que tales obras precursoras están contenidas de una u otra forma en *Meditaciones del Quijote*; pero el libro de Ortega las trasciende, va mucho más allá en la medida en que refleja fielmente el vacío de la circunstancia hispana y, además, porque es la más incisiva indagación hecha sobre el ser del español. Lo que da pauta a Ortega para formular un proyecto que dé unidad de contenido al hombre español y su circunstancia.⁶

De lo dicho, nos hacemos una idea muy general del “circunstancialismo” orteguiano, y de cómo se encuentra en él el antecedente de la *Historia de las ideas*. Pero veamos ahora algunos puntos de cómo se dio la influencia señalada. Esto a pesar del pobre gusto que tenía Ortega por América. España buscaba occidentalizarse, entrar en esa inercia de progreso que envolvía a Europa y que parecía dejar a España fuera. En América, las herederas de la conquista española intentaban también incluirse en el progreso.

EL ARRIBO DE LA FILOSOFÍA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET A AMÉRICA LATINA

Ortega veía a América Latina de la misma manera en que Europa distingue a España; es una sociedad tutelada, un pueblo inmaduro. Refiere poca sensibilidad hacia ella, sin embargo él emprende una cruzada para occidentalizar la cultura española, y se apoya en las luces de la filosofía alemana, el filósofo poseía ese ímpetu por incluir su circunstancia e insertar a su España en el orbe histórico

⁶ Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, México, UNAM, 1992, p. 18.

universal, pues consideraba a la Europa no hispana. Este hecho será la inspiración de numerosos intelectuales latinoamericanos, quienes buscaron un reconocimiento y vieron en su historia los méritos para ser considerados pensadores autónomos, acreedores de un filosofar propio y original. Muy bien lo expone Zea en la siguiente referencia.

Y he dicho también aquí “a pesar suyo”, porque esos españoles, como Ortega en el siglo XX, mostrarán incomprensión para la América que pugna por los mismos ideales. Los liberales españoles de las Cortes de Cádiz que habían luchado por la libertad de su pueblo, se mostrarán remisos a reconocer los mismos derechos a los pueblos de la América Hispana. Esta América sería vista como a ellos los miraban los pueblos europeos, el Occidente, como pueblos aún inmaduros para realizar los nuevos valores; pueblos a los que era menester seguir tutelando. Pero estos mismos españoles, por su obra, simbolizaron los ideales de los hispanoamericanos y sus ideas sirvieron a los mismos; fueron, a pesar suyo, americanos. José Ortega y Gasset recoge, en la segunda década del siglo XX, los ideales que se hicieron patentes a la generación que sufrió la crisis de 1898. Generación que se dio cuenta, una vez más, de que la hora de España, la España en cuyo Imperio siempre brillaba el sol, había terminado. Los pueblos modernos habían crecido y se habían transformado en poderosas naciones, en potencias. Allá, al otro lado de los Pirineos, se había gestado otro mundo frente al cual España quedaba puesta al margen. Tan al margen como lo estaba el África de Europa. De hecho, África empezaba en los Pirineos. Urgía, entonces, la reincorporación de España a Europa, la occidentalización de la Península. Esto es lo que se propuso Ortega a su regreso de Alemania, en donde había encontrado el mejor instrumental para vertebrar a España, para occidentalizarla. En Alemania buscó los elementos que consideró más adecuados para occidentalizar a España. De los países europeos fue Alemania la que, en su opinión, representaba el mejor modelo de lo que debería ser una España europea, una España occidental.⁷

⁷ Leopoldo Zea, *Esquema para una historia de las ideas en América Latina*, México, UNAM, 1956, pp. 97 y 98.

Pero si era tal la intención de Ortega, al grado de reconocer en la filosofía alemana ese poder casi mesiánico para su nación ibérica, vemos también en él, ese lastre que por tanto tiempo viene atormentando a nuestro pensamiento filosófico. La obsesión por ver fuera, en el pensamiento europeo, el parámetro máximo del filosofar propio. La legitimidad y madurez intelectual depende de la asimilación que hagamos de la filosofía occidental. Qué tan bien la repetamos, y qué tan exactos seamos en la citación de sus delicadezas conceptuales, determinan la calidad de nuestro propio pensamiento. Repetir a los grandes portentos de la filosofía europea es la garantía del éxito y reconocimiento en el ámbito intelectual nacional, al modo como lo nombra Carlos Pereda, el vicio del “fervor sucursalero”.⁸ Esa actitud, a juicio personal, nada estimable, la distinguimos también en Ortega.

Pero además, esa manera, esa intención de afirmar la circunstancia y la perspectiva, que es fundamental dentro de la filosofía de Ortega y es la característica medular de su producción teórica, y es a su vez el tejido básico que estará bajo la construcción de la historia de las ideas en América Latina, llega a nuestro país y se arraiga debido a la situación social y cultural que atravesábamos, “En Hispanoamérica, los hombres preocupados por su realidad encontrarán en la obra de Ortega la justificación de su preocupación y se identificarían fácilmente con él”.⁹ La incomodidad generada por el pensamiento de nuestros filósofos nacionales (concretamente Vasconcelos y Antonio Caso) así como un cierto escepticismo hacia su reflexión que no ofrecía explicaciones suficientes y satisfactorias, lleva a buscar horizontes nuevos, y uno de ellos es el que ofrecía la obra de Ortega y Gasset. Samuel Ramos explica esta situación en su *Historia de la filosofía en México*, e incluso

⁸ Cfr. Carlos Pereda, “¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?”, en Juan Cristóbal Cruz [ed.] *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla*, México, Publicaciones Cruz, 2003, pp. 57 y ss.

⁹ Zea, *op. cit.*, p. 102.

es él uno de los principales promotores de la filosofía de Ortega en nuestro país. Así lo dice.

Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas encontraba infundado el antiintelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset, y en el primero de ellos: las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la *razón vital*. Por otra parte, a causa de la revolución, se había operado un cambio espiritual, que, iniciado por el año 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos: México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. El mismo Vasconcelos desde el Ministerio de Educación, había hablado de formar una cultura propia y fomentaba todos los intentos que se comprendían en esta dirección. Entretanto la filosofía parecía no caber dentro de este cuadro ideal del nacionalismo porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y el tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en el Tema de nuestro tiempo. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional.¹⁰

Además de la situación que determina el éxito de las obras de Ortega en México, de ese desencanto hacia las explicaciones filosóficas que ofrecen Caso y Vasconcelos, Ramos señala la propuesta de Ortega donde la filosofía se entiende sólo a través de la his-

¹⁰ Samuel Ramos, "Historia de la filosofía en México", en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2011, t. II, pp. 156 y 157.

toria. Esa posibilidad abre la puerta a una filosofía nacional, en la que ya no es necesario aspirar exclusivamente a vuelos universales. Se puede filosofar desde la historia, y hacerlo es legítimo y válido. Es posible plantear visiones del mundo y de la realidad cuando se recurre a la circunstancialidad. Si así se entiende la filosofía, si es uno de los planteamientos más válidos de vérselas con ella, nuestro filosofar con toda su criticada particularidad es tan legítimo como la más rancia de las filosofías occidentales, pues ellas también implícitamente contemplaron su contexto o circunstancia desde su nacimiento. Veamos de qué manera lo señala Zea. “Los grandes maestros de la filosofía occidental, como nuestros pensadores, se habían preocupado también por su realidad concreta, por su historia, por el hombre que había vivido o vivía esta realidad e historia. Aquéllos, como éstos, habían tratado de dar soluciones permanentes a los problemas del hombre”.¹¹

Al insertar la filosofía en el plano temporal e histórico, por vía del reconocimiento que tienen estos campos en la realización de la misma, se materializa lo teórico, y lo que en apariencia se veía como pura abstracción desciende al mundo, le da forma y construye explicaciones racionales sobre él. El poder construir discursos filosóficos legitimados por la perspectiva y la situación concreta, daba a los pensadores latinoamericanos y mexicanos, por supuesto, la confianza y motivación para creer en una filosofía propia, en un historiar las ideas con todo derecho de autenticidad. Era un mirar la historia para asentirla y negarla. De ella se afirmaba toda la circunstancialidad y los hechos que determinaban el material de la reflexión, el fortalecer la conciencia sobre nuestra situación vital y sus condiciones. Pero de ella se negaba lo anquilosado, lo reaccionario que no deseaba cambio alguno, y que anhelaba el poder retornar a condiciones añejas atiborradas de conservadurismo y sometimiento. Esa posibilidad de certezas en la historia y el

¹¹ *Ibid.*, p. 112.

instrumental metodológico, aportado por la obra de Ortega, fincan el éxito de una manera distinta de entender el mundo. Zea lo pone muy en claro en las palabras siguientes:

Por ello la filosofía de Ortega encontró en la América Hispana un fácil y rápido eco. El hispanoamericano, a través de la obra de Ortega, pudo afianzar su ya vieja preocupación por la cultura y el hombre en esta América y, al mismo tiempo, sentirse justificado como miembro de la cultura en sentido más universal. El hispanoamericano afianzó su labor de “toma de conciencia”, la cual le ha ido descubriendo lo que pueden ser sus características circunstanciales, al mismo tiempo que su relación con otros pueblos y culturas. Ortega le ofreció un doble instrumental: el de su preocupación por las circunstancias españolas, que también podían ser hispanoamericanas, y el de la filosofía contemporánea, cuyo método mostraba cómo era posible deducir de lo circunstancial y concreto lo universal, o viceversa. Esto es, Ortega mostró cómo era posible captar las propias circunstancias y cómo era posible “salvarlas”.¹²

Hasta aquí el puente de la filosofía de Ortega y Gasset con el nacimiento de la historia de las ideas. Hemos señalado el vínculo en dos facetas; la relación teórica del circunstancialismo con la visión metodológica de la historia de las ideas y la llegada del pensamiento de Ortega y Gasset a América Latina. Esto último se logra por las condiciones histórico-materiales que imperaban en nuestro contexto. Una propuesta teórica que tenía por objeto resolver la problemática ontológica del sentido de España, de su originalidad y propósito, era el motivo ideal por su circunstancia y desarrollo para madurar también en América Latina. Las condiciones paralelas y casi reflejadas de nuestro mundo encontraban en aquellas propuestas españolas un método para advertir y solucionar las dificultades y retos de la propia realidad.

¹² Zea, *op. cit.*, p. 112.

LA HISTORIA DE LAS IDEAS INTERPRETADA
POR ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

Un punto importante que se sumó a la llegada del pensamiento de Ortega y Gasset fue el ingreso al país de los filósofos del destierro español. En especial, el arribo de José Gaos al mundo académico nacional va a potenciar la recurrencia a la filosofía de Ortega y Gasset. Gaos que había estudiado al lado de Ortega y Gasset y que se consideraba como uno de sus más fieles discípulos, sino es que el mayor, se encargó de llevar la filosofía de su maestro al nuevo escenario. En sus *Confesiones profesionales* lo expresa abiertamente.

Pero es probable que todos ustedes sepan que soy reconocido, y siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo íntimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto, aunque desde hace algún tiempo no puedo menos de pensar que en tal puesto o condición me reemplazó Julián Marías, y que aunque éste no me hubiera reemplazado, la divergencia de posición tomada en la guerra civil, con todas sus consecuencias, haya hecho su efecto en el ánimo de Ortega, si no en el mío. Mas sabido es que ni la omnipotencia divina puede hacer que lo que fue no haya sido.¹³

De este tema poseemos muchas referencias; comenzando con la obra de Gaos hasta los estudios de Leopoldo Zea, Fernando Salmerón o Luis Villoro quienes hablan de la gran influencia que dejó Ortega y Gasset en Gaos, y de lo mucho que esto pesó en la propuesta metodológica de la historia de las ideas planteada por el maestro transterrado. De ese tema se ha escrito profusamente, sin embargo quiero presentar aquí otra visión, otra perspectiva de la historia de las ideas, que inicia con la llegada de Gaos, pero que no se alinea completamente a su visión. Me refiero a la lectura pro-

¹³ José Gaos, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1979, pp. 60 y 61.

puesta por Antonio Gómez Robledo, filósofo mexicano originario de Jalisco, quien fuera discípulo de Gaos. En las líneas siguientes reproducimos algunas ideas de Gómez Robledo en torno a la figura de José Gaos.

Según esto, lo esotérico en Gaos, diría yo, fueron sus seminarios, comenzando por el primero, único en que participé, consagrado a la Idea de América. No podría omitirlo entre mis recuerdos de Gaos, así no fuese sino para mostrar cómo él también, al igual que los autores de la República y la Política, estuvo tan plenamente, desde el principio, en la ciudad urania y en esta otra terrestre y temporal. De aquel inolvidable cónclave salimos muchos: Edmundo, Leopoldo, yo, por lo menos, con nuestra respectiva “idea”; muy propia de cada uno, justamente porque Gaos no quiso imponernos ninguna, sino dejarnos a cada cual el mérito y la responsabilidad de la invención. El ritmo de uno de mis libros: *Idea y experiencia de América*, y me atrevo a creer que también su contenido, reflejan fielmente la didáctica gaosiana.¹⁴

Sabemos por el talante de su investigación, y por lo abundante de sus traducciones, que la orientación de Gómez Robledo se encontraba influida por la filosofía clásica griega, ese vínculo lo lleva a considerar a la historia de las ideas con una mirada diferente, arriesgándose a plantear algunos conceptos originales, entretejidos con la filosofía de Platón, incluida su propuesta metafísica.

Además, en la cita anterior, encontramos una pista importante, que al seguirla nos será útil para mostrar en que consiste esa visión particular del autor en relación a la historia de las ideas. Por supuesto nos referimos al señalamiento de su libro *Idea y experiencia de América*, el cual escribió pensando en la enseñanza heredada por su maestro Gaos. De ese texto nos interesan las primeras páginas, en las que menciona qué entiende por historia de las ideas. Analicémoslo.

¹⁴ Antonio Gómez Robledo, “Mis recuerdos de Gaos”, en *Obras completas*, México, Colegio Nacional, 2002, t. 12, p. 226.

Al influjo de autores como Dilthey, Burckhardt, Grothuyssen, Hui-zinga y otros que sería largo enumerar, más o menos tardíamente descubiertos entre nosotros, viene prosperando en nuestros países un género literario, en el más alto sentido de la expresión, que promete ser de un rendimiento incalculable, y que ha recibido el nombre de historia de las ideas. Denominación ciertamente feliz, porque en esta disciplina no se trata precisamente del suceder singular en cuanto singular —encargo propio de la historia sin ulterior clasificación— ni tampoco de explorar el núcleo de una idea con sujeción a los caracteres de universalidad e inmaterialidad propios del mundo eidético, sino, con toda propiedad, de mostrar el engarce de entrambos orbes, asistiendo al despliegue de la realidad fenoménica, pero transida de idealidad, o, si se prefiere, a la encarnación de la idea en el agitado curso del devenir histórico.¹⁵

En lo dicho, indica que esa manera de pensar la realidad y el mundo de la cultura adquiriría gradualmente mayor fuerza en el contexto en que escribió su trabajo. El historicismo de los grandes autores europeos, con Dilthey a la cabeza de ellos, era parte de la inauguración de tan alentador género. Sin embargo, nuestro autor no se concentra sólo en los halagos, sino que presenta un señalamiento muy puntual y es la necesidad, la angustia de la realidad fenoménica por lo ideal. Es decir, el mundo del devenir, de la circunstancia que en sí misma no encuentra la satisfacción y que anhela lo ideal. Pero no es sólo el deseo vano, sino la ambición por darle forma a la existencia, el ímpetu de la forma. ¿No acaso está poniendo en crisis la propuesta de encontrar sólo en lo circunstancial el fundamento del filosofar? Vemos en ello la impronta del pensamiento platónico. La idea encarnada, viva, sí, pero idea al fin.

Además, Gómez Robledo encuentra en esta manera de pensar, y si se quiere en este nuevo método, un riesgo evidente y es que no resulta sencillo unir dos mundos tan distantes entre sí (el eidético y

¹⁵ Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América*, en *Obras completas*, México, Colegio Nacional, 2001, t. 10, p. 327.

el fenoménico) en un solo ejercicio interpretativo. Así lo menciona en el párrafo siguiente.

No estamos aún, en Hispanoamérica por lo menos, sino en los primordios de esta empresa tan cautivadora como riesgosa, ya que es evidente, sin otra consideración, el amplio margen de arbitrariedad que se ofrece al tratar simultáneamente material tan heterogéneo y al querer consumir una simbiosis que es, como si dijéramos, la unión del cielo con la tierra. Ello no obstante, creemos que en nuestras élites culturales existe ya la necesaria preparación para trabajar en este campo, y los frutos obtenidos, muchos de ellos por lo menos, son de lo más halagador.¹⁶

A pesar de que reproduce esa costumbre de seguir mirando a la filosofía latinoamericana y nacional como expresión de poca estatura, acepta la madurez que ya se viene mostrando en nuestro contexto, y lo valioso de los trabajos escritos. Y sobre todo, insiste en el punto que es refrescante dentro de los estudios de historia de las ideas donde impera la parte fenomenológica e histórico-circunstancial, es el plano eidético. Dicha insistencia abona algo nuevo y es la intención de darle a la forma el mayor peso ontológico dentro de las concepciones del mundo. Por supuesto no piensa en lo criticado por Ortega sobre la historia de la filosofía tradicional en la que se pretendía hablar sólo de la idea alejada del mundo histórico. Gómez Robledo recupera eso histórico, pero respeta el papel de la idea como principio formal y ontológico con el que se comprende el mundo y con el que es posible rescatar el carácter universal de la filosofía. La idea encarnada se hace manifiesta en el mundo, lo conforma, pero sobre todo actúa en ejercicio dialéctico con el sujeto racional que sustrae la verdad del mundo concreto y temporal.

Empero, Gómez Robledo encuentra en la historia de las ideas una propuesta novedosa, y esta radica en la manera en cómo se

¹⁶ *Ibid.*, p. 327.

abordan los problemas histórico-filosóficos, en la parte técnica como lo sugiere, pero no en los objetivos pues éstos pertenecen a la reflexión perenne, a lo intemporal del pensamiento filosófico, ya que ha estado presente desde tiempo inmemorial el querer conciliar el mundo ideal, inmutable, con el de lo cambiante y material.

Su novedad, por otro lado, es más bien en cuanto a la técnica, pues en el fondo no hay aquí, como lo ve cualquiera, sino una reiteración del empeño secular, propio por igual a los mayores historiadores y filósofos —por lo menos desde los tiempos de Tucídides y Platón— por buscar la armonía entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad, cuyas relaciones de todo género, amistosas o polémicas, pero siempre entrañables, constituyen el interés dramático de la historia como del hombre mismo.¹⁷

Debemos aceptar un grado de singularidad en la lectura que Gómez Robledo efectúa sobre la historia de las ideas, pues éstas en tanto tales, gozaban en su interpretación de la propiedad de ser o participar de lo universal y eterno. Se encuentra en esta visión la clara influencia de la filosofía platónica. Pero, también acepta la parte histórica centrada en la circunstancialidad de las ideas (diremos ¿encontradas o construidas?) operando en el mundo, en la corriente del tiempo. Sin embargo, ¿qué queda de las ideas puras en el mundo, y qué del mundo se adhiere a las ideas cuando éstas transitaron por él?, ¿se mantiene acaso la autonomía de ambas esferas? Tal vez la practicidad de su visión, y la intención de sus conceptos no las esgrimió exhaustivamente en las líneas referidas, sino que las reservó para un momento posterior, para las ideas que conforman el prólogo de su libro más reconocido. Ideas que son las más adecuadas para cerrar este trabajo. Veámoslo.

De suerte, pues, que habérmolas hoy con Platón no es habérmolas con una institución histórica, sino con los más apremiantes problemas

¹⁷ *Ibid.*, p. 328.

del hombre y de la sociedad, de este hombre que —con perdón de Ortega y Gasset o de otro cualquiera— no sólo tiene historia, sino naturaleza, una estructura ontológica es decir, que yace siempre por encima o por debajo de toda fluctuación temporal. Es bien posible que en el seno de otras culturas no sea Platón sino un documento histórico (como puede serlo para nosotros Confucio), pero no, ciertamente, dentro de la cultura a que pertenecemos, y a tono con la cual nos expresamos todavía en *ideas*, e interpretamos el mundo en función de esencias y valores en la actitud especulativa, y de leyes en la conducta práctica. Porque él fue el primero que nos enseñó todo esto y nos hizo contraer estos hábitos, y a él hay que volver, por consiguiente, siempre que queramos defender o revitalizar una herencia tan preciosa. Hoy más que nunca tal vez, cuando tan fuerte es, como diría Georg Lukács, *el asalto a la Razón*. Posición reaccionaria, podrá decir alguno, pero no tiene por qué espantarnos el consabido marbete, porque si es vituperable la reacción en defensa de un orden decrepito o injusto, no así, en cambio, la que se vuelve no a un pasado circunstancial, sino a aquello que, según reza el título del célebre opúsculo scheleriano, hay “de eterno en el hombre”.¹⁸

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, José Luis, *El exilio filosófico en América, los transterrados de 1939*, México, FCE, 1998.
- Alfaro López, Héctor Guillermo, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, México, UNAM, 1992.
- Ardao, Arturo, *Filosofía de lengua española*, Barcelona, Alfa, 1963.
- Bréhier, Émile, *Historia de la filosofía*, trad. de Demetrio Nañez, pról. de José Ortega y Gasset, Buenos Aires, Sudamericana, 1942.
- Cruz Revueltas, Juan Cristóbal [coord.], *La filosofía en América Latina como problema*, México, Publicaciones Cruz, 2003.

¹⁸ Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE, 1986, p. 7.

- Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía española*, Madrid, Católica, 1972, t. II.
- Gómez Robledo, Antonio, “Idea y experiencia de América”, en *Obras completas*, México, Colegio Nacional, 2001, t. 10.
- , “Mis recuerdos de Gaos”, en *Obras Completas*, México, El Colegio Nacional, 2002, t. 12.
- Ramos, Samuel, “Historia de la filosofía en México”, en *Obras completas*, México, El Colegio Nacional, 2011, t. II.
- Varios autores, *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.
- Zea, Leopoldo, *Esquema para una historia de las ideas en América Latina*, México, UNAM, 1956.

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA COMO SABERES
INCULTURADOS EN AMÉRICA LATINA:
APROXIMACIONES A LA PROPUESTA
DE JUAN CARLOS SCANNONE

*Guadalupe Estefanía Arenas Pacheco**

En el presente artículo se mostrará en qué consiste la propuesta del filósofo y teólogo argentino Juan Carlos Scannone (1931) en torno a una *filosofía y una teología inculturadas* como formas de conocimiento a partir de la sabiduría popular de los pueblos latinoamericanos. Dicho conocimiento no es producto de una individualidad o de la mera subjetividad del filósofo o del teólogo, sino de saberes construidos colectivamente por y para los pueblos de la región, es decir, desde un “nosotros”. A partir de dichos saberes inculturados,¹ se trata de dar cuenta de la realidad sociohistórica y cultural de América Latina, manifestando una unidad en la dife-

* Licenciada en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (guadalupe.ca@gmail.com).

¹ Entendemos por “saberes inculturados” aquellos que parten desde el *ethos* cultural latinoamericano y tienen como mediación a la sabiduría popular (dicha mediación se da entre filosofía y teología como ciencias y la cultura concreta de nuestro pueblo, con los símbolos que la caracterizan). Se trata de saberes con validez y categorías universales, pero situados. Más adelante se verá con mayor

rencia (*analogía*) y respetando así la heterogeneidad de pensamientos en el subcontinente.

Para ello, trataremos de indagar cuál es la relación entre el símbolo propio de la sabiduría popular (dicho símbolo como centro de una *racionalidad sapiencial*) y la racionalidad científico-tecnológica propia de las ciencias modernas occidentales y, desde allí, ver de qué manera pueden conciliarse ambas racionalidades para dar lugar a una filosofía y una teología situadas en América Latina, a partir de su propia cultura y de sus propias circunstancias, sin descuidar los fecundos aportes de las ciencias humanas y sociales.

Para abordar el tema, tomaremos como eje la obra del jesuita argentino Juan Carlos Scannone, uno de los principales teóricos latinoamericanos sobre la problemática de la inculturación como forma ampliada, reflexiva y crítica del pensamiento de la liberación.² Nos basaremos en dos de sus obras más importantes al respecto: *Evangelización, cultura y teología*³ (desde un enfoque teológico-

detalle qué se está entendiendo por inculturación, a partir del pensamiento del jesuita argentino.

² Hay que recordar que Juan Carlos Scannone es uno de los principales exponentes de la filosofía de la liberación, sobre todo antes de 1976, cuando el jesuita comenzó a preocuparse por los problemas de la cultura popular latinoamericana. Es por ello que, en ocasiones, se ha considerado que rompió con la filosofía de la liberación, para incursionar en otro tipo de reflexiones como la inculturación, por ejemplo. Sin embargo, el mismo Scannone consideró que el abordaje de la cultura popular latinoamericana (desde la vía larga ricoeuriana) para la formulación de un pensamiento filosófico propio de la región era, en realidad, una profundización en el pensamiento de la liberación y no algo externo a él. Por ello, no habría una ruptura, sino más bien “continuidad con desplazamiento de acentos”, de tal manera que la liberación es una constante, pero puede abordarse desde distintos tópicos como la cultura popular, la religiosidad popular o, bien, la inculturación del pensamiento, mostrando así que no hay una única manera de filosofar sobre la liberación. Véase Juan Carlos Scannone, “Autobiografía intelectual”, en José María Cantó (S.J.), Pablo Figueroa (S.J.) [eds.], *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone* (S.J.), en su 80 cumpleaños, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), 2013, p. 29.

³ Juan Carlos Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.

pastoral) y *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*⁴ (desde un enfoque netamente filosófico, sin descuidar los aportes teológicos a la cuestión). Para el caso de este trabajo, utilizaremos algunos fragmentos de ambas obras, así como otros escritos del autor, para ir hilando los puntos principales a tener en cuenta para la construcción de una filosofía y una teología inculturadas en América Latina que tengan como centro la sabiduría popular, pero sin descuidar la sistematicidad y universalidad propias de la ciencia.

JUAN CARLOS SCANNONE:
BREVE ACERCAMIENTO A SU VIDA Y OBRA

Juan Carlos Scannone es un filósofo y teólogo jesuita argentino nacido en Buenos Aires, Argentina, el 2 de septiembre de 1931. Es considerado como uno de los pensadores más fecundos, sistemáticos y rigurosos en la región, además de ser “una de las mentes filosófico-teológicas más lúcidas y más penetrantes del continente latinoamericano”.⁵ Su pensamiento, siempre en intenso diálogo con la realidad del subcontinente, oscila entre las reflexiones filosóficas y teológicas. Ante ello, nuestro autor nos dice: “Para mí es un honor y motivo de agradecimiento y alegría que se me considere teólogo, aunque más bien soy un filósofo de profesión, que hace sus contribuciones a la teología”.⁶ De allí que su enfoque teórico y disciplinario siempre esté guiado y centrado por la filosofía, pero en contacto con otras disciplinas humanas y sociales, sobre todo con la teología.

⁴ Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.

⁵ Benedetto Mondin, *Dizionario dei Teologi*, Bologna, 1992, p. 526.

⁶ Juan Carlos Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, en Juan José Tamayo y Juan Boch [ed.], *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables...*, Madrid, Verbo Divino-Estrella, 2001, p. 559.

Su pensamiento y obra, pese a que tienen como preocupación principal la realidad latinoamericana y el proceso de liberación, no ha sido siempre el mismo por lo que se pueden identificar en su itinerario intelectual una etapa previa,⁷ seguida de otras etapas o momentos.

La primera etapa (1967-1976) está marcada por su inserción en el pensamiento filosófico de la liberación, quien es uno de sus representantes más sobresalientes. Dentro de esta filosofía de la liberación, Horacio Cerutti (1950) lo ubica dentro del sector populista, específicamente en lo que él llama el “subsector del populismo de la ambigüedad abstracta”,⁸ donde también se encontrarían En-

⁷ La llamamos etapa previa porque constituye su momento de formación profesional e intelectual en donde aún no tenía una clara inclinación por los temas de la filosofía y la teología latinoamericanas. Son varios los autores que manejan esta forma de clasificar los primeros esbozos del pensamiento del jesuita argentino, incluso el mismo Scannone nombra así a este momento intelectual. Para ello, véase Juan Carlos Scannone, “Aportes para una teología...”; también Jorge Seibold, “Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone”, en *Stromata*, vol. 47, núms. 1 y 2, 1991, pp. 194 y 195.

⁸ Para Horacio Cerutti, este sector populista y, en específico, el subsector al que pertenece Scannone, tomaron el concepto de pueblo para designar al sujeto del proceso liberador. Sin embargo, consideró que sus miembros caen en “la mixtificación del término pueblo convirtiéndolo en un universal ideológico olvidando la realidad contradictoria que constituye al pueblo en tanto fenómeno de clases”. Véase Horacio Cerutti Guldberg, “Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la filosofía de la liberación”, comunicación presentada en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, agosto de 1977, en *Anales de la Universidad de Cuenca* (en prensa), citado en Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, FCE, 2006, p. 306. De esta forma, Cerutti consideró que este sector de la filosofía de la liberación tomó ideológicamente el término de pueblo, ignorando su sentido socioeconómico y privilegiando el histórico-cultural, en el sentido en que lo toma, sobre todo, Scannone. Además, desde la perspectiva ceruttiana, dicho sector tuvo como principal influencia el peronismo argentino, cuya herramienta política fue precisamente el populismo. Para ampliar este tema, puede verse el artículo de Scannone, “Sabiduría popular y teología inculturada”, en *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Guada-

rique Dussel (1934) y Osvaldo Ardiles (1941-2010). Durante este momento de su pensamiento, se inclina por el estudio del proceso de la liberación ontológica del pueblo latinoamericano (por la vía corta propuesta por Paul Ricoeur) y también por proponer herramientas epistemológicas para el estudio y abordaje de la teología de la liberación.

La segunda etapa (1976-1981) está marcada por el estudio de la filosofía, de la teología y de la pastoral de la cultura. En dicho momento, Scannone comienza a sumergirse propiamente en la problemática de la cultura latinoamericana, a partir de la reflexión filosófica y teológica al respecto, a partir de la vía larga de Ricoeur,⁹ con el fin de “familiarizarse con la realidad simbólica como mediación de su reflexión ontológica o metafísica, a través de la hermenéutica de la cultura popular de América Latina”.¹⁰

Finalmente, la tercera etapa o momento de su pensamiento (1981-hasta hoy) está enmarcado por el abordaje de una filosofía y una teología inculturadas¹¹ de la liberación. Es precisamente en

lupe, 1990, pp. 218-243. (A partir de ahora, ECT). En dicho artículo, el jesuita argentino explica claramente qué entiende por pueblo, tomando en cuenta su carácter histórico-cultural, sin descuidar su sentido político y económico.

⁹ Este ejercicio de reflexión comenzó gracias a la crítica realizada por Carlos Cullen al trabajo presentado por Scannone en Segundas Jornadas Académicas de San Miguel, 1971, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, posteriormente publicado en *Stromata*, vol. 28, núms. 1 y 2, 1972, pp. 107-150. Carlos Cullen en una crítica fecunda al trabajo de Scannone, argumentando que éste se quedaba encasillado en lo que Paul Ricoeur llama la vía corta de la fenomenología y se omitía la vía larga, esto es, el análisis de los símbolos, la narrativa y las instituciones. “Según Cullen, esta última era más favorable a la hora de elaborar una filosofía latinoamericana, en contacto directo con el sentir popular. Desde allí, se podría abordar mejor el tema de la liberación”. Véase Guillermo Carlos Recanati, *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2013, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹¹ Como un primer acercamiento, baste decir que para Scannone el término de inculturación hace referencia a la relación entre sabiduría (popular) y cultura (latinoamericana), pero también tiene implicaciones teológicas al remitirse a la

este momento de su pensamiento que deseamos hacer hincapié en este trabajo para mostrar cuáles son las propuestas del jesuita argentino en torno a la construcción de una filosofía y una teología inculturadas, es decir, enraizadas en la cultura y en la historia de América Latina, cuyo centro no sea la racionalidad científico-tecnológica (aunque sin descartar sus aportes), sino la racionalidad propia de la sabiduría popular, expresada en símbolos. Todo ello, con el fin de contar con disciplinas que respondan a la realidad de la región. Conocimientos y saberes propios por y para el pueblo latinoamericano, sin los cuales no sería posible un auténtico proceso de liberación, no sólo sociopolítico y económico, sino también cultural y epistemológico.

Cabe destacar que este momento en el pensamiento del filósofo argentino, que aún continúa, tiene dos posibles fuentes de las que se inspira, se nutre y se enriquece. La primera de ellas (propia y filosófica) corresponde a la influencia del pensamiento del filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979) y del también filósofo Carlos Cullen (1943), quienes dedicaron gran parte de sus obras al estudio de la sabiduría popular (sobre todo indígena, en el caso de Kusch)¹² y de la cultura latinoamericana. De ellos, Scannone

categoría de encarnación, punto en el que volveremos más adelante. Véase Scannone, *Nuevo punto de partida...* p. 74. (A partir de ahora NPP).

También, a partir de ello, Scannone comprende la cultura “como el *ethos* cultural de un pueblo, o sea, su *modo particular de habitar en el mundo*, de relacionarse con la naturaleza, con los demás hombres y pueblos, e incluso con Dios. En definitiva, es un estilo de vida que supone un determinado sentido de la vida y de la muerte como núcleo ético-cultural (hace referencia a lo que Ricoeur llama ‘núcleo ético-mítico’), núcleo sapiencial de sentido que se manifiesta en experiencias históricas y objetivaciones culturales, ya sean religiosas, éticas, políticas artísticas, económicas, etc.” Lo subrayado es del texto original. *Cfr.* Recanati, *op. cit.*, p. 47, en especial la nota a pie de página número 140.

¹² De este aspecto del pensamiento de Kusch, el filósofo argentino retoma las nociones de las diferencias entre el ser propio del logos griego, el acontecer propio de la tradición judeo-cristiana y el estar, rasgo propio de la sabiduría popular latinoamericana, en especial de los pueblos indígenas. Pese a ser distintas,

retoma la necesidad de ahondar en los aspectos anteriores con el fin de resaltar lo *positivo* de América Latina (aspecto que se mantenía oculto por la oposición dependencia-liberación) mediante una “hermenéutica de la historia y la cultura latinoamericanas”.¹³

La otra fuente (teológica) de donde se nutre el pensamiento scannoniano sobre la inculturación, corresponde a la teología del pueblo.¹⁴ Dicha teología argentina del pueblo¹⁵ toma como centro

dichas categorías pueden relacionarse. Relación que puede quedar expresa en la propuesta inculturada de Scannone, donde la ciencia es resultado del ser (griego, universal, científico, sustento del “ego cogito”) que se concilia con el estar, expresión del *logos* sapiencial latinoamericano (situado, en tanto arraigado en la tierra, no científico, popular) y, gracias a ese diálogo y conciliación se da origen al pensamiento filosófico y teológico inculturado. Para ahondar en el aspecto del estar en su relación con el ser, puede verse Rodolfo Kusch, *América profunda*, 2ª ed., Buenos Aires, Biblos, 1999. Y del mismo autor, *El pensamiento indígena y popular en América*, 3ª ed., Buenos Aires, Hachete, 1977.

¹³ Scannone, NPP, p. 17.

¹⁴ También llamada escuela argentina, teología de la pastoral popular o teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos. Dicha teología es considerada por Scannone como una línea o rama dentro de la teología de la liberación (TL), donde el jesuita argentino identifica también dentro de ella otras tres, a saber la “teología desde la praxis pastoral de la Iglesia”, “teología desde la praxis de grupos revolucionarios” y “teología desde la praxis histórica”, además de la ya mencionada “teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos”, es decir, la corriente argentina de la teología de la liberación, cuyo principal representante (en su primera generación) fue el P. Lucio Gera (1924-2012). Dicha rama de la TL surgió en Argentina a finales de la década de los años sesenta del siglo pasado, cuyas particularidades radican en la opción preferencial por los pobres, la inculturación de la fe en la cultura argentina y latinoamericana y el análisis histórico-cultural de la realidad latinoamericana. Juan Carlos Scannone, “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, en *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, Guadalupe/Ediciones Cristiandad, pp. 54-66.

¹⁵ Cabe destacar que en general en la teología del pueblo y, en particular, en el pensamiento y obra de Scannone se usa recurrentemente el término de pueblo. El jesuita argentino lo entiende en una doble acepción. La primera, para referirse al “sujeto comunitario de una *experiencia histórica común*, un estilo de *vida común*, es decir, *una cultura* y un *destino común*” entendiéndolo como comunidad orgánica. El segundo sentido en el que lo entiende, pone al pueblo como los sectores mayo-

de su reflexión al pueblo en tanto pobre y oprimido y a la cultura en la cual se encuentra inmerso, tomando en cuenta la riqueza de la sabiduría popular para la construcción de una teología alternativa que tome en cuenta la realidad argentina y latinoamericana, ayudando a pensar y a articular el proceso de liberación del subcontinente.

De esta forma, puede percibirse que en el filósofo argentino no puede separarse la reflexión filosófica de la teológica y que ambas, en su pensamiento, se encuentran en un constante diálogo y crítica. Al menos en su propuesta de un pensamiento inculturado, es necesario abordar conjuntamente la manera en que, tanto la filosofía como la teología van “encarnándose” en el pueblo latinoamericano, de tal forma que logren ser saberes liberadores al apelar a la valía de la sabiduría popular.

INCULTURACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE JUAN CARLOS SCANNONE

¿Qué entender por inculturación en el pensamiento scannoniano?, ¿cómo poder relacionarlo con las disciplinas filosófica y teológica? A partir de dichas interrogantes, es que trataremos de dar algunos primeros esbozos de respuesta y no propiamente respuestas terminadas ni únicas.

Para Juan Carlos Scannone, la inculturación (tal como ya lo anunciamos en una nota a pie de página) implica la íntima relación entre sabiduría popular y cultura, pero también se refiere a

ritarios, no privilegiados por las condiciones económicas operantes en la región, aunque diferenciando a la categoría socioanalítica de clase usada por el marxismo. Ante esto, cabe destacar que Scannone, a lo largo de sus obras, siempre se ha mantenido en una postura crítica frente al marxismo, pues considera que las condiciones materiales no pueden determinar la totalidad de condiciones de vida de los seres humanos, pues no se toman en cuenta cuestiones como la historicidad en estrecha relación con la cultura. Scannone, ECT, pp. 221-225.

la preocupación por la relación entre símbolo y pensamiento, sabiduría y ciencia, puesto que dicha inculturación del pensamiento trata de ser una especie de guía para repensar el modo en que se han construido las disciplinas y ciencias modernas occidentales, las cuales no han sabido responder a las condiciones culturales e históricas (y aun éticas y políticas) particulares de América Latina.

Así, inculturación se puede entender como la forma en que una disciplina (en este caso, la filosofía y la teología) puede encarnarse o enraizarse en una cultura particular (en este caso, la latinoamericana) “así como se ha encarnado Jesús de Nazaret en la humanidad”.¹⁶

Siguiendo lo mismo, el P. Arrupe (1907-1991) dijo al respecto que “inculturación es la *encarnación* de la vida y mensaje cristiano en un área cultural concreta, de tal manera que esa experiencia no sólo llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y recree esa cultura, originando así una *nueva creación*.”¹⁷

Tal *nueva creación*, que anunciaba Arrupe, podría estar representada precisamente por estas disciplinas inculturadas (filosofía y teología)¹⁸ que, sin perder su validez universal (en tanto ciencias),

¹⁶ Michael Amalados, “Inculturation and Ignatian Spirituality”, en *The Way Supplement*, núm. 79, primavera, 1994, p. 39. En www.theway.org.uk/Back/s079Amaladoss.pdf.

¹⁷ Pedro Arrupe (S.J.), “Carta y documento de trabajo sobre la inculturación (14 de mayo, 1978)”, en *Acta Romana Societatis Iesu*, XVII, 1978, p. 230. En http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Arrupe,_Carta_y_documento_inculturacion.pdf. Las cursivas son nuestras.

¹⁸ Para los fines de este trabajo (y siguiendo a Scannone) entendemos teología como la “reflexión de la praxis histórica de los pueblos latinoamericanos a la luz de la Palabra”, noción que es afín con la definición de Gustavo Gutiérrez sobre la teología de la liberación. Filosofía, en esta misma tónica, la entendemos como la reflexión crítica acerca de la realidad y del hombre, teniendo ésta también una orientación ético-política, en tanto acto humano y responsable. *Cfr.* Fernando

respondan también a las particularidades de la cultura latinoamericana.

Si bien en la cita anterior del P. Arrupe se hace una clara definición sobre la inculturación desde el horizonte teológico cristiano, también tiene validez para el ámbito filosófico puesto que, dentro del pensamiento scannoniano, filosofía y teología tienen una estrecha relación y pueden retomarse juntas para la reflexión sobre la religión, pero sin confundirlas.¹⁹

El referirse a la inculturación desde el pensamiento del jesuita argentino es, entonces, hablar de una reflexión universalmente situada,²⁰ del enraizamiento de la reflexión teológica y filosófica en la sabiduría de un pueblo²¹ (como paralelismo con la encarna-

Ponce de León, “Los afectos y modos de hacer filosofía inculturada”, en *Escritos*, vol. 21, núm. 47, 2013, p. 349. En <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v21n47/v21n47a02.pdf>.

¹⁹ Sin embargo, parece ser que Scannone da una primacía a la reflexión teológica sobre la reflexión filosófica, argumentando que esta última debe realizar una tarea de servicio a la primera, dotándola de categorías y conceptos para hacer comprensible no sólo el pensamiento sobre Dios y sobre la Revelación, sino también para analizar la complejidad de los símbolos populares presentes en América Latina y para llevar la fe a la inteligencia “teniendo en cuenta la sabiduría y la filosofía de los pueblos”, tal como también lo propondría el decreto *Ad gentes*, 22, del Concilio Vaticano II (1962-1965). Véase Scannone, ECT, p. 228.

²⁰ Esta noción la toma Scannone del también filósofo argentino Carlos Cullen, con el fin de resaltar que este nuevo “pensamiento inculturado de la liberación” es plenamente científico (siguiendo un método, siendo sistemático y crítico) pero, a su vez, enraizado en una cultura concreta, con especificidades claras. Es universal, porque responde al ser del hombre en general, a las cuestiones de su existencia más íntimas pero también es situado porque arranca desde un ámbito geopolítico, geohistórico y geocultural determinado, en este caso, el propio de América Latina. De esta manera dicho “universal situado” hace referencia a “la comprensión, desde la sabiduría popular, de la conciencia como *nosotros-que-experimenta-el-símbolo*, es un nuevo punto de partida...” Véase Carlos Cullen, “Sabiduría popular y fenomenología”, en Juan Carlos Scannone (S.J.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1984, p. 28.

²¹ Scannone, ECT, p. 228.

ción del Verbo en la historia, como habíamos visto), tomando a ésta como centro de su reflexión, pero también recurriendo a los aportes de la ciencia moderna, sobre todo la valía del pensamiento especulativo.

De lo que se trata, entonces, es de encarnar las ciencias teológica y filosófica en nuestro propio contexto histórico-cultural latinoamericano, de modo que logren trascenderse las dicotomías ciencia-sabiduría (popular) y símbolo-concepto. Así, se logrará expresar la sabiduría de los pueblos pobres y oprimidos de América Latina en concepto, pero sin perder su especificidad.

En teología, la inculturación también hace referencia a la encarnación de la fe cristiana (y católica, es decir, universal, en tanto la Revelación es para todos) en la cultura popular latinoamericana, de forma tal que dicha fe se exprese de maneras particulares, siendo una de ellas la religiosidad popular. Así, pese a que el mensaje es universal, no por ello es ajeno a las culturas propias de cada pueblo. Por ello, la fe puede expresarse de múltiples formas en distintos lugares, muchas veces, sin deformarse, sino enriqueciéndose y extendiéndose a variados sectores sociales.

LA SUPERACIÓN DE LA CONTRADICCIÓN ENTRE RACIONALIDAD CIENTÍFICO-TECNOLÓGICA Y RACIONALIDAD SAPIENCIAL: CAMINOS HACIA UNA FILOSOFÍA Y UNA TEOLOGÍA INCULTURADAS

Dentro del pensamiento scannoniano de la inculturación, puede detectarse el problema de plantearse cuál ha sido y sigue siendo el papel de la racionalidad científico-tecnológica en América Latina y de qué manera puede ser posible vincularla con la sabiduría popular y con la racionalidad (o *logos*) que le es propia (racionalidad sapiencial).

Lo anterior lo planteamos porque, para poder formular un pensamiento filosófico y teológico inculturado, es necesario tener claro cómo podría transformarse la ciencia moderna a partir de la

cultura latinoamericana como *lugar hermenéutico*²² y tomando como mediación la sabiduría popular.

En el pensamiento latinoamericano, es constante la preocupación por conocer si existe o, bien, si es posible la existencia de un pensamiento filosófico propio (aunque, también teológico), que responda a nuestras circunstancias propias y a nuestra especificidad ontológica, histórica, cultural, ética y política. Pensamos, siguiendo esta idea, que la propuesta de inculturación del pensamiento de Scannone responde a dicha necesidad de formular propuestas o vías para acceder al núcleo mismo de los saberes populares, cuyo rasgo principal es el de ser simbólicos,²³ de manera tal que podamos contar con saberes y conocimientos disciplinarios que a la vez sean populares.

Los símbolos propios de América Latina se expresan, teologalmente, en su religiosidad popular: ritos, oraciones, peregrinaciones. Otras formas como se expresan dichos símbolos son los mitos, narraciones y poéticas donde “se condensan la memoria histórica, la experiencia de la vida y del sentido, las esperanzas y aspiraciones de un pueblo”.²⁴

Tomando en cuenta dichos símbolos, para el jesuita argentino, es que puede plantearse un nuevo punto de partida para filosofar y teologizar en América Latina. Debido a la íntima relación entre los anteriores tópicos disciplinarios, es que el pensamiento inculturado que propone Scannone parte desde un horizonte cristiano, pues dicha sabiduría popular, para el jesuita, da cuenta también

²² Lugar hermenéutico puede entenderse como “el punto de partida” o el “desde dónde” se piensa y se interpreta la realidad.

²³ Scannone retoma esta idea de los intentos de Paul Ricoeur por realizar una “filosofía del símbolo”, diciendo que el “símbolo da que pensar”. De allí que este pensamiento deba ser planteado, para el filósofo argentino, a partir de la cultura en la que esos símbolos se hayan originado y donde sigan operando. Véase Scannone, ECT, p. 227, en especial, la nota 9 a pie de página.

²⁴ *Loc. cit.*

del enraizamiento que ha tenido la fe en nuestros pueblos al ser evangelizados.

Entonces, a partir de dicha evangelización o comunicación de la Palabra en un ambiente cultural determinado, es que esa sabiduría (aunque ya presente antes de la Conquista) se ha enriquecido con “una comprensión del hombre y de la sociedad que obra como horizonte de sentido”,²⁵ dando lugar así a un “humanismo social abierto a la trascendencia”,²⁶ en que se conjuntan el horizonte cristiano de pensamiento y de acción con la sabiduría popular y sus símbolos.²⁷

Como dijimos antes, la filosofía y la teología inculturadas pretenden ser saberes de validez universal, aunque situados,²⁸ que partan de la originalidad de América, de su identidad cultural propia. Entonces, ¿cómo poder conciliar la sabiduría popular, fruto de esa cultura, con la ciencia moderna expresada en la racionalidad científico-tecnológica?

Para ello, resulta indispensable “resolver el conflicto histórico y teórico entre racionalidad científica y racionalidad sapiencial”.²⁹ A partir de esto, el jesuita argentino expresa que, para poder elaborar (filosófica y teológicamente) un pensamiento inculturado, no se debe partir de cero, sino que es necesario “reubicar histórica y existencialmente la racionalidad científico-tecnológica”,³⁰ pero

²⁵ *Ibid.*, p. 196.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ Cabe destacar que para el filósofo argentino, este nuevo humanismo también es fruto de la intersección de dos dialécticas que ubica en la comprensión del hombre dentro de la cultura latinoamericana. La primera dialéctica es la de varón-mujer y la segunda es la de amo-esclavo en las cuales, siguiendo el argumento de Scannone, primó la unidad sobre el conflicto. Dicha unidad no debe ser entendida como una unidad cultural, monolítica y cerrada (Documento Iglesia y Comunidad Nacional), sino como una unidad que respeta las diferencias, es decir, una unidad pluralista, producto de un “mestizaje cultural”. *Ibid.*, p. 188.

²⁸ Scannone, NPP, p. 12.

²⁹ *Ibid.*, p. 97.

³⁰ *Loc. cit.*

respetando su especificidad y su autonomía, es decir, retomando sus aportes en torno al progreso humano, descartando su uso ideológico para justificar la dominación de una cultura o nación sobre otra. De aquí, Scannone argumenta que una verdadera ciencia filosófica y teológica con arraigo cultural, deba estar al servicio del hombre latinoamericano, de la justicia y de la solidaridad entre culturas.

Es así como una filosofía y una teología, para ser inculturadas, deben ser reubicadas sapiencialmente, “dándole (s) arraigo cultural y orientación ética desde la sabiduría popular, sin perder por ello su racionalidad científica”.³¹

De la misma manera que se habla de una racionalidad científico-tecnológica (porque posee las características del *logos* griego de universalidad, necesidad, inteligibilidad e identidad), también es posible referirse a la existencia de una racionalidad o lógica propia de la sabiduría popular, esto es, de una racionalidad (o logos) sapiencial,³² que no por ello sea ajena a ese *logos* griego, pero cuya especificidad radica en su identidad plural y tiene como característica el ser crítico, puesto que es principio de discernimiento.³³

³¹ *Ibid.*, p. 99.

³² También nombrada por el jesuita argentino como lógica de la gratuidad. Véase Recanati, *op. cit.*, p. 41.

³³ Scannone, NPP, p. 98. Este aspecto, propio de la espiritualidad ignaciana (y, a su vez, retomado por el autor del Documento de Puebla, 448), está muy presente a lo largo de los escritos de Scannone. Dicho discernimiento, como se menciona en el cuerpo del texto, tiene que ver con un aspecto crítico de la realidad y, en este caso, de la racionalidad sapiencial diciendo que deben “ser criticados los presupuestos antropológicos y ontológicos de teorías científicas o de técnicas que se oponen al sentido del hombre implicado en la sabiduría cristiana de nuestro pueblo”, en *ibid.*, p. 101. El discernimiento, entonces, es la capacidad propia de la sabiduría popular que lleva a optar (con una previa hermenéutica de la realidad) por aquel (aquellos) camino (s) o vía (s) que lleven a una plena distinción de lo propio de la cultura latinoamericana, separando aquello que es nuestro de aquello que no lo es.

Sin embargo, el jesuita argentino recalca que la sabiduría del pueblo latinoamericano, pese a su criticidad, no es reflexiva, puesto que carece (en un primer momento) de las herramientas teóricas para juzgar lo específicamente científico desde sus mismos horizontes.³⁴ Pese a ello, el discernimiento “puede hacerse reflejo por una reflexión filosófica (ético-antropológica) inspirada en dicha sapiencialidad”,³⁵ gracias a lo cual dicha sabiduría puede hacerse reflexiva, retomando no sólo sus propios elementos para el ejercicio del pensar e interpretar, tomando aquello que le ofrece la ciencia filosófica en tanto saber universal.

Así, la racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial no se contraponen, sino que ambas pueden retroalimentarse y enriquecerse. Para el filósofo argentino, la racionalidad propia de la sabiduría popular es la que debe encargarse de darle un arraigo histórico-cultural a la racionalidad científica (la cual, por su pretendida universalidad, no se ha detenido a mirar las especificidades culturales de las áreas en las que opera), además de dotar a dicha racionalidad de un sentido ético, humano y abierto a la justicia y a la trascendencia, aspectos muy presentes dentro del subcontinente. Ello puede ser posible gracias a lo que el filósofo y teólogo argentino denomina la “transferencia analógica de actitudes éticas”,³⁶ lo cual habla de un aporte importante de la sabiduría popular a la racionalidad científica para interpretar la realidad y

A partir de esto, Scannone nos dice que dicho discernimiento venido de la sabiduría popular cristiana, permite también optar por el proyecto de liberación del pueblo pobre y oprimido, por lo cual también el *logos* sapiencial tiene implícita una eticidad basada en la alteridad, a la manera de Lévinas.

³⁴ De ello, Scannone dice que la sabiduría popular no es científica, sino pre-filosófica y preteológica, en tanto proporciona ya una inteligencia de sentido, es decir, una filosofía de la vida, pero carece del instrumental propiamente científico (un método que implica sistematicidad), los cuales los aportan la filosofía y la teología como ciencias, encarnadas en la cultura propia de nuestros pueblos. Scannone, ECT, p. 219.

³⁵ Scannone, NPP, p. 101.

³⁶ *Ibid.*, p. 103.

la historia. A partir de ello, surgen nuevas categorías para explicar nuestro contexto particular o, bien, se transforman otras que ya existían, tales como las de pueblo, sabiduría popular, religiosidad popular y racionalidad sapiencial, con las cuales resulta fecundo mostrar no sólo la especificidad de la región en cuanto a su historia y su cultura, sino también la manera en que las ciencias (a pesar de su arraigo en la modernidad occidental) pueden encarnarse realmente en nuestro contexto latinoamericano, dando lugar a ciencias renovadas a partir del *logos* sapiencial.

Es necesario aclarar que Scannone no pretende subrayar alguna superioridad de la racionalidad sapiencial respecto de la racionalidad científico-tecnológica, sino que su propósito es enfatizar que ambas, pese a venir de horizontes distintos (el popular y situado, en el primero, y el moderno y universal, en el segundo), pueden generar el diálogo y articulación entre ellas, las vías, hacia la superación de la contradicción entre dichas racionalidades, que den como resultado otras formas de pensamiento (en este caso, el inculturado en América Latina).

El filósofo argentino sostiene que dicha superación surge cuando se trasponen “las síntesis vitales (naturaleza, hombre, Dios) del orden de la vida al orden del pensamiento especulativo, pero sin traicionar su estructuración”.³⁷ Lo anterior significa que es posible que la sabiduría popular, para su comprensión y aprehensión, puede ser llevada a concepto gracias a los aportes de la disciplina filosófica y teológica. Es claro que la sabiduría popular es verdadero conocimiento.³⁸ Sin embargo, al ser simbólica, requiere de cierto tratamiento para elaborar conceptos y categorías sin dejar de estar dentro de esta forma peculiar de concebir y actuar en el mundo.

Se trata, entonces, de un filosofar y un teologizar desde la sabiduría popular latinoamericana, superando la aparente contradicción racionalidad científico-tecnológica y el *logos* sapiencial, de

³⁷ *Ibid.*, p. 78.

³⁸ *Ibid.*, p. 79.

manera que esas reflexiones se adecuen a la cultura peculiar propia de los pueblos de la región.

Para entender mejor lo anterior, se debe tener en cuenta que, si bien pareciera que se trata de articular el contenido de la sabiduría popular en el nivel científico, esto no es así. Más bien se trata de valerse del pensamiento especulativo para expresar los símbolos en concepto y que se mueva siempre en el nivel sapiencial. Lo que aporta el pensamiento científico a dicho nivel sapiencial es, precisamente, el poder explicar en concepto la filosofía de la vida del pueblo latinoamericano, replanteando también el pensamiento analógico (tradicional en la Iglesia y, en general, en todo el pensamiento cristiano, además de contar con raíces en la filosofía griega), cuya funcionalidad radica (desde la sabiduría popular) en la interpretación de la realidad desde un trabajo inculturado, intercultural y abierto a la trascendencia ética y la novedad histórica del otro (como pueblo) y del Otro (de Dios, en su constante comunicación con el hombre a través de la historia y de su cultura particular), arraigándose así en “los símbolos propios de nuestra cultura”³⁹ y en nuestra historia particular.

El propósito fundamental de Scannone, al formular un pensamiento inculturado, es el de “‘trasponer’ en el nivel filosófico (y teológico) del discurso *la forma* propia del pensar sapiencial de nuestra cultura, impregnado de simbolicidad y de sentido ético y religioso”.⁴⁰ Dicha trasposición en el nivel especulativo resulta una vía posible para “una nueva toma de conciencia”, no sólo de la novedad de sentido que representa el pensamiento inculturado (en tanto se presenta gracias a la *mediación simbólica*⁴¹ de la sabiduría de los pueblos), sino también de “la irrupción del pobre en la conciencia de la sociedad, de la Iglesia y de la teología (aunque también de

³⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁰ *Ibid.* p. 84. El subrayado es del texto original.

⁴¹ Se refiere a la mediación de la sabiduría popular entre filosofía y teología como ciencias y la cultura y sus símbolos particulares.

la filosofía), y la consecuente revalorización de la religión y sabiduría populares, acontecimiento que constituye un verdadero ‘signo de los tiempos’⁴².

Este signo de los tiempos, del que habla el jesuita argentino, abre la esperanza de un presente y un futuro más justo, humano y fraterno, rasgos que se encuentran muy presentes en la racionalidad sapiencial latinoamericana y que se enriquecen gracias al diálogo, y a las diversas ciencias como la filosofía y la teología, dotándolas así de un sentido humano de liberación y de defensa de la dignidad de las personas. Por lo tanto, la ciencia podría dejar de ser un instrumento de dominación y, mediante su inculturación, convertirse en una herramienta de análisis, reflexión e interpretación de nuestra realidad, ya no desde los estándares de pensamiento meramente modernos, sino a partir de otro tipo de lógicas y prácticas propias de América Latina que, pese a invitar a la unidad, destacan la diversidad cultural y de pensamiento dentro de la región.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo del texto, la propuesta de un pensamiento filosófico y teológico inculturado, por parte de Juan Carlos Scannone, constituye únicamente un camino (no el único) viable y posible de construir saberes y conocimientos propios, a partir de nuestras propias circunstancias geográficas, históricas, culturales, políticas, religiosas, económicas, etc., de manera que, con estos nuevos saberes tomemos conciencia de nuestra especificidad como región y la validez situada (aunque universal) de la racionalidad sapiencial que, pese a no ser científica, refleja la filosofía de la vida propia de nuestros pueblos.

⁴² Scannone, ECT, p. 273.

Con ello, se intentan superar las contradicciones entre la racionalidad sapiencial y la racionalidad científico-tecnológica, reconociendo los aportes que cada una pueda hacer a nuestro pensamiento sin denigrar a una para enaltecer a otra. Se trata, pues, de conciliar ambas para dar lugar a un nuevo punto de partida en nuestro pensamiento: una filosofía y una teología inculturadas que, como disciplinas situadas, se construyan a partir de la sabiduría popular.

Estimamos que el pensamiento inculturado es un fundamental aporte al pensamiento latinoamericano, en tanto que trata de expresar especulativamente el símbolo dentro de la sabiduría popular, de manera que las ciencias logren arraigarse en nuestro contexto, sin perder su validez universal.

Creemos que un verdadero pensamiento, para ser liberador, debe partir desde nuestra realidad y tener una dimensión ética de compromiso hacia la historia y hacia todos los seres humanos, desechando así la idea de que la ciencia es un elemento estático, incambiable y ajeno a la cultura popular. Así, ciencia y sabiduría, símbolo y concepto, universalidad y cultura, racionalidad e imaginación logran conciliarse, dotándonos de suficiente conciencia para afirmar que realmente, como pueblo, somos capaces de formular nuestras propias categorías y conceptos, sin despreciar los conocimientos venidos de fuera.

BIBLIOGRAFÍA

- Amalados, Michael, "Inculturation and Ignatian Spirituality", en *The Way Supplement*, vol. 79, primavera, 1994, pp. 39-47. En www.theway.org.uk/Back/s079Amalados.pdf (fecha de consulta: 25 de junio de 2015).
- Arrupe, Pedro (S.J.), "Carta y documento de trabajo sobre la inculturación (14 de mayo, 1978)", en *Acta Romana Societatis Iesu XVII*, 1978, pp. 229-255. En <http://www.inculturacion.net/>

- phocadownload/Autores_invitados/Arrupe,_Carta_y_documento_inculturacion.pdf (fecha de consulta: 24 de junio, 2015).
- Cerutti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, FCE, 2006.
- Conferencia Episcopal Argentina, *Iglesia y comunidad nacional*, Comisión de Pastoral social, 1981. En http://www.jaaccba.org.ar/codigos_anexos/Iglesia_comunidad_nacional.pdf (fecha de consulta: 24 de junio, 2015).
- Cullen, Carlos, “Sabiduría popular y fenomenología”, en Juan Carlos Scannone (S.J.) [ed.], *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1984, pp. 27-43.
- Kusch Rodolfo, *América profunda*, 2ª ed., Buenos Aires, Biblos, 1999.
- , *El pensamiento indígena y popular en América*, 3ª ed., Buenos Aires, Hachete, 1977.
- Mondin, Benedetto, *Dizionario dei Teologi*, Bologna, 1992.
- Ponce de León, Fernando, “Los afectos y modos de hacer filosofía inculturada”, en *Escritos*, vol. 21, núm. 47, 2013, pp. 343-367. En <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v21n47/v21n47a02.pdf> (fecha de consulta: 24 de junio, 2015).
- Recanti, Guillermo Carlos, *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2013.
- Scannone, Juan Carlos, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, en *Stromata*, vol. 28, núms. 1 y 2, 1972, pp. 107-150.
- , “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, en Juan José Tamayo y Juan Boch [ed.], *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables...*, Madrid, Verbo Divino-Estrella, 2001.
- , “Autobiografía intelectual”, en José María Cantó (S.J.), Pablo Figueroa (S.J.) [eds.], *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, S.J., en su 80 cumpleaños*,

Córdoba, Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), 2013, pp. 19-39 pp.

_____, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.

_____, “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, en *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, Guadalupe/Ediciones Cristiandad, pp. 54-66.

_____, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.

Seibold, Jorge “Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone”, en *Stromata*, vol. 47, núms. 1 y 2, 1991, pp. 93-104.

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN:
AUTOIMAGEN Y VOCACIÓN AUTOCRÍTICA
EN OSVALDO ARDILES

*Orlando Lima Rocha**

Las filosofías de la liberación tienen una historia de más de cuatro décadas que ha sido ya recuperada en diversos estudios que examinan el pensamiento argentino y regional, sin embargo, aún no contamos con un estudio que aborde la perspectiva de los propios protagonistas lo que permitiría avanzar en la comprensión y estudio de esta producción intelectual de nuestra América.

Quisiéramos entonces continuar en esta segunda vía, abordando una de las *autoimágenes* (en el sentido ceruttiano del término) o perspectivas de los protagonistas sobre estas filosofías de la liberación desde una historia materialista de las ideas.

Se trata, junto a la de Horacio Cerutti Guldberg, de una de las más autocríticas y brillantemente construidas y planteadas. Además de ser una *autoimagen* que coincide, en varios puntos nodales,

* Licenciado y maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Doctorante en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (lima.rocha.orlando@gmail.com).

con las críticas elaboradas por el propio Horacio Cerutti en lo que él ubicó como el sector populista de estas filosofías.¹ Es interesante mencionar que el autor que abordaremos a continuación habría formado parte de este sector dentro del subsector analéctico, junto a Enrique Dussel (1934) y Juan Carlos Scannone (1931), y sería considerado por el mismo Cerutti “seguramente el más creativo e innovador de los filósofos populistas de la liberación”:² nos referimos a Osvaldo Ardiles Couderc (1942-2010). El presente estudio nos permitirá continuar nuestras reflexiones sobre Ardiles quien para nosotros también es un imprescindible autor.³

Organizamos nuestras reflexiones de la siguiente manera: *a)* analizamos en términos generales las pautas generales de lo que se configuró como “filosofía de la liberación” desde 1973, *b)* disertamos después la *autoimagen* de Osvaldo Ardiles y *c)* reflexionamos conclusivamente sobre su ubicación dentro de la historiografía de estas filosofías.

¹ Donde aparecen el mismo Ardiles, junto a Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, entre otros (subsector analéctico) y, por otro lado, Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Carlos Cullen (subsector ontologicista). Véase Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, FCE, 2006, especialmente pp. 302 y ss. Asimismo remito a mi estudio sobre este prolífico autor “Filosofías de la liberación: una autoimagen en tensión utópica”, en Guillermo Ricca *et al.* [eds.], *Memorias VI Congreso Nacional de Filosofía*, Río Cuarto, Córdoba, Uni Río Editora. “Actualidad de la Filosofía: Instituciones, prácticas y resistencias”, en Ricca, *op. cit.*, pp. 378-385. La coincidencia aquí sugerida da pautas para un trabajo de mayor extensión que podremos continuar en otra ocasión, además que supera los objetivos del presente trabajo.

² Horacio Cerutti, “Dificultades teórico-metodológicas de la propuesta intercultural”, en *Revista de Filosofía*, vol. LXV, núm. 2, 2007, p. 87.

³ Para un abordaje mayor a la obra de Ardiles, véase Orlando Lima Rocha, “Osvaldo Ardiles y las filosofías de la liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento”, en *Pelicano. Revista de Filosofía*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba (UCC). En pelicano.ucc.edu.ar.

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN:
CONSTITUCIÓN, TESIS Y PROYECTOS

Cierto es que podemos rastrear la construcción de lo que será la filosofía de la liberación desde los encuentros académicos en la Argentina desde 1970 y 1971, con las Jornadas Académicas de San Miguel y el II Congreso Nacional de Filosofía.⁴ Empero, el término mismo parece condensarse hacia 1973, con la aparición del primer libro colectivo (único de todos estos filósofos) titulado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*.⁵

En él se publican los documentos “A manera de manifiesto” y “Puntos de referencia de una generación”, que aportan pautas de trabajo general. Conviene analizarlos brevemente, antes de darle voz a Ardiles, pues en ellos se marcan pautas generales planteadas como “generacionales”. Advertimos que entre Cerutti y Arpini, hubo diferencias al interior mismo de estas filosofías.⁶ Asimismo, hay que considerar que en el caso del “Manifiesto”, con base en algunos autores, sabemos que fue elaborado por Enrique Dussel.⁷ Cuestión esta última que no debemos perder de vista.

⁴ Pueden verse las actas de los encuentros en Varios autores, *El pensamiento argentino, su génesis y prospectiva*, 1970; *Stromata*, San Miguel, Universidad del Salvador, año XXVI, núms. 3 y 4, julio-diciembre de 1970; Varios autores, *Liberación latinoamericana*, 1971, *Stromata*, San Miguel, Universidad del Salvador, año XXVIII, núms. 1 y 2, enero-junio de 1972; *II Congreso Nacional de Filosofía*, junio de 1971. *Actas*, 2 ts., Buenos Aires, Sudamericana, 1973.

⁵ Varios autores, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973. Colectivamente también, con variaciones en los autores, publicarán: Varios autores, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975; Varios autores, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, t. 1, año 1, enero-junio de 1975.

⁶ Véase Cerutti, *Filosofía de la liberación...*, también Adriana Arpini, “Filosofía y política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación”, en *Revista de Filosofía Iberoamericana*, año VI, núm. 6, Lima, 2010, pp. 125-149.

⁷ *Ibid.*, p. 131. Noemí Solís Bello *et al.*, “Filosofía de la liberación”, en Carmen Bohórquez, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta [eds.], *El pensamiento filosófico*

En “A manera de manifiesto” se postulan los elementos básicos de esta filosofía, que se asume como la única posible y legítima, en tanto que parte del pueblo pobre oprimido y velado por este logos “nord-atlántico”. El pueblo como sujeto del filosofar denota a la liberación como una opción, opción por los pobres, lo cual implica establecer una perspectiva filosófica de la cuestión sin dejar de considerar la dimensión teológica cristiana de los términos.⁸ Igualmente es patente el anhelo de un futuro sistema más justo y digno construido desde esta alteridad en un plano mundial y en todos los niveles sociales y humanos. Elemento de importante consideración, pues apunta un *Telos* de una posición metafísica con raigambre levinasiana.

Ante estos elementos, no es difícil que Cerutti haya ubicado la concepción misma de filosofía como “búsqueda de la salvación” en estos filósofos ubicados por él en tanto “populistas”. Pero, en el caso de Ardiles como veremos a continuación, la cuestión tuvo sus propias particularidades aún dentro del “grupo” en el que se inscribió.

AUTOIMAGEN Y VOCACIÓN CRÍTICA DE UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

La *autoimagen* misma de Ardiles la podemos encontrar en sus escritos de 1975 y algunos de los que integran las ediciones de *El exilio de la razón*, editados en 1989 y 2002.⁹ Procederemos a examinarlos

latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). *Historia, corrientes, temas, filósofos*, México, Siglo XXI, 2009, p. 403.

⁸ Véase Carlos Asselborn, Gustavo Cruz y Óscar Pacheco, “Liberación. Una recepción del Concilio Vaticano II en América Latina (2005)”, en *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*, Córdoba, EDUCC, 2009, pp. 293-306.

⁹ Véanse las obras de Osvaldo Ardiles, “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano. Propositiones sueltas”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana...*, pp. 5-15 (reeditado como “Pautas para un filosofar latinoamericano”,

a continuación a partir de *a)* la dimensión histórica que posibilitó la emergencia de las “filosofías de la liberación, en la que Ardiles *b)* manifestó su propia ubicación dentro de estas filosofías, lo que nos permitirá abordar propiamente *c)* su autoimagen autocrítica.

a) Una ubicación histórica. Ardiles ha situado la configuración de estas “filosofías de la liberación” desde una “razón del exilio”, hacia 1988 y 1989, misma que “consiste en reflexionar dialécticamente sobre un itinerario que constituye tanto una aventura (¿desventura?) personal como un desafío generacional [...] Estos años [de la década de 1970] nos han marcado para siempre. En razón de ello, es indispensable enfatizar la virtud del recuerdo y la necesidad de la justicia”.¹⁰ Recordemos que Ardiles se exilia en México entre 1975 y 1983, año en que regresa a Argentina para iniciar un camino poco grato académicamente hablando (a decir de sus escritos autobiográficos).

En su “Anamnesis”,¹¹ Ardiles desarrolla y explora la filosofía *inauténtica* y colonial desarrollada en Argentina desde la década de 1940, con su normalización y hasta el periodo político conocido como el onganato (dictadura desarrollista llevada a cabo entre 1966 y 1970 por el general Juan Carlos Onganía).

conclusiones a su *Vigilia y utopía. Problemas de filosofía contemporánea*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1980, pp. 237-260 y reelaborado con el mismo título en su segunda edición de *Vigilia y utopía*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, pp. 235-259). Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Córdoba, Ediciones Sils-María, ediciones de 1989 y 2002: consideramos particularmente los escritos: “Anamnesis”, “Estrategia popular anti-imperialista” [1985], “La filosofía como arma de la contrarrevolución” [1978] y “Filosofía: populismo o liberación” [1976 y publicado en 1982] (en la edición de 1989, pp. 15-78, 155-175); así también las “Conclusiones críticas” a la 2ª edición (2002, pp. 223-231).

¹⁰ Ardiles, *El exilio de la razón...*, pp. 21, 23.

¹¹ Término que contrapone al poder en términos dominadores y supone la reminiscencia platónica, la historia clínica médica y el recuerdo benjamineano de la “historia [a contrapelo] de los vencidos”. En Osvaldo Ardiles, *Socrática presentación de la filosofía de la liberación*, Córdoba, Ediciones Sils-María/Ediciones Artesanales del Sesenta ocho, 2002, p. 15.

Vislumbra momentos históricos argentinos que han marcado el pensamiento crítico como pensamiento perseguido: golpes de Estado de 1955 (Revolución libertadora), 1966 (Onganiato) y de 1976 (Dictadura de “reorganización” nacional), sin olvidar la “misión Ivanisevic” del mismo (hacia 1975).¹² Siendo durante el Onganiato cuando

[l]os sectores medios se “peronizaban” y lo popular era crecientemente reivindicado en las exigencias académicas. El pueblo se ponía de pie y se perdía el miedo a la represión; su movilización aumentaba cotidianamente. Así se gestó el “Cordobazo” de 1969; el cual, dialécticamente, provocó nuevas polarizaciones dentro de todo el país [entre los colonizados y sus críticos. Es aquí donde entran en escena] las llamadas “cátedras nacionales” de sociología en la Universidad de Buenos Aires, así como la corriente filosófica de liberación latinoamericana, en diversas universidades argentinas.¹³

Esta última procuró desinflar el rol profesionalizante de la formación filosófica. Su docencia se entendía así como un “servicio ‘a la ciudad’” en función de los sectores populares y en lucha por la hegemonía de estos sectores por una democracia participativa. Las expectativas “se vieron alimentadas con el advenimiento del gobierno popular de 1973 [–quizás el de Cámpora–], el cual pareció posibilitar la estructuración de nuevos aparatos de hegemonía al

¹² Se conoce con este nombre al proceso de purga ideológica ejercido para “limpiar” las universidades de “subversivos” durante el gobierno de Isabel Martínez de Perón. Lo que obligó al exilio de algunos filósofos de la liberación. Se puede ver al respecto: Romina de Luca, “La contraofensiva sobre la universidad argentina: nación, religión, subversión. 1966-1976”, en *Anuario CEICS 2008*, núm. 2, 2008, Buenos Aires, Ediciones Ryr, pp. 135-153; así como nuestro estudio “Los discursos del ‘pueblo’ y del ‘subversivo’ en la Dictadura argentina (1976-1983). Guerra cultural en el discurso gubernamental”, en *Revista digital Sures y Nortes*, año 1, núm. 2, mayo-agosto de 2011. En suresynortes.com/descargas/suresynortes2.pdf.

¹³ *Ibid.*, pp. 40 y 41. Para profundizar más en estos detalles de la historia de Argentina se puede consultar Mario Rapoport y colaboradores, *Historia económica, política y social de la Argentina (1880-2003)*, 6ª ed., Buenos Aires, Emecé, 2013.

servicio de los oprimidos, con una explícita línea filosófica democrática, plural (dialéctica) y popular”.¹⁴

Lo anterior permite sugerir que “Ardiles vislumbra una relación cercana entre la autoconciencia popular con cierta imagen del primer peronismo y el camporismo”.¹⁵ Por ello, Ardiles concibe la filosofía en dos sentidos: como profesión (recordando a su vez lo planteado hacia 1963) institucionalizada e institucionalizante; y como vocación, con elemento socrático, crítico, libre e itinerante en tanto militante de un proyecto social. Es en esta última postura que Ardiles se sitúa para su filosofía de la liberación. Pero ¿dónde y cómo situó su pensamiento dentro de estas filosofías?

b) La autoubicación de Osvaldo Ardiles en las filosofías de la liberación. El mismo Ardiles expresó, en una entrevista que efectuó la cordobesa “Cooperativa Filosófica ‘Pensamiento del Sur’” en 2001 unas palabras que cabe citar pues ellas nos permitirán dimensionar más propiamente su autoimagen.

¹⁴ Ardiles, *El exilio de la razón...*, p. 44. Véase también el “Manifiesto salteño” [1974], apéndice incluido en el libro de Cerutti, *Filosofía de la liberación...*, pp. 475-481.

¹⁵ La relación del peronismo con un pueblo desde las filosofías de la liberación es un tópico nodal. Al respecto, Cerutti ha dicho que el peronismo opera como una opción para las versiones populistas analécticas (del grupo de Ardiles) “en la medida en que el mismo les permite cierto margen de movimientos a través del fomento de la religiosidad ‘popular’” al concretizar una cierta historia salvífica como opción político-cultural, en *ibid.*, p. 345). Cuestión que deja abierta la puerta al análisis entre los filósofos aludidos por Cerutti (Dussel y Scammone sobre todo) y la religiosidad popular, producida en Argentina principalmente como Teología del pueblo, de la cual Ardiles comentaba en el 2001: “Yo no oí hablar más de ellos en buenos términos. No figuran más en este registro de inquietudes populares. No sé si en otros”, en Carlos Asselborn, Gustavo Cruz y Óscar Pacheco, “Entrevista a Osvaldo Ardiles (2001)”, en *Liberación, estética y política...*, p. 318. Véase también Sebastián Politi, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica (1967-1975)*, Buenos Aires/San Antonio de Padua, Guadalupe/Ediciones Castañeda, 1992, y Marcelo González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*, Córdoba, EDUCC, 2005 (debo las referencias a Gustavo Cruz y Andrés Kozel).

El filósofo de la liberación afirmó que desde 1972 “el reparto de tareas era el siguiente dentro del grupo: Dussel atacaba el marxismo, Scannone buscaba la apertura y yo me beneficiaba con ella. Eso fue un gran mérito del grupo que luego desapareció. Ni Dussel ni Scannone nunca me presionaron para que dejara esto”.¹⁶ Pero más adelante, agregaba:

Ese idilio duró tres años [de 1972 a 1974]. ¿Qué pasó en el cuarto año? [(1975)] En el cuarto año la Compañía de Jesús, la Iglesia argentina se metieron con las peores secciones del peronismo y, de hecho, le hicieron juego a la Triple A [(Alianza Anticomunista Argentina)] [...] Y la mala fe de todo este planteo da asco. Y uno se quedó en el camino respecto de ese juego [–Ardiles habla aquí probablemente en el contexto del exilio político sufrido, entre otros de ellos, por Dussel y el mismo Ardiles debido a la Triple A y la “misión Ivanisevic”]. La apertura se cerró porque era insuficiente, había que rezar más [–en el caso de Scannone y su planteamiento de la Inculcación]; el otro [–Dussel–] se hizo marxista. [...] La Compañía [de Jesús] tenía el juego de la apertura del 71 al 74, después pasó, con toda la Iglesia argentina, al juego de un populismo mistificador, litúrgico y de mitos. Mistificador en cuanto que es una mistificación y de mitos porque en cuanto que es una cuestión absolutamente enajenante, en el peor sentido de la palabra mito como que no permite pensar nada y sí canalizar emociones que la historia no te permite satisfacer.¹⁷

Ello nos pone sobre la mesa varios elementos de consideración: su agrupación con los filósofos citados a partir de Scannone y la revista *Stromata*, elemento por el cual quizá Cerutti lo incluya, junto a Dussel y Scannone, dentro del subsector analéctico (según esta metodología, impulsada por Scannone) del sector populista de estas filosofías. Asimismo, la afirmación del *final* de estas filosofías en tanto grupo, aunado también por el exilio de varios de estos

¹⁶ Asselborn, Cruz y Pacheco, “Entrevista a Osvaldo Ardiles...”, pp. 318 y 319.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 322 y 323.

filósofos desde 1975, así como por el giro populista (en tanto misticador, litúrgico y mítico con sentido conservador) de la iglesia argentina.

Cuestión esta última que abordaremos más adelante y que podemos inferir por lo escrito hacia 1976 en su artículo “Filosofía: populismo o liberación”, presentado en un congreso en Puebla (México) y publicado hasta 1982.¹⁸ Sin embargo, conviene atender sus tesis generales para tener un acercamiento más adecuado de la propia autoimagen de Ardiles.

AUTOIMAGEN AUTOCRÍTICA DE OSVALDO ARDILES: HACIA UN PROYECTO NACIONAL

A mediados de 1975 se publicó el primer número semestral (enero-junio) de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Allí aparecen en el Consejo de Redacción los nombres de Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Enrique Dussel, Aníbal Fornari y Juan Carlos Scannone S.I. Es un número de singular valor pues dicho Consejo tuvo cambios importantes debido a la situación política del país,¹⁹ como recuerda Adriana Arpini.

Para cuando sale el primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, que abarca el período enero-junio de 1975, algunos de sus colaboradores y varios de los que participaron en las publicaciones colectivas que le precedieron, habían sido víctimas de persecuciones,

¹⁸ Osvaldo Ardiles, *Curriculum vitae*, Córdoba, 1987, p. 8.

¹⁹ *Revista de Filosofía Latinoamericana*... Los posteriores números, de 1975 hasta el 2000, los he consultado en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. 25 años de pensamiento y cultura latinoamericana*, núm. 1, año 1975, a núm. 22, Buenos Aires, Edición digital por la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, 2000, 2003, en CD-ROM. Obtenido gracias al colega y amigo Carlos Asselborn durante una estancia de investigación en Córdoba, Argentina en la segunda mitad de 2014.

separados de sus cargos en la universidad, emprendido el camino del exilio o estaban a punto de hacerlo.²⁰

En dicho número, Osvaldo Ardiles presentó un escrito que tituló “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano” y que es incluida por el mismo Ardiles en su obra *Vigilia y utopía* (desarrollada entre 1971 y 1975 en Argentina, concluida en el México de 1976 y editada en Guadalajara) como las “conclusiones” a su investigación sobre las fuentes histórico-sociales del conocimiento filosófico.²¹

El citado artículo construye una idea de filosofía como un proyecto latinoamericano *de y para* la liberación desde un proyecto nacional como horizonte ontológico popular contrapuesto al imperialismo.

La articulación de los principios más generales de la praxis así entendida, de las determinaciones presentes en sus diversos momentos estructurales y de las categorías orientadoras del quehacer ideológico-cultural, configura una *visión crítica del “mundo”*, la cual, entendida como “*pensamiento estratégico del pueblo*”, puede ser llamada, con toda propiedad, filosofía.²²

Se percibe por tanto el aliento del Concilio Vaticano II como una opción por los pobres, asumida a su vez por Ardiles y el “Manifiesto” de estos filósofos. Con ello, se afirma la existencia de dos

²⁰ Adriana Arpini, “La ‘Filosofía de la liberación’ en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*”, en *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, IFAA-FFyL-UNCuyo, 2007.

²¹ Lo cual, según José Torres Brizuela, lo puso en conflicto con académicos tradicionalistas de la Universidad Nacional de Córdoba (¡Las políticas del filosofar son siempre ineludibles!). Véase Ardiles, *Vigilia y utopía*, p. 12. José Antonio Torres Brizuela, “El filósofo Osvaldo Adelmo Ardiles”, en *El Independiente*, año XLIV, núm. 19, La Rioja, 2010, martes 17 de agosto. En www.elindependiente.com.ar/papel/hoy/archivo/noticias_v.asp?206330 (fecha de consulta: 15 de diciembre, 2014).

²² Ardiles, “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano”..., p. 7.

proyectos: uno imperial y otro popular; ante los cuales “no se puede sino optar”. La opción es clara y expresa una “lucha por la ‘hegemonía’ de un sector social con entidad propia” como una opción política. No obstante, la “analogía de las situaciones de opresión” permite a Ardiles reconocer un valioso pensamiento progresista también existente en regiones tanto de la Totalidad como en las de la Exterioridad.

Por ello una filosofía *auténticamente* latinoamericana tiene como tarea esta “integración orgánicamente popular” para pensar “no sólo *desde* el pueblo, sino *como* pueblo”.²³ Esto es, *la militancia* por medio de la cual establece la mediación de la conciencia y la criticidad social, dejando de lado profetismos moralizantes.²⁴ Por lo que “pueblo es entendido como el conjunto de sectores sociales explotados (condición objetiva) en lucha contra el imperialismo y la dependencia interna y externa (condición objetiva)”.²⁵

Liberación es entonces una misma opción ejercida desde dos sujetos (la liberación desde los intelectuales y desde el pueblo) y un mismo proyecto existencial (el nacional) construido por uno de estos sujetos (el pueblo) en contraposición al imperialismo (tanto

²³ Ardiles, “Conclusiones críticas”, en *El exilio de la razón...*, p. 227.

²⁴ Por ello, como aclaró en 1973, no caben para Ardiles las críticas *moralizantes* que, enfatizando a “la persona” (leída levinasianamente pues “nos interpela en el rostro del pobre; y la respuesta correspondiente [es] la denuncia profética”) parten de dos “actitudes críticas”: una, que asimila lo político a lo ético y deja de lado el conflicto o la lucha como puntos originarios; y dos, la que exige una transformación moral de las estructuras o destruir el sistema para crear un mundo más humano, misma que al tornarse lenta, los adherentes a tal postura se dedican a su vida profesional con una eventual actividad filantrópica. Con lo cual su profetismo filosófico es reducido a un voluntarismo moralizante que se queda en una posición edificante. Así ambas actitudes “tienden a oponer estática y antidialécticamente a la constatación del hecho de la opresión, una denuncia de índole moral que puede parcializar el quehacer cuestionador”. En *ibid.*, p. 225.

²⁵ Ardiles, *Vigilia y utopía...*, p. 245. Resaltados en el original. En este punto, es sugerente su estudio “Estrategia popular anti-imperialista” [1985] incluido en su *El exilio de la razón...*, pp. 49-64.

dentro como fuera de la misma nación) como antipueblo y se precisa de las posturas progresistas, retomadas en tanto situaciones análogas a las de esta América, provenientes ya de la Totalidad, ya de la Exterioridad. La filosofía latinoamericana es ubicada, a su vez, como original en tanto equiparada a —conviene anotarla así por lo ya dicho— las filosofías de y para la liberación.

Así, en tanto que la relación centro/periferia es una relación dialéctica de dependencia/liberación, las categorías levinasianas de totalidad/exterioridad adquieren un sentido político para Ardiles en las categorías de pueblo/antipueblo (o imperialismo) como opciones políticas en las que eligen tanto el pueblo mismo como el intelectual en cuestión.

De allí la necesaria ruptura teórica para una nueva racionalidad que posibilite tal afán y la filosofía latinoamericana se ubique con la filosofía de la liberación en la común tarea, ya vista, de “destrucción” de la filosofía nord-atlántica misma para un develamiento del auténtico ser americano. Tal “destrucción” requiere a su vez, para una ruptura y cabal acercamiento con el otro (o relación cara-a-cara), la construcción de “mediaciones histórico-sociales” que den cabida al proyecto nacional.²⁶

Elementos que representan una novedad dentro del grupo en el que se ubicó el mismo Ardiles pues tanto Scannone como Dussel enfatizaron en esos años una vía corta ontológica.²⁷ La propuesta de Ardiles puede leerse como un “puente o mediación

²⁶ Además del anterior artículo citado de Ardiles, véanse también sus trabajos: “Lo estético como mediación liberadora” y “Contribución para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericana”, en *Vigilia y utopía...*, pp. 157-188, 205-235. Y también Osvaldo Ardiles, “Racionalidad”, en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, t. II. Ricardo Salas Astráin [coord.], Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, pp. 891-905.

²⁷ Que, a diferencia de la vía larga (en expresión ricoeuriana), busca *fundamentar* filosóficamente el proceso de liberación dejando de lado generalmente las mediaciones sociales y humanas.

dialéctica entre ambos caminos metodológicos” ricoeurianos para dar cuenta del proceso de liberación popular.²⁸

Es aquí que Ardiles aporta una primera autoimagen del término filosofía de la liberación, ella presentaría una pluralidad de posiciones al interior de ella en tanto presenta “opciones metódicas y supuestos histórico-sociales que varían desde la hermenéutica y la analéctica hasta la dialéctica y la filosofía de la praxis”.²⁹ Por lo que se trata de una plural filosofía de la liberación ejercida desde distintos métodos y enfoques. Aunque ciertamente no se autodefine el mismo Ardiles, sí queda claro, por lo escrito, que se ubica en la primera tendencia.³⁰

Sin embargo, es necesario considerar las *autocríticas* establecidas poco después. Siguiendo a Horacio Cerutti, el 18 de octubre de 1975 Osvaldo Ardiles presentó una ponencia titulada “América Latina, Tercer Mundo” en el Centro de Investigaciones Latinoamericanas (CIL) en Mendoza.³¹ En ella, Ardiles

Se autocrítico la concepción “etapista” del proceso de liberación [–compartida con Enrique Dussel–] que posponía para una segunda etapa la cuestión social. A partir de 1973 se comienza a revisar este “etapismo” y a preguntarse hasta qué punto la “cuestión nacional” es efectivamente separable y cronológicamente previa a la “cuestión social”. Introduce aquí ya una variante respecto de la interpretación de

²⁸ Juan Carlos Scannone, “Presentación”, en *Stromata*, año 28, enero-junio, p. 4.

²⁹ Ardiles, “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano. Proposiciones sueltas”..., p. 10.

³⁰ *Cfr.*, esta visión con la de sus otros compañeros de grupo, quienes entendían —y entienden— unívocamente a las filosofías de la liberación desde una visión que hemos denominado homogeneizante. Al respecto, véanse nuestros escritos: “Una autoimagen canónica” y “Una autoimagen de la liberación integral”, apartados de nuestra citada “Filosofías de la liberación: imágenes y proyecciones”..., pp. 32-39 y 41-46.

³¹ Cerutti, “Autocrítica complementaria de...”, pp. 79-83.

Dussel. Para Dussel hay que esperar, como se ha visto, hasta la misión Ivanisevic [del peronismo derechizado de Isabel Martínez en 1975] para que la “generación” adquiera conciencia de la íntima relación entre ambas cuestiones. Para Ardiles, a partir de 1973 esta cuestión se empieza a hacer revisable por el curso mismo de los acontecimientos políticos de Argentina [que implican el retorno de Perón a Argentina, luego de su exilio de casi dos décadas, y posterior muerte el 1 de julio de 1974].³²

Poco después Ardiles es despedido el 30 de abril de 1976 por motivos políticos de la Universidad Nacional de Córdoba donde su obra de investigación en curso, *Vigilia y utopía*, sería probablemente uno de los motivos, por el que fue destituido (su obra así fue editada hasta 1980 en Guadalajara, México).³³ Del grupo de Ardiles, solo él y Dussel se exiliaron en México como hemos visto. Scannone, por su parte, se quedó en Argentina.

Es entonces que, hacia 1976, Ardiles diagnosticó la filosofía de la liberación (ubicada particularmente en su grupo) como *ambigua y deviniente en una equivocidad* hasta poner la disyuntiva “Filosofía: populismo o liberación”.³⁴ Si bien, para Ardiles

al hablar de filosofía de la liberación no se pretendió nunca ejercer un rol o papel liberador de otros, como si se tratara de llevar a alguien la “liberación”. Por el contrario, se comenzaba a liberar la propia filosofía, en cuanto se intentaba evidenciar el modo en que el viejo *logos* euro-occidental había actuado al encubrir los mecanismos de la dominación, el modo en que se había constituido en una “*philosophia perennis*” del poder. Precisamente, el modo en que fue elaborado

³² *Ibid.*, p. 80.

³³ Véase Torrez Brizuela, *op. cit.*, y también *Reconocimiento a los docentes de la FFyH cesanteados por motivos políticos entre 1974 y 1983*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, noviembre de 2014. En www.ffyh.unc.edu.ar/alfilo/docentes-cesanteados (fecha de consulta: 10 de diciembre, 2014).

³⁴ Ardiles, “Filosofía: populismo o liberación...”, pp. 155-175.

por la ontología y la lógica parmenídeo-platónicas hace del *logos* un instrumento de dominación.³⁵

No obstante, tal *ambigüedad* se dio a partir de su relación con el “pueblo”, cuya fidelidad fue al extremo y devino en patología extraña. En opinión de Ardiles, hay cinco equívocos fundamentales que se evidenciaron por la práctica política contradictoria en que se inscribieron, y que se convirtieron así en ambigüedades: *a*) Totalidad-exterioridad; *b*) método trascendente (la “ana-dia-léctica”); *c*) “nueva” racionalidad; *d*) lo nacional-cultural, y *e*) la noción de pueblo.

Cabe indicar que Ardiles, si bien desarrolló (como hemos visto) varios de estos puntos, no asumió las posturas como Scannone y Dussel hicieron. Para muestra, cabe considerar el punto *a*) respecto del cual Ardiles, ya desde 1971, no asumió a la “exterioridad” —como en Dussel o Scannone— desde levinás (en tanto un “más allá de” la totalidad “Nord-atlántica) sino con referentes propios de Herbert Marcuse.³⁶ De hecho, en el artículo aquí analizado Ardiles afirma:

La *exterioridad histórica del oprimido* no se encuentra radicalmente fuera de la totalidad dominadora; sino en parte dentro y en parte fuera de ella. Es tanto un *momento interno*, como una *instancia trascendente*. Por ello puede operar dialécticamente puntos de ruptura que afecten simultáneamente la situación de ambas. [...] Con ello, pretendemos no renunciar a los valores innegables que aporta la categoría de totalidad a la comprensión de los procesos socio-estructurales.³⁷

³⁵ Ardiles, “Anamnesis”, en *El exilio de la razón...*, p. 41. La cita se encuentra también en las “Conclusiones críticas” a la 2ª edición de 2002, p. 226. Sobre este punto, es interesante el contraste con la apreciación que hace el profesor ruso Eduardo Demenchonok, “Filosofía de la liberación/Filosofía universal”, en Ricardo Salas Astráin [coord.], *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, vol. II, Santiago de Chile, Ediciones UCSH, 2005, p. 396.

³⁶ Para una profundización del punto, véase Lima Rocha, *op. cit.*

³⁷ Ardiles, “Filosofía: populismo o liberación...”, p. 172.

Por lo que podemos afirmar que Ardiles pone en cuestión los elementos compartidos, pero diferenciando el contenido dado a tales expresiones en su propio pensamiento, que contrasta con el de Dussel y Scannone, lo que puede implicar a su vez una autocrítica de su grupo.

De acuerdo con lo anterior, todos estos puntos “confunden las ambigüedades provocadas por la dominación con la complejidad de un proceso histórico matizado”,³⁸ hasta que la ambigüedad pasó a ser “la mediación de las mediaciones”. Lo que operó en un “activismo ‘verticalista’ [que] confundió las ‘directivas’ coyunturales de algún líder carismático con opciones políticas de fondo. [...] Es tarea del filósofo guardarle fidelidad [a la ambigüedad], en la seguridad de que ella lo gratificará con la liberación”.³⁹ Con ello, el peronismo connotado como discurso “de la liberación” parece denotado por Ardiles en un tono autocrítico (punto que reconocerá después el mismo Dussel).⁴⁰

Pero justamente en ese contexto, la historia dio cuenta de estas ambigüedades y las disolvió; la práctica social de los grupos antagonicos, “momentáneamente amalgamados bajo el palió tranquilizante de la ambigüedad, realiza el paso de este a la equívocidad”.⁴¹

En conclusión, la filosofía es entendida por Ardiles, desde una *americanización de su pensamiento*, como una reflexión crítica sobre lo real que tiene la tarea de develar el ser de América, inserto en el proyecto popular mismo, por lo que su abordaje hermenéutico-ontológico es decisivo para la “de-strucción” de la historia de la filosofía en esta América que Ardiles concibe desde la capital,

³⁸ *Ibid.*, p. 161.

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ En 1982 escribió: “En su origen argentino, y por influencias del *populismo* peronista, la cuestión de Marx fue mal planteada por la generación de filósofos de la liberación”, en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1983, p. 93.

⁴¹ *Ibid.*, p. 162.

obra de Salazar Bondy. No obstante, sus planteamientos sobre las mediaciones histórico-sociales vislumbran un proceso de liberación que intenta vincular, vía ricoeuriana, el lenguaje con la realidad social en tanto que “lenguaje es tanto infraestructura como superestructura”. Con ello, como ha destacado Cerutti, re-toma el círculo hermenéutico ricoeuriano y lleva al límite este puente o mediación dialéctica entre los caminos corto y largo del filosofar.

Podemos notar en los escritos de Ardiles un filosofar autocrítico como vocación, es decir, con elemento socrático, crítico, libre e itinerante en tanto militante de un proyecto social que, en este caso, es ubicado como proyecto nacional.

Expresión de lo anterior se encuentra en su obra *Vigilia y utopía*, que denuncia del clima filosófico tradicionalista reacio a investigar los caracteres sociales de la filosofía, el ser histórico-social del pensamiento.

Si bien, Ardiles no reflexiona puntualmente sobre el proceso histórico de las filosofías de la liberación, es cabal la ubicación que el mismo Ardiles hace de su pensamiento en estas filosofías, agrupándose junto a Juan Carlos Scannone (animador de dicho grupo) y Enrique Dussel. Así también, con ello, podemos corroborar dos hechos: el primero es que para Ardiles hablar de filosofía de la liberación es hablar, primordialmente, de la versión establecida por su grupo, sin dejar de lado a otros pensadores; y segundo, que su grupo de filosofía de la liberación se terminó en 1975, concluyendo también con esto, esta filosofía más no así el halo de un filosofar liberador (que cada uno continuó con sus propios desafíos, y el mismo Ardiles no fue la excepción).

Para Ardiles, además, no cabe duda que tales filosofías de la liberación se manifestaron desde el ongiato hacia 1969, y su pugna se entabló contra las filosofías académicas profesionalizantes que despolitizaban su filosofar, reconociendo a su vez, exilio mediante, que un cierto peronismo desempeñó un papel fundamental como opción popular en su desarrollo teórico del pueblo como un

sujeto político intrínsecamente ambiguo del filosofar (amén a sus fuentes teológicas, científico-sociales y humanísticas mismas).

Asimismo, en el diagnóstico autocrítico de 1976, Ardiles logra denotar los *equivocos* implícitos en cada una de las consideraciones discursivas de estas vertientes. Equívocos asumidos con una autonomía respecto de su grupo, cuya característica fundamental fue situar en el seno del conflicto al pueblo y su proyecto nacional desde un puente metodológico que buscó engarzar la vía corta con la vía larga para configurar mediaciones histórico-sociales (como la ideología, la utopía, lo estético y la racionalidad) desde referentes marcusianos para una ruptura teórica que permita concretar filosóficamente tales mediaciones para el proyecto popular.

Al respecto, efectuó preguntas que insistieron en tales ambigüedades y que parecen engarzar a cada una de ellas: en un esquema de totalidad/exterioridad levinasiano desde estas filosofías de la liberación ¿quién es el “otro”? ¿La nación, un pueblo, una cierta exterioridad cultural autóctona americana? Para Ardiles, las preguntas no sólo quedan abiertas por la denotación de sus ambigüedades y equívocos, sino que también tienen fuertes implicaciones políticas que nuestro autor precisó imprescindible atender para poder establecer una liberación de la filosofía *academicista* para una filosofía de la liberación.

REFLEXIONES FINALES PARA NO CONCLUIR: LA LIBERACIÓN Y TAREAS DEL FILOSOFAR

Destacamos el pensamiento de la liberación de Ardiles como una *filosofía para la liberación* en tanto que *autocrítica y militante*, según sus propias nociones. No obstante, no toma en cuenta la historicidad misma del pensamiento de nuestra América, sí reclama, para un filosofar auténticamente liberador, tomar en cuenta al pueblo en el seno del conflicto y su lucha política cuya exterioridad cultural constitutiva no se encuentra fuera o más allá de una totalidad sino

dentro, subrepticia y constituyente de tal totalidad reificada (manipulada en tanto dependiente).

Por lo anteriormente dicho, podemos dar cuenta de una autoimagen que distingue versiones distintas de asumir y trabajar como filosofía de la liberación y no sólo como variaciones internas dentro del grupo (versión que encuadraría con la asunción de *una sola* filosofía de la liberación) sino de una distinción metodológica fundamental que Ardiles fue construyendo a lo largo del proceso de gestación de estas filosofías (que son patentes en toda su obra aquí analizada).

Con ello, es importante resaltar que tampoco pretende dejar de lado la autocrítica, sino que la asume y desarrolla como una sana y necesaria actitud vocativa (en el sentido ardilesiano del término) intelectual que permita avanzar dialécticamente en el conocimiento filosófico mismo y la apertura al diálogo y debate pluridisciplinario no sólo inter e intra-filosófico, sino también con otras producciones de conocimiento humanísticas y sociales.

Por ello, a riesgo de caer en tipos ideales o falacias *ad hominem* (que no es nuestra intención ni deseo), en términos analíticos podemos decir que la autoimagen de Ardiles se acerca en mucho a una tendencia de interpretación de estas filosofías que hemos denominado homogeneizantes, aunque no del todo. Se acerca, por cuanto resalta una serie de tesis generales compartidas de grupo (lo que no implica que Ardiles haya desconocido a otros autores como Arturo Roig, Horacio Cerutti, Rodolfo Kusch o Mario Casalla, por mencionar a algunos) y configura su filosofía de la liberación como una novedad y comienzo institucional (como reconoce en la edición cordobesa de 1989 de su *Vigilia y utopía*) del pensamiento auténticamente latinoamericano frente a filosofías profesionalizantes; pero también se distingue de ella al reconocer una pluralidad de “opciones metódicas y supuestos histórico-sociales” que la configuraron como una suerte de movimiento filosófico plurimetodológico —cuestión que nos remite, por otro lado, a los planteamientos

como los de Gustavo Ortiz (fallecido en octubre del 2014) o de Adriana Arpini ya citados.⁴²

BIBLIOGRAFÍA

- Ardiles Couderc, Osvaldo, “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano. Propositiones sueltas”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, t. 1, año 1, enero-junio de 1975, pp. 5-15.
- _____, *Vigilia y utopía. Problemas de filosofía contemporánea*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1980.
- _____, *Curriculum vitae*, Córdoba, 1987.
- _____, *Vigilia y utopía. Cuestiones para un filosofar americano extemporáneo*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989.
- _____, *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989.
- _____, “Conclusiones críticas”, en *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María/Ediciones del Sesentayocho, 2002, pp. 223-231.
- _____, *Socrática presentación de la Filosofía de la Liberación*, Córdoba, Ediciones Sils-María/Ediciones Artesanales del Sesentayocho, 2002.
- _____, “Racionalidad”, en Ricardo Salas Astraín [coord.], *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, 3 vols., Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, vol. II, pp. 891-905.
- Arpini, Adriana, “La ‘Filosofía de la liberación’ en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*”, en *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, IFAA-FFyL-UNCuyo, 2007.

⁴² Orlando Lima Rocha, “Filosofías de la liberación: imágenes y proyecciones”. Asimismo, de particular importancia son Gustavo Ortiz, “Filosofía de la liberación” en *América Latina. ¿Una modernidad diferente?*, Córdoba, EDUCC, 2013, pp. 346-349; y Arpini, *op. cit.*

- _____, “Filosofía y política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación”, en *Revista de Filosofía Iberoamericana*, año VI, núm. 6, Lima, 2010, pp. 125-149.
- Asselborn, Carlos, Gustavo Cruz y Óscar Pacheco, “Liberación. Una recepción del Concilio Vaticano II en América Latina (2005)” y “Entrevista a Osvaldo Ardiles (2001)” en *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*, Córdoba, EDUCC, 2009, pp. 293-328.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, FCE, 2006.
- _____, “Dificultades teórico-metodológicas de la propuesta intercultural”, en *Revista de Filosofía*, vol. LXV, núm. 2, 2007.
- II Congreso Nacional de Filosofía* [junio de 1971]. *Actas*, 2 ts., Buenos Aires, Sudamericana, 1973.
- Lima Rocha, Orlando, “Filosofías de la liberación: una autoimagen en tensión utópica”, en *VI Congreso Nacional de Filosofía*. Guillermo Ricca et al., *Actualidad de la Filosofía: Instituciones, prácticas y resistencias*, Río Cuarto, Córdoba, UniRío Editora, 2014, pp. 378-385.
- _____, “Osvaldo Ardiles y las filosofías de la liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento”, en *Pelícano. Revista de Filosofía*, año 1, núm. 1, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba (UCC), 2015. En pelicano.ucc.edu.ar.
- Reconocimiento a los docentes de la FFyH cesanteados por motivos políticos entre 1974 y 1983*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, noviembre de 2014. En www.ffyh.unc.edu.ar/alfilo/docentes-cesanteados (fecha de consulta: 10 de diciembre, 2014).
- Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. 25 años de pensamiento y cultura latinoamericana*, núm. 1, año 1975, a núm. 22, año 2000, Buenos Aires, Edición digital por la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, 2003, en CD-ROM.
- Scannone, Juan C., “Presentación”, en *Stromata*, año 28, núms. 1-2, enero-junio de 1972, pp. 3-5.

- Solís Bello, Noemí *et al.*, “La filosofía de la liberación”, en Carmen Bohórquez, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta [eds.], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 399-417.
- Torres Brizuela, José A., “El filósofo Osvaldo Adelmo Ardiles”, en *El Independiente*, año XLIV, núm. 19, 2010, La Rioja, 17 de agosto. En www.elindependiente.com.ar/papel/hoy/archivo/noticias_v.asp?206330 (fecha de consulta: 15 de diciembre, 2014).
- Varios autores, “El pensamiento argentino, su génesis y prospectiva”, en *Stromata*, año XXVI, núms. 3-4, San Miguel, Universidad del Salvador, julio-diciembre de 1970.
- _____, “Liberación latinoamericana”, en *Stromata*, año XXVIII, núms. 1-2, San Miguel, Universidad del Salvador, enero-junio de 1972.
- _____, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973.
- _____, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975.
- _____, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, año 1, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, enero-junio de 1975.

LITERATURA Y EXPRESIÓN

EL PUENTE ENTRE LITERATURA
Y SOCIEDAD Y LA PROBLEMÁTICA
CONTENIDO Y FORMA
EN EL ANÁLISIS ESTÉTICO

Valeria Vega Tapia*

Considero que el estudio de la estética, contenido, forma y la relación obra-público, son temas fundamentales para el análisis de cualquier obra de arte. En este artículo me apego a la metodología de Antonio Cândido propuesta en su libro *Literatura y sociedad, estudios de teoría e historia literaria*,¹ y también me apoyo en José Luis Balcárcel, en su tesis *Contenido y forma en la obra de arte*.²

La explicación del vínculo entre literatura y sociedad son para el objeto de mi estudio el eje medular. Cândido es muy claro al señalar que él no hace una crítica literaria a una sociología de la

* Licenciada en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (valeriavega1985@gmail.com).

¹ Antonio Cândido, *Literatura y sociedad, estudios de teoría e historia literaria*, México, CCyDEL-UNAM, 2007.

² José Luis Balcárcel, *Contenido y forma en la obra de arte: algunos aspectos del problema en la estética marxista*, México, 1965 (tesis de licenciatura en Filosofía, FFyL-UNAM).

literatura, estos objetos de estudio son excluyentes, el primero por ignorar la relación del artista con su ambiente y el segundo por ignorar la calidad estética de la obra. De esta observación se desprende el interés de crear un puente que respete las distintas disciplinas. Cândido apunta: “sería el caso de decir con aire de paradoja, que estamos valorando mejor el vínculo entre la obra y el ambiente después de que hemos llegado a la conclusión de que el análisis estético procede a consideraciones de otro orden”.³

La obra artística, en este caso la literatura, se compone de varios elementos y cada uno de ellos requiere un estudio independiente, pero al final se unen todos. No obstante, ligar todos los componentes integrantes de una obra literaria ha sido una tarea compleja. En primera instancia, considero al autor como perteneciente y heredero de una tradición cultural, circunstancia que lo vincula con un grupo de lectores, por ser tanto autor como lector, concernientes a una misma estructura.⁴ Para tender un puente entre sociedad y literatura intentaré explicar cada aspecto de la metodología propuesta por Cândido, no por ser un recetario o fórmula, sino por la lucidez de sus interpretaciones. Dar seguimiento a los distintos elementos que conforman una obra literaria y respetar los límites de cada disciplina ha resultado un arduo trabajo. De forma sucinta menciono una relación básica dentro de los elementos de la obra: el estudio del autor y su ambiente, el análisis del contenido dentro de la obra, el estudio de la forma que implica un tratamiento de lo estético y, por último, la relación generada entre el lector y la obra al estimar el impacto en el público.

Para explicar la metodología, Cândido puntualiza: “estos son los cuatro elementos de la producción, pues *a*) el artista, bajo el impulso de una necesidad interior, lo orienta según los patrones de su época, *b*) escoge ciertos temas, *c*) la síntesis resultante actúa sobre

³ Cândido, *op. cit.*, p. 25.

⁴ *Cfr.* Lilita Weinberg, *El ensayo, entre el paraiso y el infierno*, México, CCyDEL-UNAM, 2001, p. 79.

el medio”.⁵ La obra decidirá su público, el cual decidirá a su vez la vida de la obra. No pretendo decir que la inserción de la novela en el mercado será algo automático, existe una relación entre autor, obra, lector; y tanto el autor y la creación escogerán un público, así como los lectores determinarán la obra de su agrado generando una comunicación.

En efecto, la actividad del artista estimula la diferenciación de grupos; la creación de obras modifican los recursos de comunicación expresiva; las obras delimitan los recursos de comunicación expresiva; las obras delimitan y organizan al público. Viendo los problemas bajo esta doble perspectiva, se percibe el movimiento dialéctico que engloba al arte y a la sociedad en un vasto sistema solidario de influencias recíprocas.⁶

A continuación haré un recorrido por cada uno de los pasos de la metodología mencionada, y pondré un ejemplo con base en Mariano Azuela y su novela *Nueva burguesía*. Comienzo por explicar lo concerniente al autor y su ambiente, en este caso propongo a Azuela y su desenvolvimiento como médico en la Beneficencia Pública ubicada en Tepito, cerca del puente de Nonoalco, lugar donde tuvo contacto con las personas que serán los protagonistas de *Nueva burguesía*, por último, menciono su corta estancia en el Sindicato de Médicos, ambiente que le permitió experimentar de cerca los vicios de la burocracia, y que representó mordazmente en su novela. Respecto al ambiente del autor en que describe su obra se han hecho algunos comentarios, por un lado se menciona que el tema central de la novela es el proceso de las elecciones de 1940 cuyos opositores son: el general Almazán y Ávila Camacho,⁷ por otra parte, se dijo que se trata de otra más de sus novelas po-

⁵ Cándido, *op. cit.*, p. 47.

⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁷ *Cfr. Revista Hispánica Moderna*, vol. X, núms. 1-2, 1941, p. 49.

líticas⁸ y como ésta hay distintas opiniones. Mi interés se limita a mencionar algunas de las experiencias del autor en relación con la escritura de *Nueva burguesía*, como elemento formador de la novela.

Beatrice Berler realiza una compilación de correspondencia del autor,⁹ en ella pude encontrar una serie de cartas que Mariano Azuela dirigió al director del Sindicato de Médicos y las respectivas respuestas. En las que se refleja la dificultad que Azuela padeció para separarse de dicha organización, pero lo que más me interesa resaltar es un comentario a pie de página en una de esas cartas, escrito por Víctor Díaz Arciniega, refiriéndose a *Nueva burguesía*. En una primera instancia menciona un pasaje de la novela: “-Yo no pertenezco a la sección 16 [...], pero esos desgraciados de la CTM me robaron una semana de sueldo porque no estuve presente en la manifestación de la *Papada*”. Y al final de la cita escribe: “A lo largo de la novela aparecerán más descripciones, diálogos y escenas similares que evidentemente remiten a la experiencia que padeció Mariano Azuela”.¹⁰

Cualquier artista del que se esté hablando no puede despojarse de sí mismo expresándose de manera intencionada o inconscientemente en su obra. Para el propósito de este trabajo, no es necesario hacer un estudio profundo de sus inclinaciones políticas. Lo interesante en este ejercicio es ver cómo la correspondencia entre el autor y su ambiente adquieren forma en el uso de la literatura; en el caso de esta novela se consigue una estética mordaz. También pienso en integrar la experiencia del autor como un elemento, y no como una determinante en su creación. Él no escribe un artículo de crítica política para un periódico sobre la corrupción en los sindicatos, y eso lo tengo presente, pero en mi estudio deseo ligar los

⁸ Cfr. Luis Leal, *Mariano Azuela: el hombre, el médico, el novelista*, vol. I, México, Conaculta, 2001, p. 12.

⁹ Beatrice Berler [comp.], *Mariano Azuela, correspondencia y otros documentos*, México, UNAM/FCE, 2000, p. 211.

¹⁰ *Ibid.*, p. 211.

distintos ámbitos del literato (su trabajo en la Beneficencia Pública, su breve estancia en el Sindicato de Médicos y las horas que dedica a la escritura de sus novelas).

Considero que es casi imposible que una persona escriba sin aludir a su realidad, por más que lo intente; en cambio, la vinculación consciente entre estos factores (realidad, entorno y autor) enriquece cualquier área en el tema del arte. Expandir las posibilidades de estudio en la relación de distintas disciplinas es el motivo por el cual realizo el presente análisis. Pienso en la importancia de la creación de un puente entre literatura y sociedad como una herramienta para el enriquecimiento de distintas disciplinas, en el sentido de incluir y nutrirnos de diversos modos de ver la realidad donde nos encontramos inmersos y, por otra parte, como una oportunidad de observar el punto de vista de alguien más sobre un mismo hecho. El trabajo en unión de distintas disciplinas y temas como la estética y la sociología, la novela histórica y biografía novelada enriquecerá cualquier tipo de estudio, siempre que esté claro el respeto exigido por la individualidad de cada una de ellas.

Para regresar al tema del autor y su ambiente, y no perderme en ambigüedades, cito a Antonio Cándido:

El arte, y por tanto la literatura, es una transposición de lo real a lo ilusorio por medio de una estilización formal, que propone un tipo arbitrario de orden para las cosas, los seres, los sentimientos. En él se combinan un elemento de vinculación a la realidad natural o social, y un elemento de manipulación técnica, indispensable para su configuración, implicando una actitud de la gratitud.¹¹

En el caso de Mariano Azuela, lleva a un estado consciente la vinculación con su medio, también sabe que la interpretación es inherente a sus valores, principios e ideales. Considero a Azuela como un autor que ejerce con nobleza y honestidad su trabajo literario al momento de transmitir su punto de vista: “Si me coloco

¹¹ Cándido, *op. cit.*, p. 83.

en la posición del artista que por la magia de su fuerza creadora logra que otros vean en el mundo lo que él sí ha visto, pero los demás sólo pueden ver cuando se les sabe mostrar, entonces digo que el realismo es el arte supremo donde la verdad y la belleza hacen una”.¹²

Azuela tuvo una vasta instrucción académica, junto con su participación en la Revolución mexicana, en diferentes sectores y articulada con la experiencia como médico cirujano, se deriva una amplia cultura que, por fortuna, comunica a través de su literatura. Lejos de intentar crear una moral, es un artista que consigue ennoblecer a sus lectores. Diversos estudiosos han trabajado la relación entre el artista y su ambiente, al ser la de Estudios Latino-americanos considero importante mencionar a Balcárcel:

El hombre es un hombre real, sumido en las querellas de su tiempo, modificado en sus adentros por las relaciones sociales, un constreñido a plasmar su conciencia individual en conjunción u oposición con el orden vigente, aunque al final quede inserto en esa realidad que procurará conservar o modificar de acuerdo con sus ímpetus o sus intereses.¹³

Ahora expondré lo relacionado con el tema elegido. Al tener en cuenta el tratamiento dado por Azuela a su novela *Nueva burguesía*, me apego a una interpretación con base en lo propuesto por Antonio Cándido en *Literatura y sociedad* por José Luis Balcárcel en *Contenido y forma en la obra de arte* teniendo como referencia el título de tres capítulos “Vamos a la manifestación” (con el que inicia la obra), “¿Atentado?” (es el segundo capítulo) y “La manifestación del hambre”, el tercero. Señalo, en una primera instancia, el carácter crítico inseparable del médico y literato jalisciense y, no por esto

¹² Mariano Azuela, *Obras completas*, México, FCE, 1960 (Letras Mexicanas), vol. III, p. 959.

¹³ Héctor P. Agosti, *Defensa del realismo*, Buenos Aires, Lautaro, 1963, pp. 22 y 23, en Balcárcel, *op. cit.*, p. 12.

lo considero un ensayo político novelado. Por otro lado, daré más importancia a mencionar el desenvolvimiento de la metodología que sugiero en cuanto al contenido, y no propiamente a la novela *Nueva burguesía*.

De manera concreta, José Luis Balcárcel señala: “el contenido, en términos generales, es la actitud, el punto de vista, el enfoque del creador respecto al tema escogido, que encarna su trabajo”.¹⁴ El tema a tratar en cualquier obra siempre tendrá más de una interpretación por ejemplo, la novela leída en la década de los cuarenta probablemente tendrá diferentes opiniones en la década de los setenta y *Nueva burguesía* no es la excepción. En un artículo publicado en 1944 se dijo que la novela trata sobre las elecciones presidenciales de 1940,¹⁵ en un tomo donde se publica parte de la correspondencia de Azuela se comenta que en: *Nueva burguesía*, *Avanzada*, *La maldición* y *Sendas perdidas*, el autor plasma su ideal de cultivar en el hombre la cultura en forma de evolución¹⁶ y podría seguir enumerando diversas opiniones, entre ellas ninguna se contradice y, por el contrario, se retroalimenta. Mi intención en este capítulo es dar las herramientas necesarias para la comprensión del estudio metodológico propuesto por Antonio Cándido.

Si bien la novela de Azuela señala aspectos muy particulares de la época en que fue escrita como el nombre y apodo de los candidatos a elecciones presidenciales de 1940 o diferentes circunstancias de algunas secciones del Sindicato de Ferrocarrileros, su lectura resulta ser divertida, irónica y mantiene la atención del receptor en cualquier época que sea leída. Además es difícil que el autor se olvide de su ambiente. José Luis Balcárcel lo describe de la siguiente manera: “Que el arte como actividad social, en uno u otro sentido, tiene su raíz generadora, nutricia —siempre, indefec-

¹⁴ *Ibid.*, p. 86.

¹⁵ *Cfr. Revista Hispánica Moderna, op. cit.*, p. 49.

¹⁶ *Cfr. Berler, op. cit.*, p. 206.

tiblemente— es parte activa [...] el arte constituye una realidad objetiva universal y particular¹⁷.

Mariano Azuela dista de una intención de abstraerse de los acontecimientos sociales o políticos de su entorno; no obstante, después de una serie de corrupciones y de injustificada violencia, como la ejercida hacia su hijo mayor, Salvador, al ser detenido y preso por apoyar el vasconcelismo,¹⁸ Azuela decidió no ser partícipe de las problemáticas sociales; en cambio, elige dar su punto de vista sobre las actitudes de los dirigidos y dirigentes, a través de la literatura, no como una crítica o un análisis sino como él mismo observa a las masas comportarse. En su novela se menciona un encuentro entre algunos personajes, el fogonero Pedroza le comenta al agente de publicaciones:

Hablas y te explicas tan bien, hermano, que es una lástima que Cárdenas no te conozca, pues en vez de andar vendiendo cuentos verdes estarías a estas horas como representante de México en la Sociedad de las Naciones. ¡Tan fácil habría sido evitar la guerra europea oyendo tus opiniones y siguiendo tus consejos!...

—Eres venenoso, camarada Pedroza; pero, aunque te pese, no dices más que la pura verdad.¹⁹

No es mi intención presentar a un autor que quiere dar clases de moral, por el contrario, trato de señalar cómo consigue hacer de la cotidianidad de su entorno un ambiente propicio para la creación de la novela, donde se atreve a hacer uso de comentarios irónicos, al mismo tiempo que consigue amenizar al lector. Es inadecuado mencionar una intención educadora como lo sugiere en un principio la editorial Club del Libro A.L.A., ahora extinta,

¹⁷ Balcárcel, *op. cit.*, pp. 59 y 60.

¹⁸ *Cfr.* Berler, *op. cit.*, pp. 203 y 204.

¹⁹ Mariano Azuela, *Nueva burguesía*, México, FCE, 1985, p. 73.

en correspondencia con Azuela.²⁰ Sobre este tema Cândido menciona: “sabemos, aún, que lo externo (en el caso, lo social) importa, no como causa, ni como significado, sino como elemento que desempeña un cierto papel en la constitución de la estructura, tornándose, por tanto, interno”.²¹

En este sentido, con base en la plática entre el agente de publicaciones y el fogonero Pedroza, considero la novela *Nueva burguesía* como una obra carente de personaje principal o héroe. El autor alude a una vecindad ubicada en Tepito, con situaciones diarias carentes de algún suceso extraordinario, en esta ocasión el protagonista podría ser la vida en la vecindad. Tema que da la oportunidad de referirme al siguiente paso de la metodología en uso: la forma o estética y, en una primera instancia, advierto en Azuela una estética de lo irónico y de la burla.

—La educación y la decencia son virtudes burguesas que los hombres nuevos detestan —dijo un anciano. Nuestro gobierno de proletarios quiere que nos igualemos todos en la mugre y en los piojos.

—La mugre y los piojos —habló otro— son artículos de primera necesidad en la economía nacional ¿Cómo podríamos justificar los millones de pesos que se gastan en la redención de nuestras sufridas masas?²²

Durante toda la novela el autor plasma diálogos colmados de un humor característico en Mariano Azuela consiguiendo animar al lector con un tema de interés en favor de la libertad de expresión. No se quiere agradar a ningún sector de la sociedad, la simpleza de los diálogos y de las descripciones de los distintos paisajes facilitan la comprensión de la obra. El literato consigue transmitir su con-

²⁰ *Cf.* Carta dirigida a Mariano Azuela por parte de Club del Libro A.L.A. con fecha 4 de enero de 1940. En archivo Mariano Azuela: Fondo Reservado Mariano Azuela.

²¹ Cândido, *op. cit.*, p. 26.

²² Berler, *op. cit.*, p. 163.

dición de libre pensador, como él mismo se autodenominaba,²³ al romper con su escritura pensamientos establecidos. “La tendencia que trata de imponerse en el mundo capitalista y en sus formas dependientes es clara. Sus lineamientos se escuchan y se leen diariamente [...]. Desentenderse en absoluto de lo social; crear una realidad que nada tenga de realidad social se vuelve cada vez más contra su sistema”.²⁴

Al autor de *Nueva burguesía* no le importa pertenecer a un grupo de artistas inconscientes de su realidad o sujeto a limitaciones de índole capitalista. Azuela, como persona, siempre apoyó la Revolución diferenciando el movimiento revolucionario de algunos líderes corruptos.²⁵ La comunicación existente entre Azuela como persona y como autor se expresa en la claridad de su novela, fue en todos sus aspectos crítico y coherente. Por otro lado, su mirada honesta sobre el entorno se refleja en la novela caracterizando los distintos aspectos de la vida en la vecindad de Tepito, como en el caso de la descripción de los personajes: “Libertad tenía la frente estrecha y vellosa de borriquito de un mes en armonía con una larga jeta, piernas cascorvas y mala suerte en amores.”²⁶

Pienso la ironía como su constante herramienta en el uso de la estética, no importa discutir la belleza de las mujeres ni la higiene de la gente pobre, el autor en libertad consigue transmitir su punto de vista sobre algún tema decidido; hace de la apariencia grotesca de ciertas personas humildes un motivo de burla, pero no de admiración, y crea dentro de la novela un ambiente de realismo. Balcárcel menciona en cuanto a la forma: “es el tratamiento artístico, la estructura estética que adquiere el contenido”,²⁷ y el autor de esta novela expresa su estilo: el de la parodia.

²³ *Ibid.*, p. 213.

²⁴ Balcárcel, *op. cit.*, p. 48.

²⁵ Berler, *op. cit.*, p. 214.

²⁶ Azuela, *Nueva burguesía...*, p. 57.

²⁷ Balcárcel, *op. cit.*, p. 86.

La estética de esta novela sabe adueñarse de la realidad de su interés dentro del ambiente donde el autor se desenvuelve, la usa a su comodidad, la transforma con base en sus gustos y, al final, con ayuda o el inconveniente de la casa editorial, la crítica literaria y el público lector, la devuelve a la misma realidad. En términos de interés político, relacionado con el ambiente donde fue escrita la novela aquí estudiada, se lee:

El proletariado de México luchará enérgicamente también por la consecución de todas las reivindicaciones inmediatas que se enumeran adelante, sin perder de vista en ningún momento que tales reivindicaciones no deben desviarlo de sus propósitos fundamentales.

Luchará por obtener el pleno goce de los siguientes derechos: *a)* El derecho de huelga; *b)* El de asociación sindical; *c)* El de reunión y manifestación pública; *d)* El de propaganda escrita y verbal sin taxativas.

Luchará por un constante aumento de sueldo [...] Luchará por acrecentar las conquistas obtenidas por el mismo proletariado.²⁸

La declaración fue hecha por la Comisión: Vicente Lombardo Toledano, Francisco Breña Alvirez, Salvador Rodríguez L. en 1936, cuatro años antes de la publicación de la novela. El texto es extenso y plagado de temas donde los sindicatos de campesinos y obreros tienen la obligación de exigir al Estado mayor comodidad en el trabajo, en casa, con la familia y en sus horas de esparcimiento. También contiene varios lineamientos de cómo debe comportarse, actuar y organizarse el proletariado, a través de toda la estructura burocrática de los sindicatos.

Azuela, en su condición de novelista, en pocas palabras rodeado de este ambiente político-burocrático y de muchas organizaciones sindicales, escribe desde su estética punzante que en momentos se corresponde con lo grotesco: “—Chueco o derecho, Campillo ha dicho la pura verdad y al diablo tu dictadura del proletariado, que ya me huele a acedo”.

²⁸ *Loc. cit.*

El autor de *Nueva burguesía* traza el ambiente donde él mismo se desenvuelve, pero después de haberlo sometido a su creación y haberle dotado de la forma con que observó las distintas situaciones. La segunda parte de la frase citada “tu dictadura del proletariado” expresa, en la época en que fue escrito un notorio rechazo por lo establecido en las instituciones y dice las cosas desde su punto de vista con apoyo en su estética mordaz, como cuando se refiere a la ideología del proletariado “ya me huele a acedo”.

Por último, señalo la relación entre obra y público; en el caso particular de *Nueva burguesía*, Mariano Azuela ya era reconocido como literato en varias partes del mundo y la obra que aquí me ocupa había sido anunciada con anticipación en una campaña publicitaria emprendida por parte de la editorial Club del Libro, de tal modo que había un público esperando la publicación, sobre todo, en el sur de América Latina y principalmente en Argentina.²⁹ Este contexto facilita la inserción de la obra en el lector, Cándido lo dice de la siguiente manera:

El artista quiere alcanzar determinado fin; el auditor o lector desea que él le muestre determinado aspecto de la realidad. Todo este lado voluntario de la creación y de la recepción de la obra converge para una función específica, menos importante que las otras dos frecuentemente englobada en ellas, y se podría llamar de función ideológica.³⁰

Mariano Azuela en su papel de autor ejerce una función ideológica con ayuda de la novela, de denuncia contra la corrupción, deshonestidad, cinismo y desvergüenza ocultos en las personas integrantes de esferas políticas y sociales, hasta el sindicalizado de más bajo rango, junto con el que no pudo ingresar a los ambiguos beneficios del periodo de la revolución institucionalizada. El autor no pretende dar un instructivo de virtud, pero sí intenta expresar

²⁹ Cárdenas, Lázaro, *Testimonios de nuestro tiempo, cuadernos obreros, CTM 1936-1941*, México, PRI, 1982, t. I., pp. 67 y 68.

³⁰ Azuela, *Nueva burguesía...*, p. 33.

la falsedad en los discursos, como cuando se menciona al proletariado como la máxima herramienta de evolución en un país, él matiza la herramienta y exhibe las pocas cualidades virtuosas que poseía el sindicalizado, y se encarga de que el dirigente y el lector no olviden que, además de dar una cuota mensual para dudosos beneficios; aquél es deshonesto, desvergonzado y corrupto.

—Están mejor ahora los jefes de pequeñas estaciones porque los han autorizado para suspender los domingos los servicios. Así es que quien tiene necesidad de ellos los paga como se los quieren cobrar.

—Hasta los vigilantes de patio están mejor que nosotros —dijo otro.

Hacen perdedizos los carros de carga, y los interesados tienen que darles una fuerte propina para que se los encuentren.³¹

Por último, comento brevemente la dificultad de publicación en que se vio envuelta la novela *Nueva burguesía* por parte de Club del Libro en 1941 en México, siendo que el contrato de publicación argentino tuvo mayor difusión en aquel país. La obra se publicó con éxito en Argentina, no obstante, en México se desconoce el medio de distribución; Azuela escribe al Club del Libro, habiendo comprado la venta de su novela, y ante el incumplimiento del contrato por parte de Club del Libro, Azuela gira la letra a la editorial Botas para que ella cobre y reciba el número de los ejemplares correspondientes y, de igual manera que el autor, la editorial Botas no obtiene respuesta.³²

Considero la falta de cumplimiento del contrato por parte de la casa argentina como causa de la poca y mala distribución de *Nueva burguesía*, dado que Mariano Azuela para 1941, año en que se publica la novela, era un escritor reconocido en varios países, son pocos los comentarios que pueden recopilar en relación con la novela. En una primera instancia, en ellos se destaca la popularidad de Mariano Azuela como

³¹ *Loc. cit.*

³² *Cfr.* Carta dirigida a Mariano Azuela por parte de Club del Libro A.L.A., 27 de junio, 1938 y 11 de junio, 1940, en Fondo Reservado Mariano Azuela.

novelista, y en lo relacionado a los comentarios sobre *Nueva burguesía*, a pesar de ser distintos entre ellos, todos coinciden en mencionar lo mordaz del retrato que emprende sobre sus personajes.³³

Efectuar la relación entre autor y obra resultó la tarea más difícil de llevar a cabo, aunque fue bastante enriquecedora por las distintas opiniones que pude rastrear. Por otro lado, me ayudó a continuar entendiendo la metodología de Antonio Cândido:

En primer lugar, hay necesidad de un agente individual que tome para sí la tarea de crear o presentar la obra; en segundo lugar, él es o no reconocido como creador o intérprete por la sociedad, y el destino de la obra, así marcada por la sociedad, como vehículo de sus aspiraciones individuales más profundas.³⁴

Es fundamental entender la dialéctica: público-autor-obra en el estudio del arte cuyos elementos, en el mejor de los casos, se influyen para bien entre ellos mismos. En mi opinión, la metodología de Cândido, con ayuda de José Luis Balcárcel, es una manera de estudiar y llevar a cabo el vínculo entre arte y sociedad; que es el tema que me condujo a la interpretación de Mariano Azuela como autor de la novela *Nueva burguesía*. La metodología consigue ordenar articuladamente los diferentes aspectos de una obra de arte en relación con el receptor.

BIBLIOGRAFÍA

- Azuela, Mariano, *Nueva burguesía*, México, FCE, 1985.
_____, *Obras completas*, III vols., México, FCE, 1960 (Letras Mexicanas).
_____, *Páginas autobiográficas*, México, FCE, 1958 (Col. Popular, 68).

³³ Cândido, *op. cit.*, p. 75.

³⁴ Azuela, *Nueva burguesía...*, p. 80.

- Balcárcel, José Luis, *Contenido y forma en el arte, algunos aspectos del problema en la estética marxista*, México, 1965 (Tesis de licenciatura en Filosofía, FFyL-UNAM).
- Berler, Beatrice [comp.], *Mariano Azuela, correspondencia y otros documentos*, notas de Víctor Díaz Arciniega, México, UNAM/FCE, 2000.
- Cândido, Antonio, *Literatura y sociedad. Estudios de teoría e historia literaria*, pres. y trad. de Jorge Ruedas de la Serna, México, CCyDEL-UNAM, 2007.
- Cárdenas, Lázaro, *Testimonios de nuestro tiempo, cuadernos obreros, CTM 1936-1941*, México, PRI, 1982, t. I.
- Correspondencia entre Mariano Azuela y Club del Libro A.L.A.
- Leal, Luis, *Mariano Azuela: el hombre, el médico, el novelista*, vol. I, México, Conaculta, 2001.
- Revista Futuro*, México, agosto, 1939.
- Revista Hispánica Moderna*, vol. X, núms. 1 y 2.
- Weinberg, Liliana, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, CCyDEL-UNAM, 2001.

Entrevista

- A Arturo Azuela, en el Seminario de Cultura Mexicana, marzo de 2011.

Archivo

- Archivo Mariano Azuela: Fondo Reservado, Biblioteca Nacional-UNAM.

EL SER HUMANO
EN LAS SOCIEDADES DESCRITAS
EN RELATOS DE CIENCIA FICCIÓN

*José Arturo Alvarado Sánchez**

La literatura de ciencia ficción, que se abordará en este ensayo, valora las relaciones humanas dentro de las ciudades y los escenarios que aparecen en ella: a partir de algunos cuentos y relatos haré un análisis de algunas cuestiones que habitan dentro de ellos, con la finalidad de destacar la relevancia de éstas y reflexionar sobre nuestra realidad y el modo como nos comportamos.

La ciencia ficción, generalmente, pone en escena muchos aspectos relacionados con el acontecer y el devenir del ser humano. Aunque ya existían revistas y fanzines¹ desde la década de los años veinte del siglo pasado, el gran auge de esta literatura se presenta después de la Segunda Guerra Mundial.

En esos años a la ciencia ficción se le veía como un género menor por la mayoría de la crítica, ya que no se llegaba a entender la verdadera sustancia de esta literatura, con el consecuente

* Licenciado en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (arturo-09@hotmail.com).

¹ Fans de las revistas de la contracultura (revistas temáticas).

desarrollo de la tecnología, una vez terminada la guerra, y con la aparición de armas de destrucción masiva, esta literatura empezó a destacar.

En esa época aparecieron verdaderos clásicos de la ciencia ficción como *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury, *Lotería solar* de Phillip Dick, y *Ciudad* de Clifford Simak por mencionar sólo algunos. En estos relatos y en los que haré mención veremos cómo se pone en perspectiva al ser humano y las relaciones con sus iguales, así como su entorno dentro de las ciudades descritas en esos futuros fantásticos.

Como menciona Michel Houellebecq:

En su gran periodo, la literatura de ciencia ficción podía hacer este tipo de cosas: realizar una auténtica puesta en perspectiva de la humanidad, de sus costumbres, de sus conocimientos, de sus valores, de su existencia misma; era, profundamente, una literatura filosófica. También era, profundamente, una literatura poética [...]²

De igual forma era una literatura crítica respecto a su contexto y, con base en ello, estos autores, tan incisivos en su visión, podían pronosticar en muchos sentidos el futuro que se avecinaría en las sucesivas décadas. Veamos un ejemplo en el siguiente fragmento del cuento “Clientela restringida” de 1951:

[...] el siglo XX fue un periodo de guerra continua. La mayor parte de la riqueza mundial se hallaba en manos de unas tres mil familias, que jamás llegaron a colaborar ampliamente entre sí. Existía una clase media que actuaba según dos ilusiones contradictorias. Una consistía en que ellos eran los dueños de la Tierra y la otra que cada uno tenía la oportunidad de llegar a formar parte del grupo menor que controlaba los bienes.

—Por otra parte—[...] había un grupo mucho mayor de obreros, a veces llamados proletarios. A éstos se les permitía alimentar la ilusión

² Michel Houellebecq, *Salir del siglo XX*. En www.palabrasmalditas.net.

de que eran iguales a los demás, y que también poseían la oportunidad de enriquecerse.

—También existían algunas razas inferiores y grupos religiosos que, cortésmente, eran llamados minorías. Se les permitía cierta libertad de agitación en pro de la igualdad, y ocasionalmente se le concedía algunas ganancias temporales. Pero tantas divisiones y subdivisiones tenían como consecuencia que la fuerza política del pueblo fuese el polvo de un cometa.³

Con el crecimiento de las ciudades a partir de la segunda mitad del siglo XX se empezó a percibir un fenómeno que ya es visible en todas ellas: concentraciones de personas en lugares reducidos. Este fenómeno ocasiona lo que vemos de forma cotidiana en nuestro entorno: sobrepoblación, falta de vivienda, de agua, de servicios básicos, y de una vida digna. Y esto genera violencia, encono y agresión, por eso Clifford Simak, en su novela *Ciudad*, nos dice lo siguiente:

Ninguna criatura de sistema nervioso bastante perfecto como para desarrollar una civilización, señalan, podría sobrevivir dentro de tan restringidos límites. El resultado, si se hiciese ese intento, afirman estas autoridades, conduciría a una neurosis general que en poco tiempo destruiría la misma civilización que había creado la ciudad.⁴

La ciencia ficción, en este sentido, también puso en perspectiva la relación del ser humano con su entorno al vaticinar la destrucción que podría conllevar el monstruoso avance tecnológico. Ray Bradbury, en su novela *Crónicas marcianas*, nos sumerge de una forma poética en esa visión apocalíptica de lo que vendría con el desarrollo de las sociedades que no piensan en la destrucción del entorno.

³ “Clientela restringida”, en Kendell F. Crossen, y Charles Nuetzel, *Los mejores relatos de anticipación*, Bilbao, 1972, pp. 107 y 108.

⁴ Clifford D. Simak, *Ciudad*, Buenos Aires, Minotauro, 1974, p. 14.

En dicha novela se cuentan las primeras exploraciones al planeta Marte y su posterior colonización. Pero a lo largo del relato vemos cómo el autor hace un recuento de los distintos momentos en la historia de la humanidad, cuando hubo un encuentro entre dos culturas; y cómo la cultura dominante, siempre termina destruyendo a la otra o asimilándola y transformándola en una cultura distinta. En la siguiente cita remarca cómo los marcianos aprendieron a convivir con su entorno y cómo nosotros nos fuimos alejando del mismo. “—Sabían cómo vivir con la naturaleza, y cómo entenderla. No trataron de ser sólo hombres y no animales: cuando apareció Darwin cometimos ese error [...] Fuimos y somos todavía un pueblo extraviado”.⁵

La última frase es desgarradora porque, al pensar en nuestro presente, podemos en cierto sentido afirmar que de igual manera nuestra sociedad se encuentra extraviada. Esta es una de las consecuencias de la globalización: nos sentimos cada vez más extraviados en una sociedad que está dominada por el miedo y el consumismo. Lo único que fomentan nuestras llamadas democracias es que vivamos en el miedo. Han creado una sociedad del miedo y después, como buenos comerciantes, nos venden la seguridad que creemos necesitar. Esto último, lo subrayó muy bien Bradbury: “Siempre había una minoría que tenía miedo de algo, y una gran mayoría que tenía miedo de la oscuridad, miedo del futuro, miedo del presente, miedo de ellos mismos y de las sombras de ellos mismos”.⁶

El miedo del que habla Bradbury en la cita anterior, obviamente, generaría como consecuencia el odio entre las personas, el odio al otro. Como bien sabemos, el ser humano le teme a lo desconocido, y en este caso lo desconocido es el otro. Innumerables sucesos hemos visto a lo largo de la historia que ejemplifican ese miedo. Las

⁵ Ray Bradbury, *Crónicas marcianas*, Barcelona, Minotauro, 1985, p. 104.

⁶ *Ibid.*, p. 160.

sociedades actuales viven con ese miedo y así lo hace ver Clifford Simak en su novela *Un anillo alrededor del sol*:

Fue entonces cuando comprendió definitivamente que aún allí, en el centro del país, en las granjas y en las pequeñas aldeas, en los comedores de la carretera, aún allí hervía el odio. Y eso constituía una muestra de la cultura edificada sobre la tierra: una cultura basada en el odio, en un orgullo terrible, en la desconfianza hacia todos los que hablaban otro idioma, usaban otra ropa o comían platos distintos.

Era una civilización mecánica desviada, de máquinas ruidosas; un mundo tecnológico capaz de proporcionar comodidades materiales, pero no justicia humana ni seguridad. Era una civilización que trabajaba los metales y ahondaba en el átomo, que dominaba los elementos químicos y construía artefactos peligrosos y complicados. Se había concentrado sobre el aspecto más técnico, ignorando la parte sociológica, para que cualquiera pudiese oprimir un botón a fin de destruir una ciudad lejana, sin saber, sin siquiera pensar en la vida, las costumbres, los hábitos, los pensamientos y las creencias de sus víctimas.⁷

Los eventos que han transcurrido desde aquellos lejanos años de la década de 1950, son precisamente los que menciona Simak: un mundo lleno de comodidades, pero no de justicia. Esta ciencia ficción es la que realmente vislumbra y hace un análisis filosófico del acontecer y el devenir.

En la ya citada *Ciudad*, Simak también toca un punto muy debatible, la vida en sociedad y sus implicaciones. Se vio líneas arriba que la crítica va encaminada hacia las ciudades. En el tercer cuento, Joe (un mutante que lleva una vida longeva y además, posee una inteligencia superior, logra comprender la filosofía de un erudito marciano, dicha filosofía haría que las sociedades avanzaran cientos de años en comprensión y conocimiento) al ser objeto de

⁷ Clifford D. Simak, *Un anillo alrededor del sol*, Buenos Aires, Sudamericana, 1979 (Col. Nebulae), p. 194.

una crítica por no ayudar a sus semejantes y a su raza con la filosofía del marciano Juwain, él responde de la siguiente manera:

¿Y por qué debería yo —dijo el hombre— hacer algo por alguien que no ha nacido todavía? ¿Por qué debo preocuparme por años que no veré? Cuando yo muera, la gloria y los elogios, las banderas y clarines, no tendrán significado para mí. Yo mismo no sabré si he tenido una vida muy rica o una muy pobre [...] La preservación de la raza es un mito [...] un mito que los ayuda a vivir, algo sórdido que ha surgido de la estructura social. La raza muere todos los días. Cuando un hombre desaparece, la raza desaparece con él. En lo que a él concierne, ya no hay raza.⁸

¿Qué hace que nos mantengamos unidos y cada vez más hacinados en las grandes urbes? Resulta aterrador pensar que en reducidos espacios convivan, si a eso se le puede llamar convivir, miles de personas en los subterráneos o metros. ¿Es ese mito llamado raza? ¿Es miedo a la soledad? He ahí la crítica de la ciencia ficción y en este caso la de Simak a las sociedades contemporáneas. Las enormes urbes se mantienen sobre hielo demasiado delgado, las reglas mínimas de convivencia se resquebrajan cuando surge cualquier atisbo de falta de orden. Las sociedades actuales necesitan, parece ser, de una correa como el perro para mantenerse en orden, cuando ésta falta, podemos ver hechos tan lamentables como los recurrentes linchamientos. Es así como las sociedades se estructuran en estos relatos, los hombres que las conforman necesitan aprobación de ellos mismos. Y al respecto Simak comenta lo siguiente:

Los hombres necesitaban la aprobación de sus semejantes, rendían culto a una especie de compañerismo. Era una necesidad psicológica, o casi psicológica, de que los demás aprobasen la conducta y los actos propios. Una fuerza que había impedido que los hombres escapasen

⁸ Simak, *Un anillo alrededor...*, pp. 107 y 108.

por tangentes antisociales, una fuerza que había contribuido a la seguridad social y la solidaridad humana [...] Muchos hombres habían muerto buscando esa aprobación, o habían vivido buscando también esa aprobación. Pues sin ella el hombre vivía reducido a sí mismo, como un paria, un animal expulsado del rebaño [...] Las presiones sociales habían unido a los hombres durante milenios.⁹

Por eso en estas sociedades ser un paria, un extemporáneo, sentirse un extraño en tierra extraña no es concebible. En su novela *Farhenheit 451*, Bradbury ya alertaba sobre lo que le pasaría a las personas que no encajaran en la sociedad mecanizada y sobreenformada: ¡Serían reducidos a cenizas! En su cuento, *El peatón*, Bradbury narra la historia de un viejo escritor cuyo pasatiempo además de la escritura, era pasear por las calles de su colonia por las noches, hasta que unos policías lo detienen, éstos ya no son humanos (cuestión curiosa, aquí Bradbury hace una analogía del comportamiento de las fuerzas del orden con los robots, pues con ninguno se puede entablar razonamientos) es interrogado, y al no responder tener esposa, dedicarse a escribir, vivir solo y tener como pasatiempo el caminar por las noches, los policías deducen que se trata de un ser antisocial y debe ser trasladado al Centro Psiquiátrico de Investigación de Tendencias Regresivas. No es concebible en estas sociedades, una persona que no necesite de los demás.

Los personajes que habitan en las ciudades descritas por la ciencia ficción suelen vivir en constante soledad, ya sea un mundo habitado por muertos vivientes como es el caso de la novela *Soy leyenda*, en un planeta nuevo como Marte, en ciudades súper pobladas y mecanizadas, o en la soledad que les causa no poder entenderse con los demás. Y tan solos se sienten, que en algunos de los casos tratan de escapar de la realidad que los abruma. En la novela ya mencionada *Un anillo alrededor del sol*, el autor comenta lo siguiente:

⁹ *Ibid.*, p. 109.

Todo aquello era lamentable, por supuesto. Personas adultas que fingían vivir en otra época, confesando públicamente su falta de ajuste con la propia, esa intranquilidad que los obligaba a retroceder hacia otros tiempos, otros acontecimientos, donde hallaban las mohosas emociones de una existencia prestada. Marcaba con un amargo fracaso la vida de esas personas, en una vacuidad terrible que no les permitía existir por sí, el reclamo a voz en cuello de un abismo que requería ser cubierto.

El movimiento en sí era escapismo puro, por supuesto, pero ¿de qué escapaba toda esa gente? De la inseguridad, tal vez. De la tensión, de una intranquilidad cotidiana e incesante que nunca llegaba a ser temor declarado, pero tampoco acababa en paz. Tal vez del estado mental de no sentirse jamás seguro: un estado mental que todos los refinamientos de una tecnología altamente desarrollada no podían compensar.¹⁰

De nuevo aparece la idea de que una sociedad mecanizada sólo traerá como consecuencia la alienación y la mediatización de sus habitantes, y ellos buscarán ausentarse de la realidad, como en líneas expuestas arriba, o alternativas distintas. Los nuevos teléfonos y dispositivos portátiles que ahora son tan comunes parece que hacen bien su función de retraernos más en nosotros y así perder la cuestión de sociabilidad. Cada vez más solos, y a la vez con cientos y miles de amigos *virtuales*. La soledad es lo que define a las personas que habitan estas ciudades y futuros. Todos ellos son una muestra o un símil de hasta dónde podemos llegar. En el cuento “Deserción” que aparece en la novela *Ciudad*, continúa Simak describiendo cómo la sociedad se ha estado desmoronando desde que aparecieran los grandes avances tecnológicos:

Su naturaleza es esencialmente pobre. Del mismo modo su falta de estabilidad es un hecho evidente. Que haya vivido preocupada por la idea de una civilización mecánica y no por una cultura basada en conceptos más valiosos y sólidos indica falta de carácter [...]. La inca-

¹⁰ Simak, *Un anillo alrededor...*, p. 43.

pacidad del hombre para comprender y apreciar las ideas y los puntos de vista de sus semejantes tendría que haber sido un obstáculo inventible que ningún aumento de la capacidad mecánica podría derriuir.¹¹

Es aquí donde encontramos una clara señal de la crítica a los seres humanos dentro de estas sociedades. La incapacidad de comprendernos, la cada vez más evidente falta de empatía. Por eso es que vivimos en soledad, la incapacidad de ver el mundo con los ojos de los demás, de sentir realmente cómo sienten los demás, ésa es la soledad de la que hablan estos relatos y en la que, a mi modo de ver, nos encontramos actualmente. “Hombres que andaban solos, en una terrible soledad, y hablaban como niños exploradores intercambiando sus mensajes con banderitas. Incapaces de establecer una verdadera comunicación como la de él y Towser. Alejados para siempre de todo contacto íntimo y personal con otros.”¹²

Aunque la novela *Ciudad* es considerada un clásico dentro del género parece ser que no ha sido desmenuzada en su tesis central que es la soledad del hombre. De regreso con el mutante Joe, él representa al otro, él ha descifrado la filosofía marciana como se comentó. Él sabe lo que tanto ansían conocer los humanos y se lo hace saber al censor, la respuesta del porqué las sociedades están destinadas a desaparecer:

[...] Esencialmente —dijo Joe— ustedes los humanos viven solos. Nunca conocen a sus semejantes. No pueden conocerlos; carecen de puntos comunes. Cultivan amistades, pero basadas en simples emociones, nunca en una comprensión real. Persiguen fines similares es cierto. Pero más por tolerancia que por afinidad. Abordan los problemas de mutuo acuerdo; un acuerdo aparente que es sólo el triunfo de los más fuertes sobre la oposición de los más débiles.¹³

¹¹ *Ibid.*, p. 133.

¹² *Ibid.*, p. 130.

¹³ *Ibid.*, p. 151.

De igual forma pensamos que la inteligencia, ese don que se supone nos separa de los animales nos llevará a tener una vida más digna. Pero ser inteligente como tal, nunca ha sido una garantía de tener una vida digna entre las personas, como menciona Daniel Keyes en su novela *Flores para Algernon*:

La inteligencia es uno de los mayores dones del hombre [...] la inteligencia sin la capacidad de dar y recibir un afecto conduce al derrumbe mental y moral, a la neurosis e incluso a la psicosis. Y digo que la mente absorbida en un interés egoísta tomado como un fin en sí mismo, con exclusión de toda relación humana, no puede conducir más que a la violencia y al dolor.¹⁴

Hay que ser inteligente para infligir dolor, para pasar encima de los demás con tal de tener ciertas ventajas, hay que ser inteligente para competir y ganar a costa de lo que sea, hay que ser inteligente para crear armas, hay que ser inteligente para crearlas de una manera en que destruyan más personas, eso es para lo que estamos educados en las sociedades contemporáneas. Si no entras en la dinámica entonces eres considerado un extemporáneo, un paria, un desadaptado.

En la literatura de ciencia ficción existe un claro ejemplo donde la normalidad, el amor y la soledad se ven de manera distinta. En su novela *Soy leyenda*, Richard Matheson, extrapola toda noción de soledad. Robert Neville, el protagonista, es el último humano sobre la tierra. Una tierra habitada por vampiros. Una visión apocalíptica, pero más allá de la destrucción de la humanidad, nos hace ver, de una forma cruda, cómo el hombre se acostumbra a vivir solo; por un momento en el relato se encuentra a un perro, que termina muriendo, cuando esto sucede Neville decide beber, beber hasta saciar su sed de compañía. Más adelante, cuando parece encontrarse con una compañera, Neville se cuestiona, si no será mejor ya quedarse solo y no complicar su existencia. Volver a em-

¹⁴ Daniel Keyes, *Flores para Algernon*, México, SM, 1966, p. 111.

pezar de cero le cuesta trabajo, pensar en tener una familia con la chica llamada Ruth ya no parece ser opción, la normalidad para él es la muerte, la desolación, los gritos constantes de vampiros fuera de su casa acechándolo, y la soledad. “El mundo ha enloquecido, pensó. Los muertos se pasean por las calles, y no me sorprende. El retorno de los cadáveres es hoy asunto trivial. ¡Con qué rapidez acepta uno lo increíble, si lo ve a menudo!”¹⁵

De igual forma que Robert Neville, nuestras sociedades se han acostumbrado a situaciones tan terribles como la violencia, la individualidad, el egoísmo, la pobreza extrema y el hambre. De ahí se desprende el reproche que Neville hace a la sociedad que ya no existe, y que se creía eterna. Ya que ni todo el saber, ni todo el avance tecnológico pueden salvar a una raza condenada. “Neville se detuvo allí un momento, paseando los ojos por la sala silenciosa, sacudiendo lentamente la cabeza. Tantos libros, pensó; restos de la inteligencia de un planeta, migajas de mentes fútiles, popurrí de sistemas incapaces de impedir la muerte del hombre.”¹⁶

Pero ¿qué es lo que lleva a la soledad y a estar condenados a estos personajes? La mecanización, los medios masivos de comunicación, las guerras siempre constantes, la idea de competir y ser un ganador, el egoísmo, el miedo, el odio y la total falta de comprensión entre semejantes. En su cuento “La sirena”, Bradbury nos da otra pista. En una isla solitaria existe un faro que emite un sonido de sirena, dicho sonido atrae a una criatura milenaria de las profundidades, acudiendo a lo que ella cree, es el llamado de uno de sus iguales: “Haré un sonido y un aparato y lo llamarán la sirena y quienes lo oigan conocerán la tristeza de la eternidad y la brevedad de la vida”.¹⁷

¹⁵ Richard Matheson, *Soy leyenda*, Barcelona, Minotauro, 2003, p. 64.

¹⁶ *Ibid.*, p. 76.

¹⁷ Ray Bradbury, *Las doradas manzanas del sol*, Barcelona, Minotauro, 1985, p. 12.

La tristeza de la eternidad y la brevedad de la vida. Los hombres se creen destinados a eternizarse como especie, aun cuando sus vidas sean realmente cortas. Sin darse cuenta de lo triste que es la eternidad. Una primera contradicción de las muchas que nosotros mismos podemos encontrar en nuestro modo de pensar, una imposibilidad, misma de la que hace mención Bradbury, cuando uno de los protagonistas del cuento divisa a la criatura milenaria:

—¡Es imposible! —dije.

—No, Johnny, nosotros somos imposibles. Él es lo que era hace diez millones de años. No ha cambiado. Nosotros y la tierra cambiamos, nos hicimos imposibles. Nosotros.¹⁸

No hay que perder de vista que el hilo conductor dentro de estas realidades es la soledad. La criatura de Bradbury acude al llamado de la sirena porque cree haber encontrado a su par. Un ser único, pensando haber encontrado compañía en su milenaria soledad. Y los habitantes de las ciudades fantásticas aun viviendo rodeados de miles de millones de personas se sentirán siempre solos. La soledad ha alcanzado al hombre por ese avance tecnológico que se desarrolla con una velocidad tal, que no da tiempo para que las sociedades razonen las verdaderas implicaciones del mismo, como bien apunta Simak:

[...] el hombre estaba corriendo una carrera, si no consigo mismo, con algún competidor invisible que le rozaba los talones. El hombre corría locamente detrás del poder y el conocimiento, pero no hay en ninguna parte señal alguna que indique qué haría una vez que los hubiese alcanzado [...] Subrayan todo esto las pruebas repetidas de la desorientación del hombre, su ir de aquí para allá, su obstinación por crear un modo de vivir que continuamente lo elude, quizá porque él mismo no sabe exactamente qué quiere.¹⁹

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ Simak, *op. cit.*, p. 134.

En su cuento: “La orgía de los vivos y de los moribundos”, Brian Aldiss narra la historia de un inglés que tiene como amante a una chica de la India. Él se traslada a Calcuta en busca de compañía y amor elementos que no encuentra con su esposa en Inglaterra. Y como suele suceder, en una sociedad carente de valores como es su país natal, el protagonista lo que hace es tratar de imponerle su cultura a la mujer india. Pero ella con una cultura distinta, es una mujer más sensible y al darse cuenta le reprocha,

tú no puedes comprender el hambre como hambre, porque allí, en tu mundo, eso no existe, y no puedes concebirlo sino como hambre de amor. ¡No puedes sentir otra cosa! El hambre de amor, ésa es la experiencia que Europa y América comparten. En ese sentido vuestras tierras son verdaderos desiertos. Esa hambre de amor es la gran neurosis que os lleva a vivir entre máquinas.²⁰

Vivir entre las máquinas. A eso llegan las sociedades futuristas. Carentes de amor y de valores. Vivir sintiéndose solos en un mundo superpoblado. Otra contradicción. La sociedad empezó a buscar alguna esperanza, por eso en muchos relatos abandonan la Tierra. Pero esa esperanza de salir, es lo que la mantiene viva y neurotizada. En su cuento “...y el estancamiento del corazón”, Aldiss hace una fuerte crítica a su sociedad, al verse desesperada por buscar respuestas fuera del planeta. “El hombre enfermó cuando descubrió que vivía en un planeta; cuando el mundo fue de pronto finito las aspiraciones humanas se volvieron infinitas ¿y qué demonios podían estar haciendo esos idiotas?”²¹

Suelo pensar que la posibilidad de habitar otro planeta, digamos Marte, sólo es un paliativo para que las personas tengan alguna esperanza. Ya que si no fuera por ese sueño, se sentirían encerrados en un lugar del cual no podrán salir jamás. Por eso al volverse infinitas las aspiraciones, la misma sociedad tiende a

²⁰ Brian W. Aldiss, *El momento del eclipse*, Barcelona, Minotauro, 1978, p. 65.

²¹ *Ibid.*, p. 185.

destruirse de una y mil formas. En la novela *Un anillo alrededor del sol* de Simak, el planeta en el que la sociedad habita es uno de una infinidad y el protagonista descubre que este mundo que habitamos, se ha tornado hacia el egoísmo:

Una de esas Tierras había resultado un fracaso. En algún punto, por el largo sendero recorrido por la humanidad desde el primate, había tomado el rumbo equivocado. Desde ese momento la historia era una larga ruta de angustias. El pueblo era inteligente, diestro y bueno..., pero la inteligencia y la destreza se habían volcado hacia canales de odio y arrogancia; en cuanto a la bondad, ésa estaba ya sepultada por el egoísmo.²²

No es nada optimista el futuro en estas sociedades, el hombre en su soledad está destinado por el momento a seguir por ese derrotero. Ya que como lo describe Simak con todo y el avance tecnológico, nunca dejamos de ser ese homínido que le teme a lo desconocido: “‘Todavía somos salvajes’, pensó. ‘Seguimos acurrucados en nuestra cueva, con la vista fija en la hoguera humeante que custodia la entrada contra la ilimitada oscuridad del mundo. Algún día perforaremos esa oscuridad, pero no será ahora’”.²³

Ese temor a lo desconocido, ha llevado a estas sociedades, por un lado, a guerras interminables y, por el otro, a una total ignorancia de dichos eventos. En la novela *Crónicas marcianas*, uno de los personajes al ver con su telescopio como había luces brillantes por toda la tierra debido a detonaciones nucleares, menciona lo siguiente:

—En mi infancia era lo mismo —explicó el padre Peregrine—. Nos decían que había estallado la guerra en China y no lo creíamos. China estaba demasiado lejos. Y moría demasiada gente. Imposible. No lo creíamos ni al ver las películas. Bueno, así es ahora. La Tierra es

²² Simak, *Un anillo alrededor...*, p. 152.

²³ *Ibid.*, p. 173.

China. Está tan lejos que parece irreal. No está aquí. No se puede tocar. No se puede ver. Es sólo una luz verde. ¿En esa luz viven dos billones de personas? ¡Increíble! ¿Una guerra? No oímos las explosiones.²⁴

Es elocuente la cita anterior, ya que en nuestra realidad acontece algo parecido: los conflictos bélicos, que nunca han cesado, nos parecen tan lejanos que no les tomamos la mínima relevancia. Ni siquiera los que suceden dentro de nuestras fronteras, vivimos encerrados en nuestras burbujas de realidad, cómodos en nuestros sillones y reconfortados por las imágenes que salen del televisor.

—Estoy quemando toda una manera de vivir, de la misma forma en que otra manera de vivir se quema ahora en la Tierra [...] La vida en la tierra nunca fue nada buena. La ciencia se nos adelantó demasiado, con demasiada rapidez, y la gente se extravió en una maraña mecánica, dedicándose como niños a cosas bonitas: artefactos, helicópteros, cohetes; dando importancia a lo que no tenía importancia, preocupándose por las máquinas más que por el modo de dominar a las máquinas. Las guerras crecieron y crecieron y por último acabaron con la Tierra. Por eso han callado los radios. Por eso hemos huido [...].²⁵

En nuestras sociedades, las personas viven todos los días en su agobiante rutina, para después pasar sus últimas horas del día frente a la pantalla del televisor. Aunque la mayoría de los habitantes siguen esta rutina siempre en toda sociedad existen individuos que no aceptan por una u otra razón ese tipo de vida. Y en una sociedad donde ser normal es seguir esos parámetros, aquel que no los sigue es considerado un loco o desadaptado, como el personaje del cuento, “El asesino” de Ray Bradbury:

—Señor Brock, ¿puedo sugerirle que su conducta hasta ese momento no había sido muy... práctica? Si no le gustan los radios de transistores, o las radios de oficina, o las radios de auto ¿por qué no se unió a

²⁴ Bradbury, *Las doradas manzanas...*, p. 195.

²⁵ *Ibid.*, p. 258.

alguna asociación de enemigos de la radio, firmó peticiones, o luchó por normas legales y constitucionales? Al fin y al cabo, estamos en una democracia.

—Y yo —dijo Brock— estoy en lo que se llama una minoría. Me uní a asociaciones, firmé peticiones, llevé el asunto a la justicia. Protesté todos los años. Todos se rieron. Todos amaban las radios y los anuncios. Yo estaba fuera de lugar.²⁶

En este par de párrafos podemos notar como el que suele ser un inadaptado, generalmente, es quien tiene la razón: no siempre las mayorías están en lo correcto, como es evidente en la sociedad en la que nos movemos. Pero hay que tener en cuenta que esto se debe sobre todo al control que ejercen los medios de comunicación. Ya en los relatos de aquellos años se prevenía ante el enorme poder que iban adquiriendo los medios masivos de comunicación, por eso el personaje del cuento “El asesino”, decide acabar con todo aparato electrónico que sirva para aislar a las personas unas de otras.

Luego fui y maté el televisor, esa bestia insidiosa, esa Medusa, que petrifica a un billón de personas todas las noches con una fija mirada, esa sirena que llama y canta y promete tanto, y da, al fin y al cabo, tan poco, y yo mismo siempre volviendo a él, volviendo y esperando hasta que... ¡pum!²⁷

Una previsión que ha sido acertada. A la fecha ésa es la descripción que define muy bien la actuación de los medios de comunicación en las sociedades contemporáneas. Y continúa el personaje:

Era tan agradable al principio. La sola idea de esas cosas, tan prácticas, era maravillosa. Eran casi juguetes con los que uno podía divertirse. Pero la gente fue demasiado lejos, y se encontró envuelta en una red de la que no podía salir, ni siquiera advertía que estaba dentro. Así

²⁶ *Ibid.*, p. 74.

²⁷ *Ibid.*, p. 76.

que dieron a sus nervios otro nombre “La vida moderna”, dijeron. “Tensión”, dijeron.²⁸

En uno de los cuentos de las *Crónicas marcianas* de Bradbury, la nueva sociedad dispuesta a habitar Marte, tiene la oportunidad de comenzar una civilización nueva, pero hay que recordar que esa nueva civilización en Marte, primero destruyó lo poco que quedaba de los marcianos. Así pues llegamos de nuevo a esa imposibilidad o contradicción que parece inherente a los hombres dentro de estas sociedades.

En su relato *No tengo boca y debo gritar*, Harlan Ellison, de igual forma nos maneja una imposibilidad, el relato describe un futuro donde la computadora AM ha eliminado a toda la población del mundo. Cuando la máquina cobró conciencia, se dio cuenta que nunca podría tener lo mismo que nos falta a nosotros: empatía. Y eso, con su capacidad de razonamiento, sólo la enfureció. Mantuvo a cinco sobrevivientes para torturarlos eternamente. El odio de la computadora hacia los seres humanos lo define uno de ellos de la siguiente manera:

Nosotros le habíamos dado a AM capacidad para percibir. Inadvertidamente, desde luego, pero capacidad de percepción a pesar de todo. Pero esa facultad estaba constreñida. AM no era Dios, era una máquina. Nosotros la habíamos creado para pensar, pero no había nada que pudiera hacer con esa creatividad. Con rabia, con frenesí, la máquina había matado a la raza humana, a casi todos nosotros, y su capacidad seguía constreñida. AM no podía divagar. AM no podía asombrarse. AM no podía formar parte de nada. Tan solo podía existir. Y así, con el odio innato que las máquinas siempre han sentido por las débiles y blandas criaturas que los han construido, había buscado venganza.²⁹

²⁸ *Ibid.*, p. 77.

²⁹ Thomas F. Monteleone [comp.], *Mensajes de la era del ordenador*, Barcelona, Ultramar Editores, 1986, p. 231.

AM es la analogía de nuestras sociedades, si continúan por el mismo camino, el hecho de que sólo podemos existir, sin nada que nos defina, que nos haga distintos, que nos haga asombrarnos, que nos haga amar; que no sólo nos haga existir, sino, ¡vivir! Entonces, ahora comprendo por qué el odio y la sinrazón es lo que nos definirá en un futuro no muy distante. La Máquina ha ganado.

Para concluir quisiera retomar la idea de la contradicción inherente a la condición humana vista en los relatos de ciencia ficción aquí expuestos. En su cuento “El día que partimos hacia Cítereá”, Brian Aldiss sentencia a la perfección la idea expuesta, en él, varios amigos discuten acerca de las contradicciones que existen en la vida, disertan acerca de cómo las ciencias y las humanidades se encuentran y se contraponen, tratando de llegar a una verdad. Hasta que un joven les comenta lo siguiente:

— Es probable que usted y sus amigos hayan dicho la verdad por accidente, toda la tarde. Quizá nuestro sentido del tiempo esté en verdad trastocado. Quizá no se sirve nunca el vino, o se sirve eternamente. Quizá somos contradicciones, cada uno de nosotros. Quizá [...], quizá somos demasiado imprecisos para sobrevivir [...].³⁰

El ser humano, dentro de las sociedades en los relatos de ciencia ficción, es demasiado contradictorio e impreciso para sobrevivir. Para llegar a esa conclusión los autores vistos, cada uno desde su perspectiva, diseccionaron su contexto y su sociedad, hicieron una extrapolación hacia un futuro posible que, como se expuso, no es nada alentador. Es innegable cómo varias predicciones se han cumplido. Y ni así se ha tomado conciencia. Si uno se fija en lontananza sólo se vislumbra el camino de la contradicción y este sendero le imposibilitará al hombre, en pocos años, poder sobrevivir.

³⁰ Brian W. Aldiss, *El momento del eclipse*, Barcelona, Minotauro, 1978, p. 39.

BIBLIOGRAFÍA

- Aldiss, Brian W., *El momento del eclipse*, Barcelona, Minotauro, 2002.
- Bradbury, Ray, *Crónicas marcianas*, Barcelona, Minotauro, 2000.
- _____, *Las doradas manzanas del sol*, Barcelona, Minotauro, 1985.
- Crosen, Kendell F. y Charles Nuetzel, *Los mejores relatos de anticipación*, Bilbao, Bruguera, 1972.
- Matheson, Richard, *Soy leyenda*, Barcelona, Minotauro, 2003.
- Monteleone, Thomas F. [comp.], *Mensajes de la era del ordenador*, Barcelona, Ultramar Editores, 1986.
- Simak, Clifford D., *Ciudad*, Buenos Aires, Minotauro, 1974 (Col. Otros Mundos).
- _____, *Un anillo alrededor del sol*, Buenos Aires, Sudamericana, 1979 (Col. Nebulae).

POÉTICA DE LA EXPRESIÓN EN AMÉRICA LATINA

*Pablo Sergio Arias y Castrejón**

INTRODUCCIÓN

En nuestra propuesta son oportunas las siguientes preguntas: ¿Cómo es posible que la poética de la expresión sea un hacer creativo a través de un sujeto como centro de la unidad discursiva y actúe dialécticamente con objetos y cosas? ¿Qué necesita la poética de la expresión para mostrar la realidad y generar una base real de consistencia y cohesión? ¿Por qué la razón simbólica fundamenta a la expresión poética? Estas preguntas tienen la intención de ser una guía que genere un camino para develar los fenómenos simbólico-poéticos de la realidad del sujeto expresivo; advertimos que este sujeto posee un logos que sirve para ordenar el mundo y la realidad humana; un logos que entre sus cualidades se encuentran: crear una realidad nueva y resemantizar, significativamente, el mundo del ser y de la existencia. Este logos es la expresión de

* Maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (maguitodeoz@hotmail.com).

un sujeto creador poético, que se muestra a través de conceptos y categorías como es la filosofía aristotélica.¹

Aristóteles entiende la poética como ontología de la obra de arte; es decir, la existencia de la obra de arte expone al ser en el mundo a través de las características que predicen lo que es intrínseco a ella, como existencia y producto humano. Por ello: “la poética es, por tanto, una ontología regional que investiga por el ser de lo poético y de sus obras”.² En donde resaltan particularidades: ¿qué hace que la obra de arte sea arte? En la develación están presentes categorías y métodos para acercarse a la realidad de la obra como creación representada e imaginada, nueva e inédita; para ello se ha aplicado una técnica como instrumento metafísico fundante: la *techné* aristotélica. La técnica de categoría metafísica se relaciona con la creación en la actividad donde se fusionan los elementos de la realidad discursiva para constituirse en una entidad de sentido como producto nuevo. “La técnica significa una ordenación especial de actos y objetos cuya especialidad consiste no por una razón o logos, sino por un fin del orden de los fines de utilidad”.³

La técnica es, en este sentido, una serie de reglas y leyes que se aplican sobre ciertos objetos materiales y formales, con la finalidad de ser útil. Los objetos a los que se les puede aplicar la técnica son aquellos en que el sujeto tiene acceso a través de la conciencia de pragmatidad y de experiencia. El objeto se ha objetualizado en la realidad como existencia concreta, como algo que puede ser pensado y transmitido como entidad comunicable.

Las ideas y la materia son objeto de la técnica. Por ejemplo, la idea del mundo humano es una construcción histórica que se edifica en el devenir, hasta definir una forma de representarla que

¹ Cfr. Aristóteles, *Poética*, México, UNAM, 2011.

² Juan David García Bacca, “Introducción filosófica a la poética”, en *ibid.*, p. XIV.

³ *Ibid.*, p. IX.

se mantiene abierta y ambigua, es diálogo con las nuevas generaciones en el tiempo, las cuales la actualizan. Lo técnico está en la conformación de la idea, la cual tiene una base sólida argumentativa de la realidad que se entreteje para crear la noción formal, abstracta como forma de representar a la experiencia humana en el mundo; en relación con la materia, la naturaleza, la divinidad y las formas expresivas del lenguaje, etcétera.

Lo técnico en la materialidad está en la práctica de la aplicación de reglas y leyes a un objeto, como por ejemplo, la madera para crear una silla. La madera antes de ser silla fue naturaleza. Es decir, que la técnica tiene sus antecedentes y fundamentos en la interacción con el orden natural de las cosas, de los objetos. Es el espacio donde los símbolos están siendo aplicados y relacionados con la totalidad discursiva y la objetualidad de la cosa.

La técnica es una herramienta de la poética para crear e imaginar nuevos mundos posibles, donde la técnica y la poética se complementan en la relación simbólica, tanto en la conciencia como en la realidad. El símbolo nos conduce a una razón simbólica, que capta a éste como dato de la realidad que está representando una entidad dentro del orden de significación y sentido. La técnica también actúa en la interpretación y construcción de símbolos subjetivos para ser compartidos socialmente como experiencia de vida con los otros, con la comunalidad.

La razón simbólica extrae de la conciencia al ser de los entes en el mundo como al ser propio, que se muestra y expone en la realidad frente a los demás entes en la conformación de la unidad. La razón simbólica está permeada, penetrada por lo simbólico, y contiene la información biográfica del autor, la historia política y social del sujeto que se muestra como acto expresivo.

La expresión funciona a través de símbolos conformados por todos los fenómenos simbólicos cuya finalidad es extraer lo ontológicamente sustancial; es decir, el sujeto busca el sentido que se encuentra en los símbolos para interpretarlos y configurar un lenguaje y, transformar la información en conjunto, en una unidad

de sentido; al igual que crea y expone la realidad para presentar como forma expresiva nuestro devenir en el acontecer del mundo de la vida; y, por supuesto, imprime en las otras entidades u objetos nuestros símbolos de la realidad práctico-fenoménica.

Por ello la expresión comunica, porque expone la parte ontológica de las entidades, es decir, expone al ser común lo que cada existencia contiene y lo que comunica; y tiende a la creación de una *comunidad* ontológica real de sujetos históricos y sociales concretos. En realidad la poética casi siempre está presente en la comunidad ontológica, porque en ésta se encuentra el grado máximo de unificación de la totalidad y se alcanza al hacerse una. La poética, por tanto, funciona en todo objeto donde la razón simbólica actúa. Pero no actúa solamente en la parte formal de la realidad ni en el cultivo artístico, sino en otras expresiones estéticas y éticamente humanas.

Ante ello, nos preguntamos: ¿existe una razón poética para la creación artística y otra razón creadora para los fenómenos humanos? A continuación se va a argumentar sobre el logos creador, a través de la expresión y la razón simbólica y como develación de las actividades práxicas. La razón poética integra muchas características de la realidad como: el tiempo, el espacio, la energía, la sociedad, el lenguaje, las ideas, las representaciones y una imagen del mundo, por medio de los símbolos que se extraen de la realidad para crear objetos nuevos: formales, estéticos, sociales, políticos, históricos, etc.; ya que es en la realidad donde adquieren sentido de ser al estar contenidos en la experiencia que se tiene con el ser, al haber impreso nuestra creación e imaginación transida por la historia y la política. Las humanidades, las ciencias sociales, como toda forma de conocimiento tienen presente al logos creador como producto de la razón que actúa en la comunidad humana.

Esbozaremos una propuesta acerca de la razón creadora producto de las relaciones sociales, culturales, psicológicas, etc., que afloran como problema de la realidad de nuestra América y del mundo. La razón creadora, en los escenarios actuales de nuestro pensamiento, no sólo se localiza en el arte como expresión de la

sensibilidad, de la corporalidad y del logos, sino que está presente en la realidad social que constituye el mundo óntico-práctico de los latinoamericanos. Equiparable a estos aspectos colocados como significado y significante dentro de los símbolos, se crean y configuran en una comunidad cultural de sujetos concretos ontofenómicos.

Todo producto derivado de la actividad de la razón creadora humana es inédito, porque es fruto nuevo para la comunidad ontológica; la información como forma expresiva y simbólica comunica al sujeto expresivo con los otros en el devenir histórico de la vida y del mundo fenoménico, donde se conjuntan símbolos, iconografías de la experiencia de vida, que se transforman en historia, política, ética, antropología, etc., expresiones del sujeto.

La existencia del sujeto implica la razón creadora que reproduce el ser como fundamento de la realidad en la conciencia y su historicidad. Es una afirmación de la conciencia del sujeto social que construye una nueva realidad en conjunto con otros sujetos dentro de una realidad general mayor; es una nueva realidad que descubre y edifica a la razón y funda la palabra desde nuevos principios de unidad en la diversidad y que predica el ente en su condición ontológica-existencial para crear una nueva unidad de sentido y significación como lenguaje para la reproducción y funcionamiento dialéctico de nuestra realidad latinoamericana.

La razón poética en nuestra América nunca se encuentra sólo como razón o focalizada en las sensaciones humanas, sino influida por la realidad política e histórica; en ella se crean las condiciones de resistencia y de orden social injusto que denuncia la dominación del otro sin justificación alguna; entre otras características se pueden apreciar las ideas de integración y resistencia; la historia y la memoria; la unidad y la cultura; el espíritu y el alma; lo humano y la naturaleza.

El sujeto expresivo es comunidad en su acontecer como existencia que deviene e intenta ser núcleo de toda actividad que se realice desde la conciencia, porque en la conciencia se abriga una diversidad de experiencias como unidad total de sentido, de ideas

pensamientos, sentimientos, etc., y muestra la previa relación con la naturaleza y la alteridad; y, por supuesto, la conciencia es un sistema de significación simbólico del cual la subjetividad puede crear lenguajes y ser parte de la unidad como existencia cultural.

La razón latinoamericana se constituye como forma dialéctica, procesual de apertura a la interpretación ajena y abierta al diálogo con las otras entidades ontofenómicas que unifican y generan cambio; porque la realidad latinoamericana se compone por la diversidad, la pluralidad, la diferencia que convive e interrelaciona en la cultura y crea la identidad en la unidad de lo diverso; lo que hace que el movimiento exista en cada entidad como forma de representar al mundo cambiante a través de símbolos que dan al ente una realidad histórica y política más amplia, lo que hace que el sujeto deje de ser eso que llaman periférico; el ser humano no puede ser periferia, sino centro de su acontecer, en la realidad desde la conciencia.

Intentaremos demostrar esta tesis, desde la razón poética presente en el arte, en el discurso, en cada individuo, en el lenguaje, en la comunidad que produce y reproduce un centro organizado de saber por la actividad y relación del sujeto concreto histórico de nuestra América.

Cuando la razón creadora (*poiética*) actúa en la obra de arte, desde la vida, y en la vida misma, está acompañada de la razón política e histórica. La poética unifica lo múltiple y plural en la comunidad humana y de sentido simbólico; esto es un contraargumento a desatinos tontos, pedantes y excluyentes de algunas personas que continúan pensando que la realidad latinoamericana es degenerada, errónea e insuficiente.

POÉTICA

En este trabajo definimos a la poética como la razón creadora, constructora e inventora de la realidad del mundo humano y del

ser. Es pues la razón la que toma al símbolo, a las palabras, a los conceptos en la construcción de una nueva realidad conceptual integrada en un orden discursivo que analiza la realidad material como fundamento del discurso. Pero no sólo vamos a definir a la poética dentro de la actividad ideal-formal, sino en las acciones práctico-materiales como finalidad de la creación, de aquello que pueda ser producto de la razón que inventa, imagina y crea.

Porque la razón creadora define y fundamenta a la poética, además, interpreta, explica y construye el ser, el espacio, el tiempo, la historicidad, la comunidad, la identidad, y la diferencia política de la vida humana. La poética es la experiencia de la conciencia del ser y las formas de manifestarse, para re-crearlo y hacerlo expreso de forma distinta; es pues mostrar al ser en la realidad y en la unificación en la totalidad de sentido; es implementación de los símbolos que actúan y expresan el mundo del ser en la comunidad humana históricamente situada en su circunstancia. Porque al poetizar (actuar) sobre un objeto estamos expresando la condición humana en el mundo.

Poética es expresión, la expresión es un atributo y categoría ontológica del sujeto, al igual que actúa como método. Es decir, la expresión es camino en el cual la información que se presenta y expone adquiere una dirección que comunica y crea una comunidad del ser y el estar; el sujeto que se expresa manifiesta fenoménicamente su ser en el mundo y ante los otros, a la vez que se expresa para conocer las otras entidades que lo rodean, lo cual requiere distinguir estas formas de ser diferente.

Cuando hablamos de la expresión, ésta no se reduce al mero lenguaje verbal ni al explicativo, porque la expresión manifiesta al ser del sujeto mismo como totalidad, donde se incluye e incorpora la conciencia del sujeto mismo, lenguaje, historia, ideas, emociones, sensaciones, pasiones, sentimientos, códigos, significados; es la voz como forma de expresión diferenciadora en la corporalidad y la comunidad, como espacio geográfico fenoménico creado y recreado. Espacio donde se manifiestan gestos, manías, formas

expresivas y culturas; es decir, todo aquello que en la acción esté presente el sujeto como fundamento central de sus prácticas y pensamientos, porque en un simple gesto mostramos aquello que nos fundamenta y da sentido de ser.

La poética es histórica. Es la manera en la que se relacionan la poética y la historia con las otras disciplinas humanas a través de los símbolos. Los símbolos son productos históricos porque son obras de la conciencia y la práctica humana. Para la conformación de un sistema simbólico se necesita de una comunidad humana concreta e histórica que esté siendo y actuando con la realidad, desde donde construye el *ethos*, y códigos culturales comunitarios, los que se dan en la vida a partir de la relación con los sujetos y la naturaleza. Por eso mismo la poética es histórica porque el símbolo representa, en cierta manera, la realidad histórica de una comunidad.

Puede pensarse a la poética como histórica, por tres aspectos que le son intrínsecos: la creación, la imaginación y la técnica, construcciones que se dan en el paso del tiempo y modifican principios, leyes, reglas y fundamentos que constituyen la técnica creativa; esto se logra en un tiempo-espacio que permite implementar una forma de actividad: la técnica.

Los sentidos del símbolo en la poética permiten crear las imágenes y representaciones de la realidad. La imaginación es la capacidad del logos humano para crear imágenes que dinamizan, dialogan y se fusionan para crear un imaginario, es el escenario de la realidad imaginada, con contexto, lógica y justificación. A decir de Bachelard: “Queremos siempre que la imaginación sea la facultad de formar imágenes. Y es más bien la facultad de deformar las imágenes”.⁴

La imaginación reúne, como actividad, a la realidad subjetiva-objetiva, la conciencia, las emociones y la historia como un todo; porque la imaginación es un producto en un sujeto que vive y expe-

⁴ Gastón Bachelard, *El aire y los sueños*, México, FCE, 1980, p. 9.

rimenta la vitalidad de la vida. Ya que la imaginación es una actividad global que involucra a todos los componentes que existen en el sujeto y el logos. Es claro que la imaginación es una proyección de las dimensiones del tiempo y de la historia, debido a que es una actividad humana. Poética es el discurrir de la imaginación plasmada como razón y palabra en símbolos a través de una técnica en la realidad imaginada para fusionarla y unificarla como unidad.

EXPRESIÓN

La expresión es la forma que a través de la praxis significativa expresa el ser como existencia expresiva al realizar y ser potencia de la plenitud del ser que se exprimió. Expresión es *exposición* abierta y concreta de la realidad subjetiva/objetiva que se enmarca como conciencias enraizadas en el mundo historizado y politizado; es *impregnar* en las entidades las circunstancias en las cuales nuestras posibilidades logran crear nuestro propio ser que se va dando en el acontecer ontofenómico del mundo, es una fuerza vital motivada por voluntad de ser, es decir, para construir un ser propio que nos exhibe como posibilidades de las condiciones que se nos muestran para desarrollar y potenciar nuestra realidad a partir de un lenguaje (sistema simbólico) integrado en el cosmos, universo, orden, la realidad, en el otro y en el ser.

Pero, ¿cómo es que la expresión muestra al ser del sujeto expresivo? La expresión actúa en los entes expresivos y los no expresivos. Cada entidad intrínsecamente contiene una esencia que los fundamenta, pero a su vez describe y delimita a la entidad. Al igual que la entidad está dando a esa esencia, que es el ser, la oportunidad de representarse a través de la idea, el concepto, la imagen y la materia (objeto, cosas); es decir, el todo se corresponde, uno sin el otro no es posible.

Si estas entidades poseen al ser, por tanto, pueden objetualizarse; cuando hablamos de objetualizar nos referimos a la entidad,

pero no como cosa, sino como una entidad-palabra, entidad-imagen, entidad-simbólica que se puede comunicar y transmitir como contenido en expresiones; es hablar de lo que se predica de sí como objeto, porque cuando una entidad se ha objetualizado es lo mismo que decir que se ha abstraído y ha adquirido una forma para después hacerse idea y con ello adquirir un significado así como un significante.

Si los entes contienen al ser, el cual se objetualiza y muestra de forma simbólica; la expresión, como expresividad actúa en la fenomenicidad que se presenta y manifiesta a través del ente, al igual que el ser en el símbolo integra a la entidad. Por tanto, lo que expresa el sujeto expresivo es al ser simbolizado entitario; límite de ese ser que se ha abstraído; es decir, delimitado y definido, por la historia en un espacio temporal politizado en el devenir, en el que se incorpora al lenguaje de la realidad formal y material de una comunidad.

El lenguaje contiene al ente como concepto y realidad que constituye la realidad del sujeto que poetiza, porque a partir del concepto proyecta y expone la cultura y la comunidad del sujeto que hizo posible la representación significativa del ser que se ha expuesto ante el mundo por medio del lenguaje.

Entiéndase en este trabajo a la entidad como existencia. Entidad es aquello que tiene una forma de existir en el mundo humano, que contiene un ser que lo hace ser y existir como entidad; también puede estar poblando la tierra. Es decir, la entidad puede tener una existencia en forma de idea, o sea que le pertenece a la realidad metafísica; o puede ser una entidad que a través de su corporalidad ocupa un lugar en el espacio y tiempo como energía, realidad material. La existencia es una forma de ser concreta dentro de la realidad y mundo humano. Por consiguiente la entidad es una existencia que *está-allí* desarrollando una forma de representar una parte de la realidad y del ser.

Al igual, entiéndase por símbolo una forma de representar el ente en la realidad. Es en ésta que puede ser representado cual-

quier ente que se pueda expresar y manifestar con lenguajes (realidades, físicas, metafísicas, ontológicas, materiales, etc.). El símbolo es relación y conjunción de sentidos, y de aquellas cosas que sirven de contexto para entenderlo y enmarcarlo dentro de una realidad, y de este modo comprenderlo e interpretarlo.

Pero, ¿para qué se expresan los sujetos? Toda existencia expresiva desea ser expresión simbólico-conceptual. Todo tipo de entidad expresiva tiene algo intrínseco como existencia y eso es el deseo de llegar a conformar un centro fundante que integre al ser y construya a la conciencia consciente en el tiempo, como unidad; es lo mismo, el ser de cada entidad que incorpora al ser en general como totalidad, porque de esa forma fundamenta la existencia propia. Los sujetos expresivos buscan formalizar una totalidad de sentido que se conecte con la comunidad de todos los sentidos que es el ser.

La expresión es un punto intermedio, un punto medio en el cual los sujetos y su ser se hacen tránsito para llegar a la unidad. Por ejemplo, el sujeto, que es un ente comunal, quiere y desea realizar su ser y potencializarlo dentro de las relaciones que ejerce con los otros y con la realidad. Esto se logra con la expresión cuando expresamos nuestro ser para que éste se engrandezca, para que vaya adquiriendo una definición propia, cualidades y capacidades. Al igual nuestro ser adquiere una identidad que lo vincula con lo diferente y acepta la diferencia que se inscribe a la conciencia como un sujeto que está y es en común con el mundo.

El ser expuesto, cuando se presenta en el mundo significativo como símbolo adquiere otros matices; se presenta en una nueva forma de expresión simbólica con otras valoraciones, a esto se le puede llamar experiencia simbólica, es decir, cuando un ente ha entrado en contacto con el mundo de la vida y con las conciencias que les son ajenas a su propia experiencia; pero la expresión misma puede hacer de las experiencias de esas conciencias ajenas algo propio; y esto es a partir de la palabra. La expresión es el tránsito de un-ser-que aún no-es-/a/-un-ser-que-es. La expresión

puede justificarse como una entidad metódica que ayuda y facilita a conocer al ser propio como al de los demás, y sobre todo para conformarlo, crearlo y concretarlo.

Y si nuestro ser se engrandece con la expresión, entonces: ¿de qué forma la expresión edifica la realidad interior y exterior desde la poética?

POÉTICA Y EXPRESIÓN

Antes de analizar el discurso argumentativo, el cual descubrimos como cuerpo, voz, palabra y razón, podemos advertir que existe un mundo, una comunidad y una realidad anterior a nosotros, que están organizados con coherencia y lógica, de los que damos cuenta de la presencia del ser en el mundo, en la comunidad; en la realidad llega a nosotros de manera simbólica, con un orden que da sentido de ser y razón a la totalidad; ya que todo ente, sea natural, social, ideal, comunal se representa a través de la existencia que le es intrínseca a la existencia humana como experiencia de ideas, deseos, angustias, pasiones y razones; es por medio de la razón simbólica que cada una de éstas se muestra en la fenomenicidad: la distinción, lugar y situación, que a partir de nuestra conciencia vamos construyendo; es una nueva realidad que nutre, donde cada entidad-objeto muestre y describa al nosotros como constituido de entidades, como existencia. La dialéctica es movimiento procesual y diálogo que se expresa y objetiva en el discurso, en la comunicación y la comunidad. Es decir, el sujeto se construye como realidad desde su existencia y fundamenta sus actos, incluido el lenguaje del cuerpo-objeto.

La poética expresa sentidos, es decir, experiencias de la conciencia que manifiesta al ser configurada en palabras, pensamientos, acciones, que se traducen como símbolos. Los símbolos son ambiguos por eso no son completos ni uniformes, pero se mantienen dinámicos para ser interpretados por conciencias distintas a

las que los crearon. Los símbolos se adquieren en la comunidad, en relación con los demás; a estos símbolos que conforman el ser interior, nosotros los llamamos realidad subjetiva; los símbolos que devienen de la experiencia-idea, en otras palabras, de la realidad del sujeto en situación vital-existencial, se constituyen en los fenómenos de la vida y fundamentan al ser del sujeto práxico.

Los símbolos se imprimen en la dialéctica, como proceso sobre los símbolos de la comunidad; esta realidad en la que está desplazada nuestra conciencia está constituida por muchas subjetividades que la formalizan como realidad unificada de símbolos; ello da sentido y razón de ser a cada sujeto que expresa su ser en situación existencial con los símbolos; esta realidad se objetiva en la simbólica conceptual.

Es la realidad que está ahí como existencia, en la cual se integra a los seres humanos como conciencia, como sujetos, como experiencias diferentes a la nuestra. Pero no sólo la expresión y los símbolos son los únicos que formalizan el mundo humano, sino las ideas, palabras, etc., por éstos podemos ver la realidad: interior y exterior conjuntada, unida por los sentidos en las condiciones de existencias.

La conciencia, como experiencia y percepción, no sólo crea la propia realidad y la ajena a la conciencia del sujeto que se piensa y racionaliza, en relación y en comunión con los entes expresivos y los no expresivos; es decir, nuestra conciencia fundamenta la existencia, tanto las que utilizan un lenguaje para comunicar su esencia, como las que necesitan de la corporalidad para afirmarse en la realidad; como sujetos con nuevos sentidos, nuevas experiencias, etc., que fundamentan a otros sujetos histórico-expresivo que adquieren identidad como comunidad en relación con esas entidades.

La realidad se va formando fenoménicamente en el acontecer dialéctico y el devenir ontológico, dentro de un proceso práctico-poético que se construye en la unidad. Lo que se produce es que el ser interior se vincule con el ser exterior a través de la simbolización cuando expresa la experiencia de vida.

Por tanto, la expresión es lo que traslada al sujeto de un estado a otro, lo que hace que deje de ser acto para ser potencia, es decir, lo codifica y construye como posibilidad-alternativa en la realidad social. Por tanto, la expresión es creativa porque está dotando de sentidos, ideas y actividades que fundamentan al ser; lo va construyendo en un proceso dialéctico, de diálogo como expresión de un todo simbólico. Ante esto, ¿cómo es que se crea y conforma el ser desde la expresión expuesta ante la realidad simbólica?

La expresión es una forma poética de actuar ante la realidad de los entes y del ser, cuando se ha hecho uso de la expresión y manifiesta al ser propio; este acto tiende a construir y a crear los senderos en los cuales nuestras expresiones van abriendo camino para mostrar al ser y adquirir una consistencia y significación mayor. Pero la expresión no se puede explicar si no se vincula la parte fenoménica de la poética al momento de expresar.

La poética, como hemos dicho, trabaja con el sentido de los símbolos, los que mezcla y une hasta hacer de nuestra expresión una realidad significativa de fundamentación con un nuevo lenguaje que abarca y afecta de forma cercana a los sujetos y objetos en la relación con la sociedad, y describe como identidad-individualidad en comunidad.

La poética tiene sentido en relación dialéctica con los símbolos; para ello utiliza determinadas técnicas, habilidades y métodos que modifican y transforman a los mismos símbolos en imágenes como representaciones del mundo; lo que se produce es que no sólo se transforma la realidad sino que se le va dotando de nuevos sentidos que en su engranaje van haciendo dinámica y movable a esa realidad que se está construyendo a partir de símbolos nuevos, éstos tienen como fundamento la historia del sujeto, que también es un sistema simbólico con un discurso conformado a través de la expresión histórica.

Porque la historia es expresión del acontecer de las actividades pasadas, de algo que significó, pero que ya no es realidad presente,

una forma de ser que ya fue, una existencia que ha sido en los seres humanos como entidades poético-expresivas. Pero ¿qué expresa la poética? ¿Qué es lo que construye la poética a través de la expresión sobre los sistemas simbólicos que representan la realidad?

La poética expresa la condición del sujeto como conciencia en el mundo, como corporalidad que expresa la realidad histórica que está siendo y así crear y construir un diálogo entre las generaciones y tradiciones que se actualizan en el presente para incluir los pensamientos anteriores a nosotros en un nuevo discurso. Pero no sólo al expresar se expone y manifiesta sino que se ordena, en una forma coherente y organizada a través de un conjunto de leyes, de reglas que organizan y dan orden; orden que está guiado e integrado en el tiempo. Un orden que responde a una historia significativa la cual tiene origen dentro de la comunidad en la que el sujeto se empodera de la realidad que lo circunda.

Es decir, la poética de la expresión es manifestar, adquirir y crear al ser propio y con ello, al ser de los demás en un conjunto organizado e integrado de todo aquello que conforma a la totalidad. Lo que la expresión y la poética comparten es que ambas son posiciones ideológicas frente al orden social-político. La *poiesis* pone frente a la conciencia a los entes y las cosas, permitiéndole al poetizante mostrar cómo se organizan los símbolos según la historia intrínseca de éstos; acto, pensamiento, idea, sentido, valor, etc. Esto se puede entender de mejor manera cuando utilizamos una simbolización de la realidad que actúa y trabaja con los símbolos interpretados como sistema lingüístico de significación. En ello está presente la diversidad y la pluralidad de entidades que conforman la realidad.

El sujeto expresivo ordena la realidad, la moldea y da un lugar en el universo simbólico al mundo humano y a nuestra realidad interior; al igual decora el nuevo orden entitario al ser intrínseco, espacio-tiempo común para compartir y estar dentro del ser como entidades expresivas que somos. Si la poética y la expresión son formativas y constructivas ¿cómo es que se incorporan a las demás

entidades dentro de estas actividades que modifican al ser de la realidad?

Expresión es integración. La expresión tiene entre sus actividades hacer partícipes a otras entidades dentro del proceso expresivo. Porque ésta vincula en el acontecer a las entidades y actividades que rodean a la conciencia, porque por medio de la vinculación es que se da la sujeción de la conciencia con la realidad y con los otros como alteridad; y de esta forma se da para conocer la realidad que ya estaba dada. Poética es fusión. Es fusión como expresión que se integra dialécticamente. La poética fusiona y unifica. Es decir, que todo aquello que integra lo va fusionando con el todo como núcleo.

Cuando la poética ha hecho una red de vínculos con la entidad que se incorpora en la fusión con las otras entidades ya incorporadas con antelación, éstas adquieren un matiz nuevo, sentido que no estaba antes y que desde el contacto con otras formas representativas se han hecho formas nuevas de significar al ser, es decir, que toda entidad incorporada se hace distinta a la forma original a como se integró. Logrando así una nueva identidad con un centro exportador de sentido para crear y expresar. La fusión los incorpora porque la poética en su práctica-fenoménica necesita aquello que le ayude y permita construir un escenario para que todas las entidades se distingan e identifiquen con la realidad y la conciencia ajena, que por medio de la expresión y su método expresivo, no obstante de imprimir sus símbolos, extrae los símbolos de los otros sujetos expresivos de los cuales se pueden apropiar desde cualquier traducción e interpretación con coherencia y lógica a aquellos que están creando, para también hacerlos partícipes e integrarlos al nuevo orden constituido.

Integración es expresión de la realidad y de la pluralidad en la diversidad de la unidad. La poética de la expresión aparte de ordenar y manifestar al ser lo altera en su fenomenicidad, lo transforma, y lo define con nuevos discursos, a la vez que descubre los límites que se develan en el acontecer del lenguaje y unifica los

sentidos de la realidad de significación en la cual se fundamentan las entidades que la crean y realizan. Si esto se muestra en el acontecer de esta forma, ¿cómo es posible que la unidad de esa nueva realidad se constituya por la totalidad de entidades?

La entidad es una parte que describe al todo. El todo puede representarse por medio de sus partes. La parte que le pertenece al todo está fundamentada por una historia significativa que explica y justifica la existencia de la parte. La entidad es el todo. Cuando la entidad tiene justificada su existencia está contenida del ser, y el ser que tiene es lo que le permite representar a la totalidad ontológica; es ahí donde el ser se estabiliza dentro de la entidad y va moldeando su existencia a través de la experiencia de la vida cotidiana. Cuando la conciencia ha dado cuenta que su existencia está integrada en las demás entidades, ésta misma se concreta en ellas y en la unidad de sentido.

Las entidades se definen en el tiempo. Es-estar-presente en el acontecer fenoménico constituyendo el sentido que manifiesta y construye la realidad interna y externa. El ser es unidad. Unidad que está-ahí, una unidad que está dada pero que está constituida por entidades que la contienen, esa misma unidad es transmitida a las partes que la constituyen. La entidad en una unidad que depende de otras unidades, pero la unidad de las entidades se devela en relación con otras; la unidad de las entidades es finita.

Es decir, la entidad como parte del todo necesita de la existencia de otras entidades, porque hemos dicho que sólo en las relaciones que las entidades establecen y en los vínculos que se logran fundar entre éstas se puede comprender a la unidad mayor. Esto permite pensar que las entidades constituyen una comunidad ontológica y de experiencias de los sujetos que están anclados al mundo por su expresión, que por medio de la conciencia se representa y abstrae el sentido de la realidad, para hacer de la comunidad el escenario real.

Por lo tanto, el sujeto *poietiza* la realidad y los símbolos, es decir que les aplica unas prácticas guiadas que le permiten fusionar todos los elementos para captar los fenómenos vitales y crear la co-

munidad humana; se necesita de un sujeto que se haga centro de la creación, donde su funcionamiento sea global en sentido creativo-imaginativo, los que se producen, se ejercen y se manifiestan en la realidad y en los otros.

Porque los sujetos que han logrado fundamentar su existencia a través de la poética de la expresión simbólica hacen un lazo profundo con la realidad y las demás entidades, logrando una fusión profunda de ser a ser, de sujeto a sujeto, de una entidad a otra; lo que produce que se hagan uno, y ese uno se fusiona con la totalidad de unidades que son la parte de una unidad mayor. Las partes que componen la comunidad pueden representar la totalidad de sentido de esa comunidad, esto posibilita a la entidad expresiva a recrear su ser junto con las demás entidades y generar una realidad y un ser nuevo en el universo.

CONCLUSIÓN

Para que la poética pueda actuar en la realidad necesita de un sujeto expresivo con una razón simbólica. Este sujeto *poetiza* y soluciona muchos conflictos que afectan a la realidad del mundo de la vida. Entre estos conflictos se encuentra el problema de la alteridad, porque al crear o ejercer la razón creadora sobre la realidad se inventa al otro como una entidad que está ahí con una conciencia y experiencia, con sus principios y condiciones, así como las posibilidades que fundamentan su existencia a través de la implementación de prácticas que los explican y describen el acontecer, el devenir, el tiempo y el espacio con circunstancias en situación. Hasta aquí hemos dicho que nuestro núcleo es el sujeto y la realidad.

Para que el sujeto actúe en la vida del mundo necesita de una razón simbólica que focalice y capte al ser dentro del símbolo como dato de la realidad y de la comunidad humana histórica. Lo que permite como conciencias crear los propios lenguajes que de-

vienen de la interacción de la conciencia y los símbolos que están puestos en la realidad como huella de las generaciones anteriores que explican cómo la vida se fue desarrollando en una temporalidad y espacialidad física y metafísica.

Estos símbolos que están ajenos a nuestra conciencia son los que nos dan identidad o diferencia en reconocernos en esos símbolos que están proyectados. La interpretación de los símbolos va a derivar de la codificación simbólica que tenga el sujeto y la realidad dentro de los símbolos que representan. Ahora bien, si la razón del sujeto tiene frente a sí a la realidad y pretende constituirla como nueva y propia, esto se logra a través de la poética y la expresión.

Como latinoamericanos, la razón y la racionalidad actúan en la pluralidad de entes en la unidad de la realidad históricamente situada. Una colectividad que se comparte con la alteridad y su experiencia de vida nos resulta ajena y diferente, pero nos podemos adueñar de esa experiencia por medio de la expresión, que expreme de la entidad al ser configurado o reunido a través de símbolos; ser que está intrínseco en la existencia. La unidad del diálogo y la dialéctica demuestra la comunidad de los sujetos para re-crearse, auto-crearse e in-crearse.

Entonces podemos decir que el que poetiza es un agente social que toma la realidad como un instrumento para generar existencia y experiencia histórica de vida; y lo hace para crear la propia realidad a partir de nuevas entidades que lo expresen, lo definan y delimiten. Porque el que hace uso de la razón creadora es un sujeto que entrama vínculos profundos con el yo-ajeno, con el mundo, con la comunidad ontológica y de sentido. Por lo tanto, el que tiene entre sus atributos crear es aquel que quiere exponer esa unidad que somos ante el ser para representar el centro de nuestra actividad, como conciencias que están puestas en el cosmos, en el universo, y que a través de la expresión y la razón simbólica ordenan y crean el espacio y tiempo de la realidad y de las entidades que han de poblar la comunidad de sentido: de significación y significante.

Por tanto, la razón creadora funciona con la razón simbólica como parte de un todo dialéctico. Ambas razones tienen la función de captar fenómenos distintos de la realidad en el tiempo y acontecer fenoménico. La razón simbólica capta al símbolo como dato de la realidad, y como fenómeno del devenir donde el símbolo se abre para extraer toda la información que está comunicando, para después fusionar los símbolos y la información que lo engrandece y lo pone en contemporaneidad.

La razón poética capta los fenómenos del ser que se han hecho imágenes, es decir, la poética capta a la imagen como la esencia del ser porque lo expone tal cual es.

Cuando un sujeto actúa bajo los principios de la razón creadora junto con los de la expresión, ese sujeto no hace más que afirmar que es una existencia corporal-material, que manifiesta su existencia con símbolos gracias a la expresión, que funciona de manera metódica y ontológica en el sujeto. Es pues, exponer a la conciencia como una existencia temporal finita, con una carga de información y realidad histórica que la descubre en el mundo como un ser político; un ser que relaciona todas las entidades que existen y rodean a la conciencia; tras un orden dado en el mundo y la realidad.

El sujeto de la poética es el sujeto expresivo, el que devela en cada acto y cada simbolización una parte entera de la totalidad a la cual le corresponde representar en la realidad y el mundo. Todo esto nos lleva a pensar que el sujeto de la poética expresiva es el sujeto que habita la unidad desde su conciencia al momento de crearla; ya que la intención última de la poética de la expresión es conformar en totalidades a las partes de la realidad. Eso que hace que la realidad sea el universo conjunto en todas las formas de ser y de existir que están colocadas en el mundo y la vida.

Puede decirse que la poética de la expresión actúa en el sujeto para localizarse dentro y fuera de su corporalidad, en donde el cuerpo funge como un fundamento sensorial y perceptivo de la realidad, lo que nos conduce a pensar que el cuerpo y la mente

se unifican en un proceso creativo, del cual podemos abarcar a los otros dentro de una dialéctica que va unificando las entidades materiales y formales.

A pesar de que la poética de la expresión separa la materia de la esencia, a la par las une para llevar a cabo la fusión de los elementos que abstrae de la realidad para proponer una nueva realidad, cargada con nuevos sentidos, lenguajes, etc. Es pues la poética de la expresión simbólica en América Latina una herramienta del logos para asumir posiciones, encarar conflictos e insertar la unidad en las partes que se encuentran como entidades poblando al mundo humano. De la misma manera es una forma de dar conocimiento al orden-ser, desde el cuerpo, la razón, la palabra, el símbolo, etc., es la capacidad de generar cambios en la realidad y significarla para transformarla. Es pues, tener la capacidad de generar, inventar o crear una revolución en el universo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Poética*, trad. e introd. filosófica de Juan David García Bacca, México, UNAM, 2011.
- Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños*, México, FCE, 1980.
- Cassirer, Ernst, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE, 1989.
- Dilthey, Wilhelm, *Poética*, Buenos Aires, Losada, 1945.
- González, Juliana y Lizbeth Sagols [eds.], *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, México, UNAM, 1990.
- González, Roberto, *Estructura de la ciencia y la posibilidad del conocimiento, a partir de Eduardo Nicol*, México, UAEM, 2010.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, México, FCE, 1957.
- Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, México, FCE, 1982.
- _____, *Formas de hablar sublime, poesía y filosofía*, México, UNAM, 2007.

_____, *La idea del hombre*, México, FCE, 2013.

_____, *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1974.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Invitación a la estética*, México, Debolsillo, 2007.

MOVIMIENTOS SOCIALES
¿ANTIGUOS O MODERNOS?

EL MOVIMIENTO DE LOS TRABAJADORES
SIN TIERRA DE BRASIL (MST):
HACIA UNA MODERNIDAD RADICAL

*José Leonel Vargas Hernández**

Todo necio confunde valor y precio.
A. MACHADO

LA MODERNIZACIÓN Y LA DESTERRITORIALIZACIÓN
COMO ORIGEN DEL MST

El Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra del Brasil (MST) es uno de los movimientos que se ha formado a partir de una larga tradición de lucha social latinoamericana, esa resistencia que podemos denominar como “la larga lucha de los quinientos años” se enmarca en una guerra por la emancipación de los sectores sociales excluidos históricamente. El MST, como movimiento rural, se ha enfocado en una disputa por la tierra, pero no sólo por obtener o recuperar las tierras para vivir y producir en ellas, sino en una lucha más radical (se entiende la palabra radical en

* Licenciado en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (elfai-@hotmail.com).

el sentido que propuso José Martí: profunda, que va a las raíces), que busca transformar las condiciones capitalistas de producción material y simbólica.

Como herederos de una lucha de varios siglos,¹ los integrantes del MST han aprendido de los errores del pasado, lo que los posiciona en un nivel distinto —no sabemos si mejor o peor, pero diferente— a luchas anteriores. El MST ha sido capaz de proponer y trabajar en pro de una lucha que busca cambiar no sólo las relaciones de producción sino las relaciones y concepciones sociales, mismas que se expresan como eso que Bolívar Echeverría denominó “la forma natural de la vida”.²

Este movimiento tiene un proceso histórico de creación de varias décadas atrás, como heredero de una tradición de lucha de los movimientos rurales de Brasil. A finales de la década de los setenta del siglo pasado, el movimiento realizó las primeras ocupaciones de tierra,³ pero se consolidó formalmente hasta 1984, en

¹ Según José de Souza Martins, quien es considerado como el mayor especialista de la sociología rural de Brasil, las luchas campesinas de ese país tomaron gran fuerza a partir de la abolición de la esclavitud (1888); no obstante, la lucha de los campesinos viene desde la época colonial. La relación entre amo y esclavo disfrazaba las luchas contra el gran latifundio; a partir de la abolición, la lucha entre campesinos y grandes terratenientes se hizo mucho más clara. Lo que otra había sido poder sobre el trabajador esclavo, se convierte en poder sobre la tierra, ésta se desdeñaba frente a la propiedad del esclavo para posteriormente pasar a ser el centro de grandes disputas. *Cfr.* Pablo González Casanova [coord.], “Los campesinos y la política en el Brasil”, en *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, México, Siglo XXI, 1985.

² Según Echeverría —con base en la escuela de Frankfurt— la forma natural de la vida en la modernidad “se devela mediante el trabajo guiado por la técnica mágica, y [...] se formula mediante la razón mítica”, ésta es una perspectiva fuertemente arraigada en la visión del progreso técnico. Habría que hacer una crítica de esta concepción de la vida natural —nos dice Bolívar— pues es la que sostiene el modo de producción capitalista y al mismo tiempo es reproducida por él. *Cfr.* Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

³ El MST realiza la recuperación de tierras implementando primero *campamentos*, que son construidos en la mayoría de los casos con lonas negras, para resistir

el marco del Primer Encuentro Nacional de los Trabajadores Sin Tierra, celebrado en la ciudad de Cascavel, estado de Paraná.⁴ Desde un principio, los integrantes del MST se propusieron luchar por una reforma agraria para el desarrollo social de la población rural: *sem Reforma Agraria ñao há democracia* (Sin Reforma Agraria no hay democracia) fue una de las consignas más usadas en su primer congreso nacional, pero ha sido sólo a través de su proceso socio-político como han descubierto que la Reforma Agraria va más allá de la recuperación de las tierras, pues mantenerlas trabajadas implica una reelaboración social más compleja.

El contexto socioeconómico más inmediato en el que surgió el MST lo podríamos ubicar en las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, cuando se dio un proceso acelerado de industrialización y una mecanización en las técnicas de la agricultura que redujeron la necesidad de mano de obra para el cultivo de la tierra. Esto provocó que en la zona sur del país, donde se dio una mayor industrialización,⁵ se expulsara del campo a una gran cantidad de trabajadores rurales.

Según la doctora Lia Pinheiro, especialista en el estudio de los Sin Tierra y quien ha trabajado directamente con ellos, con el golpe de Estado militar de 1964 comenzó el proyecto desarrollista en Brasil, caracterizado por la transnacionalización, la industria-

mientras se tramita la negociación con el Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA), órgano responsable de la desapropiación de las tierras improductivas. Posteriormente los Sin Tierra construyen *asentamientos* más elaborados.

⁴ *Cf.* Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, “Nossa História”. En <http://www.mst.org.br>

⁵ Rosane Balsan, “Impactos decorrentes da modernização da agricultura brasileira”, en *Campo-Território: revista de geografia agrária*, vol. 1, núm. 2, agosto de 2006.

lización y un incremento acelerado de la urbanización. Esto, por supuesto, tuvo una influencia directa en las zonas campesinas.⁶

El modelo agrícola de la década de 1960 -1970 estaba dirigido hacia el consumo de capital y tecnología del exterior, para posteriormente exportar materias primas y capital incrementado,⁷ esta perspectiva denominada “frontera agrícola” intensificó la concentración de tierras en pocas manos y precarizó las condiciones de vida rural. La paulatina modernización en el campo con una política de financiamiento estatal se dio con la intención de explotar los recursos naturales con miras a la exportación; las grandes transnacionales se apropiaron del territorio lo que provocó una masiva concentración de tierras en pocas manos. Entre las particularidades del golpe se destacan la fusión entre la cúpula militar y la burguesía; y la exportación de manufacturas y capitales. Lo anterior siempre vinculado con el imperialismo estadounidense para llevar adelante un vasto proceso de reordenamiento nacional y regional.⁸

La mecanización y la industrialización de la economía brasileña provocaron grandes movimientos migratorios, debido a la exigua necesidad de mano de obra en el campo y la demanda de trabajadores que exigía la industria en las ciudades, fenómeno que se repitió en casi toda la región latinoamericana. Este periodo se conoció como el “milagro brasileño” (que sirvió como propaganda a las políticas desarrollistas, y mostró un supuesto crecimiento económico, aunque en realidad no fue más que una serie de cifras superficiales encubridoras de una pauperización socioeconómica) que se caracterizó por tener elevadas tasas de crecimiento e inversión extranjera, así como la instalación de grandes empresas mul-

⁶ Lia Pinheiro Barbosa, *Educación, movimientos sociales y Estado en América Latina: estudio analítico de las experiencias de resistencia contra-hegemonía en Brasil y México*, México, 2013 (Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM), p. 62.

⁷ Cfr. Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973.

⁸ Cfr. Raúl Zibechi, *Brasil potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2013.

tinacionales en el país. Posteriormente, en los años ochenta, sobrevino la “década perdida”, determinada por la crisis generalizada. Sobre la modernización de estos años, Rosane Balsan, doctora en Geografía y profesora de la Universidad Federal de Río Grande, sostiene:

Un nuevo patrón de desarrollo económico demostró exclusión de la gente del campo, degeneración del empleo, disminución de la renta, entre otros, ocasionando desorden en el espacio rural, derivado de la competitividad del capitalismo. Dentro de una óptica global, la modernización agrícola nos revela que, por medio de los procesos históricos, las propiedades de la tierra han sido subordinadas al capital. El progreso técnico no está uniformemente difundido, ocurre una concentración espacial y sectorial.⁹

Con esta subordinación del campo al gran capital internacional y sus respectivas consecuencias socioeconómicas en las zonas rurales, los campesinos sureños sólo tuvieron como opciones inmediatas: migrar hacia el norte de Brasil donde había producción activa de caña de azúcar o hacia las grandes ciudades como São Paulo o quedarse en su lugar de nacimiento a pesar de las dificultades de sobrevivencia. Muchos resistieron y se organizaron, así surgieron las bases socioeconómicas que dieron vida al MST.

La modernización del país modificó sustancialmente la estructura del trabajo rural, lo que trajo efectos negativos en la producción agrícola, las disparidades aumentaron y la propiedad privada se desarrolló con mayor énfasis; el desplazamiento poblacional se incrementó, así como la explotación de la fuerza de trabajo en el campo, lo que en última instancia llevó a una pauperización económica y espiritual de la población rural.¹⁰ La baja calidad de vida

⁹ Balsan, *op. cit.*, p. 128. La traducción es mía.

¹⁰ Cfr. Moacir Palmeira, *Modernização, Estado e Questão Agrária*. En file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Mis%20documentos/Down loads/8532-11181-1-PB.pdf (fecha de consulta: 22 de noviembre, 2014).

y la pérdida de identidad se tornaron violentas, pues las grandes migraciones provocaron separación de familias y comunidades enteras, además de la pérdida de arraigo territorial.

LAS LIGAS CAMPESINAS

Grosso modo estos son los factores socioeconómicos que determinaron la formación del MST como movimiento en resistencia contra el gran capital. Es necesario resaltar la influencia que ejerció la tradición de resistencia campesina en la formación del MST, como un proceso imprescindible en la lucha social de Brasil en general: João Pedro Estédile, uno de los intelectuales más reconocidos y fundadores del MST, asegura que un papel determinante en la formación del movimiento lo constituyeron las Ligas Camponesas (Ligas Campesinas),¹¹ fundadas en 1955 en el estado de Pernambuco, nordeste brasileño, y que en pocos años se extendieron por trece estados más, entre ellos Paraná y Río Grande del Sur, donde surgiría uno de los primeros asentamientos del MST llamado Encruzilhada Natalino.

La lucha de las Ligas Campesinas es considerada como uno de los capítulos más importantes de la historia contemporánea de Brasil, estas ligas se conformaron en un principio como sociedades agrícolas, pues organizarse de manera distinta, en sindicatos por ejemplo, en aquellos años era un proceso político muy complicado para los campesinos, ya que la expresión de “trabajadores del campo” era difícil de definir, puesto que existían campesinos que ocupaban precariamente tierras, campesinos semiproletarios y ex campesinos devenidos obreros.¹²

¹¹ Cfr. João Pedro Estédile, Bernardo Mançano Fernandes, *Brava gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

¹² Cfr. Waldo Ansaldi, “Los campesinos brasileños no hicieron una revolución, pero...”, en *Revista de Historia*, núm. 13, UN Comahue, 2012.

En un principio las ligas combinaron las luchas políticas gremiales con las luchas por la vía electoral. Las luchas gremiales se realizaron con apelación a instrumentos legales y jurídicos disponibles en ese momento, así como protestas y acciones reivindicativas más radicales y en menor medida la lucha armada. La lucha política electoral la realizaron a través de alianzas con políticos en el poder que redimían las causas de los trabajadores campesinos. Después de avances y retrocesos en la reivindicación política de los campesinos; además de las ya clásicas traiciones de los gobernantes, las ligas emprendieron una perspectiva de lucha más complicada y profunda, con énfasis en la reforma agraria y nula colaboración con el Estado.¹³ Las Ligas Campesinas fueron prácticamente eliminadas¹⁴ por la dictadura militar de 1964 y la fuerte represión que se ejerció sobre la población.

Las Ligas Campesinas retomaron la vieja consigna de *Reforma agrária na lei ou na marra* (Reforma agraria por la ley o por la fuerza) y dieron una lucha que no sólo es reconocida por los movimientos campesinos de Brasil, sino también por los obreros y estudiantes; ésta fue recuperada directamente por el MST pues sus militantes, como Estédile, reconocen su influencia en el aprendizaje heredado de la lucha campesina, a pesar de que el MST haya nacido con sus propias concepciones sociopolíticas.

LA FORMACIÓN DE IDENTIDAD COLECTIVA Y EL MST

La tradición de movilización campesina y las dificultades en el proceso modernizante del desarrollismo crearon las condiciones para la organización del MST. Con los ritmos modernos y la proletarianización acelerada se transformó radicalmente la forma en que

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ Fueron eliminadas en cuanto a organización como ligas y sus escisiones en movimientos armados, sin embargo muchos de los sujetos activos en las ligas son quienes posteriormente participarían en la lucha por la democratización.

vivía la gente del campo que estaba acostumbrada a vivir de la tierra. Sin embargo, el arraigo territorial propio de los campesinos brasileños se reflejó en la resistencia que surgió por parte de la población en búsqueda de opciones de sobrevivencia. Esa base social dispuesta a luchar es la que generó al MST.¹⁵

La identidad del MTS, se formaría a partir de raíces ancestrales y de costumbres arraigadas a la tierra y al trabajo familiar y comunitario. El MST recupera la representación simbólica de lucha por la reforma agraria, una representación asociada a la lucha por la tierra y la vida digna, comprende que la tierra es la raíz social y determina las formas de ser de quien produjo su identidad en relación con ella, en relación con el campo y la vida en comunidad.

La población campesina del sur de Brasil, acostumbrada a vivir en una temporalidad más apegada a los ritmos de la naturaleza e inmersa en códigos culturales comunitarios, fue repentinamente desplazada y envuelta en una lógica distinta debido a la imposición modernizante de los años sesenta y setenta del siglo pasado.

Si consideramos la perspectiva de algunos críticos de la modernidad, podemos afirmar que la industrialización propia de la modernización impone ritmos más abstractos distanciados de los ritmos naturales, lo que provoca vivencias mucho más fugaces así como una movilidad espacial constante.¹⁶ Estas vivencias fugaces hacen de los sujetos, entes poco arraigados a su espacio físico con una identidad alejada de las formas ancestrales de vida y tendientes a la individualización debido a la abstracción de las relaciones sociales. Intentemos comprender un poco más a fondo la formación de identidad en los colectivos sociales.

Partimos del hecho, advertido por muchos estudiosos, de que la identidad está formada de memoria y que activar el pasado en el

¹⁵ *Cfr. Estédile, op. cit.*

¹⁶ *Cfr. Enzo Traverso, "Historia y Memoria", en Marina Franco y Florencia Levín, Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción, Buenos Aires, Paidós, 2007.*

presente permite definir la identidad personal y colectiva. A nosotros nos interesa, en particular, estudiar cómo se forma y qué es la identidad en los colectivos sociales, por ello recuperamos algunas de las propuestas de Elizabeth Jelin, quien ha teorizado al respecto.

Debemos decir, por principio de cuentas, que los colectivos sociales están formados tanto por sujetos como los sujetos están formados colectivamente, lo que nos interesa aquí es entender más la formación social del sujeto y, con ello, la memoria colectiva que se representa en subjetividades; no perdamos de vista que también los sujetos, en su subjetividad personal, influyen en el colectivo. La identidad que un sujeto puede llegar a formarse siempre está enmarcada en un contexto sociohistórico determinado o, más específicamente, en lo que —retomando a Halbwachs—¹⁷ Elizabeth Jelin define como un “marco social”: “las memorias individuales —nos dice la autora— están siempre enmarcadas socialmente. Estos marcos son portadores de la representación general de la sociedad, de sus necesidades y valores. Incluye también la visión del mundo, animada por valores de una sociedad o grupo”.¹⁸

La memoria de los sujetos sólo se recrea en los marcos de la memoria colectiva, sólo se puede recordar con las herramientas heredadas de la comunidad, somos sujetos sociales, animales políticos, que vivimos y recordamos (así como teorizamos) bajo parámetros colectivos, bajo códigos culturales compartidos. La definición misma de sujeto nos remite a la colectividad; sujeto, que proviene de *subjectus* (poner debajo, someter),¹⁹ hace referencia a lo que está sujetado/sometido a algo más. En el caso del ser humano esa sujeción se da hacia alguien más y hacia la naturaleza que son las dos formas inmediatas de lo aparente, de lo otro. Así pues, el sujeto

¹⁷ Maurice Halbwachs, sociólogo francés, teorizó sobre las memorias colectivas.

¹⁸ Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2001, p. 20.

¹⁹ Cfr. *Diccionario de la lengua española (DRAE)*, 22ª ed., enmiendas incorporadas hasta 2012. En <http://lema.rae.es/drae/?val=sujeto> (fecha de consulta: 22 de noviembre, 2014).

rememora sólo socialmente, y el concepto de sujeto, entendido así, se contrapone con las visiones de un “individuo” en apariencia desconectado de su contexto sociohistórico.

La manera en la que el sujeto recuerda, imagina y conoce ha sido estudiada desde tiempos inmemoriales. Hablando justamente de memorias, recordemos sólo algunas de las perspectivas modernas más significativas para nuestro estudio: Immanuel Kant, en su *Crítica de la razón pura*,²⁰ nos advertía que los sujetos —entendidos más en su individualidad— conocen a partir de *a priori* (lo que está antes de la experiencia) que podríamos definir como innatos. Es decir, el conocimiento estaría determinado por una estructura lógica *a priori* que se encontraría en la razón. El tiempo y el espacio estarían antes de la experiencia,²¹ lo cual es cierto, sin embargo Kant universaliza estos conceptos, proponiendo *a priori* universales, o sea que toda razón, y en ese sentido todo individuo, tiene la misma concepción del tiempo y del espacio, lo cual es incorrecto, pues como se ha dicho anteriormente, los códigos culturales, aquí entran las nociones de tiempo y espacio, se construyen colectivamente y con historicidades específicas. Las concepciones entre diferentes culturas sobre tiempo y espacio varían, en consecuencia varían también las formas de conceptualizar la historicidad.²²

²⁰ Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2002.

²¹ Es necesario aclarar que nociones como tiempo y espacio se forman como *a priori*, pero no en un sentido kantiano, como *a priori* innatos del humano, sino más como *a priori* históricos, es decir como determinaciones que se construyen y reconstruyen dialécticamente en el devenir de la construcción sociohistórica. Un *a priori* en un sujeto social puede pasar a ser *a posteriori* (después de la experiencia), sin embargo quedará como *a priori* para una experiencia nueva, esto se construye socialmente en el devenir histórico que no es necesariamente lineal, pero sí tiene un pasado, un presente y un futuro.

²² Esta es una postura aparentemente relativista, sin embargo, desde la teoría del conocimiento y la sociología del conocimiento, se ha trabajado en categorías más generales sobre la concepción de los pueblos modernos occidentalizados y pueblos con tradiciones distintas para poder sistematizar formas de conocimiento y no relativizar todas las culturas. Cfr. Andrés Roig y Norbert Elias.

Es importante analizar no sólo las estructuras que enmarcan la memoria social, sino también historiar/historizar dichas estructuras para con ello comprender la formación de valores y categorías culturales en el presente. Éste es un mérito sumamente reconocido en Karl Marx, quien, se apoyó en la filosofía hegeliana, explicó y propuso adentrarse en la historia del hombre para entender su presente.

Si no hay memoria es imposible tener historia, pues el presente es una permanente reproducción del pasado, sin embargo este pasado no es estático sino que se actualiza constantemente en el presente, la reproducción cultural es entonces una alteración constante de la propia cultura. Las experiencias nuevas siempre se viven enmarcadas en nuestras concepciones culturales, en algo así como un “marco cultural de interpretación”.

Los hombres y las mujeres no sólo existen y se reproducen dentro de un marco social, sino también dentro de un marco natural. La concepción del tiempo está determinada social y naturalmente.²³ La relación que el hombre tiene con la naturaleza es determinante en la concepción que éste tenga del tiempo, es decir que, también la relación entre el hombre y la naturaleza determinará las concepciones históricas.

La relación que los sujetos del campo tienen con la naturaleza es distinta al hombre urbanizado por la modernidad, la relación con el espacio crea memorias diferentes que reproducen subjetividades distintas. Los hombres del campo tienen un arraigo más inmediato con la naturaleza y la comunidad, ello les permite tener una relación más directa con los ritmos naturales. La relación entre el tiempo y los sucesos naturales es más estrecha en el campo donde se vive directamente con la tierra, con la naturaleza.

Según Walter Benjamin existen por lo menos dos tipos de experiencia humana, la “transmitida” y la “vivida”, la primera es la que se transmite de una generación a otra y forja las identidades culturales de larga duración; la “experiencia vivida”, en cambio,

²³ Cfr. Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, México, FCE, 2010.

es una experiencia individual, frágil y efímera. La “experiencia transmitida” es típica de las sociedades más “tradicionales” que viven en contacto con la naturaleza, mientras que la “experiencia vivida” es propia de grupos sociales modernos e industrializados más apegada a la vida y a los ritmos urbanos.

La identidad de los sujetos se forma a través de la memoria intersubjetiva, las mismas nociones de tiempo y espacio se forjan culturalmente y, por ende, la perspectiva histórica será definida culturalmente. Una de las posibilidades que permite recuperar la historia de manera crítica se presenta cuando los sujetos colectivos toman conciencia de su quehacer político en la historia, este tomar conciencia, sin embargo, estará determinado dialécticamente por la recuperación que hayan hecho de su pasado. O sea que es una construcción dialéctica.

La memoria colectiva entendida como “memorias compartidas” es producto de múltiples interpretaciones, encuadradas en marcos sociales y relaciones de poder, tanto al interior cultural como al exterior; la memoria que se forja en distintos grupos sociales también estará influida por otros grupos, y se dará inmersa en una lucha de clases, donde el antagonismo social repercute directamente en la formación de memoria e identidad colectiva.

La negación de identidad y memoria por parte del o los grupos hegemónicos hacia otros grupos sociales se realiza siempre por la imposición de códigos culturales, así como la imposición de una memoria histórica hegemónica, que niega otras subjetividades y desvaloriza identidades diferentes. En este sentido, es necesario recuperar la memoria histórica con un sentido crítico que permita recuperar identidades reales que irrumpen en formas de ser impuestas ideológicamente.

La manera en que nos posicionemos en el presente, será la forma en que hagamos uso de la memoria. Es importante, pues, recuperar la importancia que tiene en los sujetos la toma de conciencia, pues desde su presente, se valora como sujeto y recupera la historia con pretensiones de proyectarse políticamente hacia el

futuro. El reconocimiento de una memoria dependerá de la fuerza política de sus portadores.

Al respecto, Elizabeth Jelin sostiene que el pasado es un sentido activo, generado por grupos sociales en permanente confrontación con otros sentidos. Los sujetos sociales “usan” el pasado colocando en la lucha social las diversas interpretaciones y sentidos del mismo.²⁴ La fuerza política se dará en la medida en que se posicione cierto sentido histórico, las remembranzas históricas tendrán intereses de clase, las memorias que recuperan un pasado en búsqueda de dignidad y humanidad estarán en conflicto con interpretaciones basadas en el progreso técnico, desde esta última perspectiva, las víctimas del pasado son consecuencia necesaria del progreso, mientras que para la memoria reivindicativa, esas mismas víctimas son consecuencias de un sistema injusto que debe ser cambiado.²⁵

En un sentido muy benjaminiano, podríamos decir que no puede haber justicia sin memoria, la memoria forma responsabilidad en nuestro presente y se alza contra el conservadurismo inhumano. Al recuperar la perspectiva de los marginados, de los oprimidos, de los de abajo, se recupera la perspectiva crítica y la perspectiva utópica, pues el pasado que no está dado es el único que tiene esperanzas liberadoras y posibilidades de darse como diferente.²⁶

LA MEMORIA HISTÓRICA Y LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS LAZOS INTERSUBJETIVOS EN EL MST

Después de algunas determinaciones teóricas e históricas, tratemos de acercarnos a la formación de identidad colectiva y la perspectiva

²⁴ Jelin, *op. cit.*

²⁵ *Cf.* Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, UACM/Itaca, 2008.

²⁶ *Cf.* María Teresa de la Garza Camino, “Tiempo y Memoria en Walter Benjamin”, en Dominik Finkelde [coord.], *Topografías de la modernidad, el pensamiento de Walter Benjamin*, México, UNAM/Ibero/Goethe Institut, 2007.

histórica que se ha recuperado en el MTS; ésta es una cuestión difícil de tratar, sin embargo, buscaremos acercarnos a una posible respuesta con la ayuda de algunos estudiosos del tema. Comencemos recordando las palabras de Lia Pinheiro, quien asegura que para superar la tragedia a la que los ha arrojado el capitalismo, el MTS propone “recuperar la historia como referente político ordenador de su praxis”.²⁷ Entendemos que en los procesos de formación política de este colectivo se recupera la tradición de lucha campesina y los símbolos de identidad comunitaria, la memoria histórica se vincula con la identidad Sin Tierra.

Con la política modernizante de la que hablamos arriba, que se aplica desde la segunda mitad del siglo XX, se removieron las formas de vida de los sectores sociales más marginados, se trastocaron las formas de reproducción social a las que estaban acostumbrados y se provocó un desplazamiento territorial y una deformación simbólica. Sin embargo, en los últimos años se ha dado una reconfiguración social y se ha redefinido el quehacer político.

Según Raúl Zibechi, después de la “desterritorialización” productiva que sufrieron los sectores populares del campo y la ciudad, “a caballo de las dictaduras y las contrarreformas neoliberales”, algunos sectores marginados han logrado reubicarse en nuevos territorios en los márgenes de las ciudades y zonas rurales.²⁸ En este sentido, retomamos a los del MTS quienes han recuperado territorios a través de asentamientos y a partir de eso han reconfigurado toda una identidad política y cultural. Han podido reencontrarse con la naturaleza como forma de identidad ancestral, y en la búsqueda de una reforma agraria han comenzado a reconfigurar las formas capitalistas de producción, pues han aprendido que la recuperación de la tierra, en sí misma, no resuelve las problemáticas sistémicas. La tierra se considera algo más que un simple medio

²⁷ Pinheiro Barbosa, *op. cit.*

²⁸ Raúl Zibechi, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2008.

de producción, proponen, así, una mirada diferente de la visión productivista propia de la modernidad capitalista.

El proceso de recuperación y organización de los asentamientos tiene una dimensión política y un sentido simbólico que recupera la tradición y forja las circunstancias políticas de transformación futura que se resignifican, en la cotidianidad. Además los campamentos materializan la memoria histórica y reafirman la identidad campesina como una acción de lucha política contrahegemónica.

Desde el momento en que constituyen sus asentamientos, y podríamos decir que con anterioridad, los sujetos del MST construyen relaciones intersubjetivas solidarias y pedagógicas.²⁹ Las distintas familias que se lanzan a las ocupaciones se organizan seriamente para resistir construyendo campamentos con materiales improvisados y se organizan para conseguir los alimentos necesarios durante la resistencia. Estas actividades involucran a todos los miembros del asentamiento, incluyendo niños y gente mayor, lo que exige una “organicidad” (como le llama el MST) profunda y comprometida, esto crea lazos solidarios desde los primeros días de la resistencia que van transformando la intersubjetividad relacional.

Abordar la cuestión de las relaciones intersubjetivas y los lazos sociales que se forman en las colectividades, es preocupación de mucho tiempo atrás, sin embargo en la actualidad este debate ha tomado relevancia nuevamente, pues después de un “corto siglo XX” lleno de revoluciones sociales se torna importante discutir y problematizar la cuestión del cambio social profundo que parece haber fracasado en las luchas contra el capital y sus relaciones de producción-explotación.

Bolívar Echeverría asegura que hoy en día sabemos que la eliminación de las relaciones de producción capitalistas no es motivo suficiente para desatar la historia de la emancipación humana pues, como se ha visto en la historia, cambiar las relaciones de

²⁹ Pinheiro Barbosa, *op. cit.*

producción no necesariamente cambia las relaciones sociales y, mucho menos, la “forma natural” de la vida.

Echeverría se pregunta si la idea de revolución que ha dominado en la historia del socialismo y el comunismo —y ha permeado gran parte del discurso político— no es una idea aparentemente radical, pero que en los hechos vendría a ser superflua y llena de contenidos propios de la modernidad capitalista. Según esta perspectiva, “el mito moderno de la revolución” plantea que el hombre puede recrear de la nada las formas de socialidad y la socialidad misma, es decir, se cree que el conjunto de normas de la convivencia comunitaria, las formas históricas concretas de la vida social, pueden ser transformadas radicalmente. Pretender desechar todas las formas de la sociedad y construir otras nuevas —asegura el autor—, un momento de “recreación absoluto”, es una pretensión presuntuosa e irreal, pues las formas de la sociabilidad no pueden ser sustituidas así de la nada.³⁰

La mayoría de las revoluciones del pasado contra el capitalismo fracasaron, debido a algo así como una especie de implosión, es decir, fueron atacadas desde afuera por los grandes imperios capitalistas, pero los peores deterioros surgieron desde el interior revolucionario mismo. En ese sentido no son pocos los criterios que suponen que las revoluciones contra el capitalismo naufragaron porque fueron incapaces de erradicar las prácticas más atroces del capitalismo. Nociones desarrollistas, burocráticas, dogmatismos y demás prácticas modernas “abortaron” la revolución radical. Bolívar Echeverría propone, de acuerdo con el pensamiento de Marx, que en la base de la vida moderna existe un mecanismo que subordina la lógica del valor de uso (aquello que se entiende como “el sentido espontáneo de la vida concreta”, del trabajo y el disfrute humano, de la producción y el consumo de los “bienes terrenales”), a la lógica abstracta del valor. Esto se considera como la enajenación de la realización humana, “la sumisión del reino de

³⁰ Echeverría, *op. cit.*

la “voluntad” humana a la hegemonía de la voluntad puramente “cósica”.³¹

Al respecto, Isabel Rauber sostiene que los modos de vida y la cultura desarrollados bajo el capitalismo en su fase actual están en crisis, pero también los paradigmas del socialismo del siglo XX, enmarcados de un modo u otro por la lógica de ese capitalismo, han entrado en crisis. Según Rauber, las perspectivas del socialismo plantearon superar el capitalismo para obtener mayores éxitos y ventajas, pero nunca dejaron de lado la lógica productivista propia del capital que en los hechos se traducían en un determinismo economicista que implicaba la lógica vertical y jerarquizante propia del capital.³²

Cambiar entonces las relaciones intersubjetivas y las formas de la vida natural, además de la propiedad privada y las relaciones de producción, es una de las exigencias que en la actualidad se enfatizan para poder superar el capitalismo y sus relaciones sociales. “Lo que me parece verdaderamente decisivo es que se puedan crear relaciones sociales verdaderamente alternativas. Ahí es donde históricamente hemos fallado”.³³ Algunos movimientos sociales contemporáneos han puesto singular atención en esta problemática, replanteando y resemantizando la resistencia anticapitalista, pero siempre con miras a la superación del sistema.

Una de las características relevantes del MST es la recuperación de tierras, pues en estos espacios es donde aseguran su sobrevivencia al tomar en sus manos la producción, así como la organización política del día a día; la vida cotidiana es reconstruida constantemente; conocen ya la manera de organizarse, esto reafirma su autonomía y la autoestima de los sujetos que se “ponen como valiosos” para transformar sus circunstancias, todo esto se da en

³¹ *Ibid.*, p. 63.

³² Isabel Rauber, *Revoluciones desde abajo*, Buenos Aires, Ediciones Continente, 2012, p. 92.

³³ Zibechi, *Autonomías y emancipaciones...*, p. 57.

una reafirmación social que, si bien, comienza con ciertos *a priori* históricos y valorativos, se da más —como diría Zibechi— como el resultado de un desarrollo natural aprendido en la práctica cotidiana que por una planificación previa hecha por sus dirigentes.³⁴

Los movimientos están empezando a convertir sus espacios en alternativas al sistema dominante por dos motivos: los convierten en espacios simultáneos de supervivencia y de acción socio-política (como hemos visto), y construyen en ellos relaciones sociales no capitalistas. [...] El anticapitalismo ya no proviene sólo del lugar que se ocupa en la sociedad (obrero, campesino, indio) ni del programa que se enarbola de las declaraciones o de la intensidad de las movilizaciones, sino también, no de forma exclusiva, de este tipo de prácticas, del carácter de los lazos sociales que se crean.³⁵

Zibechi considera que algunos movimientos sociales como el MTS y los Zapatistas están construyendo alternativas de vida al capitalismo, construyen prácticas políticas que, con una visión de cambio social, van transformando en la cotidianidad misma la forma de ver el mundo y de relacionarse socialmente. Aquí pues entendemos que las identidades se crean dialécticamente en la cotidianidad, la manera en que recuperen su pasado y lo reafirmen en el presente, así como la construcción de valores alternativos al capitalismo críticos de esa visión desarrollista con infinita fe en la técnica, proponiendo nuevas formas de producción y reproducción que busca herramientas sociales más apegadas a la valorización humana que a la valorización del valor.

CONCLUSIONES

En la actualidad nos encontramos con una inmensidad de críticas sobre los socialismos y revoluciones del siglo XX que, por supuesto,

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Ibid.*, pp. 50 y 51.

son necesarias para avanzar en una lógica diferente en la construcción de alternativas de vida frente a la sociedad capitalista; sin embargo, también se deben tomar en cuenta los procesos históricos de larga duración, dentro de los cuales nos encontramos con sucesos y crónicas que lejos de ser meramente errores humanos, son parte de la construcción histórica de transformación social, sólo en ese ir y venir dialéctico de la construcción social se puede entretejer un cambio sustancial.

Así se advierte que los grandes esfuerzos realizados por nuestros predecesores no se pueden tirar por la borda, lejos de hacer una crítica simplista, es conveniente hacer una autocrítica constructiva que permita comprender los errores históricos, para evitar su repetición, pero sin dejar de reconocer también los logros que, en primer lugar, se pueden englobar en el hecho de que los actores políticos hayan tenido conciencia de la importancia de su participación como sujetos de la historia, es decir, lo primero que debemos reconocer y aprender de los procesos del pasado es la necesidad de participación sociopolítica, reconocer que sólo en la práctica se rearticula la teoría (praxología), y que gracias a esos errores de los sujetos colectivos que desdoblaron sus fuerzas vitales en el pasado, es que nosotros en la actualidad podemos hacer un análisis histórico.

En la actualidad existen variados movimientos sociales que reconocen la importancia de autoafirmarse como sujetos históricos y que en la práctica política, que no es nada sencilla, reinventan las formas de organización social y resistencia política.

Tener una concepción histórica de progreso constante, aunque éste sea en un sentido humano más que técnico, nos remite a la visión occidentalizada de una historia que excluye de la memoria colectiva los fracasos de los cuales también debemos aprender. El sentido de la historia se encontraría no en el proceso de evolución constante, sino en las rupturas de una aparente continuidad que se reflejan ya sea en fracasos o en momentos emergentes de irrupción social.

BIBLIOGRAFÍA

- Ansaldi, Waldo, “Los campesinos brasileños no hicieron una revolución, pero...”, en *Revista de Historia*, núm. 13, UN Comahue, 2012.
- Balsan, Rosane, “Impactos decorrentes da modernização da agricultura brasileira”, en *Campo-Território: Revista de Geografia Agrária*, vol. 1, núm. 2, agosto de 2006.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre La Historia y otros fragmentos*, México, UACM/Itaca, 2008.
- De la Garza Camino, María Teresa, “Tiempo y Memoria en Walter Benjamin”, en Dominik Finkelde [coord.], *Topografías de la modernidad, el pensamiento de Walter Benjamin*, México, UNAM/Ibero-Goethe Institut, 2007.
- De Souza-Martins, José, “Los campesinos y la política en el Brasil”, en Pablo González Casanova [coord.], *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, México, Siglo XXI, 1985.
- Elias, Norbert, *Sobre el tiempo*, México, FCE, 2010.
- Estédile, João Pedro, Bernardo Mançano Fernandes, *Brava gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.
- Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2001.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2002.
- Marini, Ruy Mauro, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973.
- Moacir Palmeira, *Modernização, Estado e Questão Agrária*. En file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Mis%20documentos/Downloads/8532-11181-1-PB.pdf (fecha de consulta: 22 de noviembre, 2014).
- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, “Nossa História”. En www.mst.org.br.
- Pérez Cortés, Sergio, “Tres formas de crítica a la razón de la modernidad. Hegel, Marx, Foucault”, en *Itinerarios de la razón en la modernidad*, México, UAM/Siglo XXI, 2012.

- Pinheiro Barbosa, Lia, *Educación, movimientos sociales y Estado en América Latina: estudio analítico de las experiencias de resistencia contra-hegemónica en Brasil y México*, México, 2013 (Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM).
- Rauber, Isabel, *Revoluciones desde abajo*, Buenos Aires, Ediciones Continente, 2012.
- Traverso, Enzo, “Historia y Memoria”, en Marina Franco y Florencia Levín, *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Zibechi, Raúl, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, México, Bajo Tierra/Sísifo, 2008.
- _____, *Brasil potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2013.

MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN NACIONAL TUPAMAROS (MLN-T): CONTEXTO Y UTOPIA

*Roberto Nahúm Tiempos Corona**

El Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros (MLN-T) logró un lugar importante dentro de la política uruguaya y latinoamericana al constituirse en una organización político-militar durante los años sesenta y setenta del siglo pasado como respuesta a la crisis de representatividad del sistema político, la debacle económica y la creciente dependencia respecto a los centros hegemónicos.

Los tupamaros surgieron del efecto producido por la Revolución cubana con adaptaciones en lo ideológico y programático. El MLN-T también rescató tradiciones políticas y culturales muy uruguayas que le dieron heterogeneidad, pero con una fuerte identificación interna.

Con estas características buscaron intervenir en la política uruguaya dando mensajes al pueblo y a la policía, intentaron desnudar a la oligarquía para construir el futuro que deseaban para su país, procuraron que el programa de la organización fuera viable para bloquear el proyecto de acumulación y dominación existente que las clases altas y el imperialismo norteamericano habían

* Licenciado en Historia por la UNAM (rtc10m@hotmail.com).

desatado a su favor. Estos grupos hegemónicos quisieron introducir la idea de que la existencia de un camino diferente al marcado por el *status quo* no era posible.

LOS TUPAMAROS EN URUGUAY

El MLN-T fue formado por militantes de izquierda legal descreídos de la opción electoral a la luz de la Revolución cubana en conjunción con el movimiento de apoyo a la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA) formada por el militante del Partido Socialista y fundador del MLN-T, Raúl Sendic.

Aún sin nombre, su primera aparición ante la opinión pública fue en 1962 con el asalto a un club de tiro, que guardaba rifles viejos, llamado Tiro Suizo; los integrantes del llamado Coordinador tuvieron, con ese hecho un secreto en común, una interdependencia de grupo, producto de la intención de hacer acción política distinta a la emprendida por los grupos de izquierda tradicional y simultáneamente apoyar la lucha cañera.

Los integrantes del recién formado Coordinador se percataron que no debían actuar en la organización sin haber cortado definitivamente con sus agrupaciones políticas de origen, así que poco a poco se fueron definiendo las líneas de compartimentación, secrecía y unión de grupo.

Después de varios choques con la policía que tuvieron como consecuencia sus primeros mártires, se optó por llamar al grupo con el nombre de Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros en honor a los combatientes afines a José Gervasio Artigas, pero fueron llamados tupamaros en forma despectiva por el ejército realista de la época colonial para denostar la causa del prócer uruguayo. En 1967 emitieron sus primeros documentos, pero aún en esta época no hubo enfrentamientos de consideración. Es el tiempo de las primeras acciones represivas del gobierno contra movimientos populares y sindicales.

Pasada esta etapa de complicaciones que dejó claro el reglamento y las bases para vivir en la clandestinidad manteniendo la discreción y la seguridad que ello implicó, el MLN-T a través del *Documento núm. 1* esclareció a su interior, y posteriormente al exterior con la divulgación pública, las premisas de la lógica de su lucha armada, como único dogma, para luego intentar involucrarse con el pueblo y fungir como su brazo armado, pero a su vez, el pueblo debía comprometerse con él.

Fue entre la población que el MLN-T reclutó a la mayoría de sus nuevos militantes que le darían un cáriz diferente al de los fundadores, poco a poco se harían más flexibles las medidas para entrar en la organización. No había tanto tiempo para preparar a los nuevos militantes en lo técnico y en lo político debido a que los hechos se desenvolvían a gran velocidad, además no habían estado en la fase de preparación, en el “trabajo sordo” y nada espectacular de los primeros años.

El secuestro de Pereira Reverbel, conocido hombre de confianza del presidente Jorge Pacheco y considerado como un ideólogo del régimen, se dio en el contexto de las movilizaciones universitarias de 1968 en torno a las Medidas Prontas de Seguridad (MPS). A este raptó se le llamó Operación el Pajarito, Pereira Reverbel era una figura cercana al presidente y era conocido por su prepotencia dentro de la paraestatal telefónica que dirigía. La intencionalidad del acto se hizo con miras a que éste tendría una “amplia repercusión y favorable acogida popular”,¹ estaba encaminado a dejar en claro que la organización constituía una vanguardia del pueblo organizado pues hasta ese momento, el MLN-T más bien constituía una retaguardia.

De 1968 a 1970, el movimiento tupamaro siguió creciendo y se caracterizó por grandes acciones espectaculares donde se evidenciaron las desventajas que representaba el MLN-T fuera de Montevideo, primero en el asalto a la Financiera Monty, segui-

¹ *Actas Tupamaras*, Madrid, 1986, p. 82.

do del atraco al Casino San Rafael, este último, como principal muestra del accionar tupamaro donde se trató de desacreditar el movimiento especulador de los políticos uruguayos del momento, posteriormente en octubre de ese mismo año la toma del Pando, y después la toma a la Radio Sarandí durante un partido de fútbol.

El MLN-T pasa de la ofensiva a la defensiva después del secuestro y ejecución del agente estadounidense Dan Mitrione, a pesar de las pruebas de que Mitrione era un hábil torturador y asesor de la policía uruguaya, esta acción significó el primer gran golpe contra el prestigio tupamaro, debido a que fue capturada gran parte de la organización durante esos días.

Durante 1971 la organización concedió una tregua por las elecciones a las que el MLN-T se integró a favor de la coalición de izquierda Frente Amplio, y fue entonces que se formó el llamado Movimiento 26 de Marzo, que se adjudicó el secuestro del embajador de Gran Bretaña y el segundo secuestro a Pereyra Reverbel quienes fueron enclaustrados.

La organización sufrió la captura de muchos de sus integrantes recluidos en las cárceles desde donde organizaron fugas masivas y con esto el descrédito total hacía la policía; por consiguiente, el régimen que operaba bajo las MPS decidió sacar al ejército de sus cuarteles para combatir a los tupamaros.

En la mañana del 14 de abril de 1972, los tupamaros ejecutaron a varios integrantes de los escuadrones de la muerte, a medio día y en varios locales, ya ubicados y vigilados por el ejército, ocho tupamaros murieron sin poder defenderse. Durante el mes de abril la respuesta del MLN-T fue escasa y los locales del Frente Amplio fueron acosados, el asedio de las fuerzas de seguridad fue tan vehemente que llegó a los extremos de ejecutar a militantes del Partido Comunista que permanecían inermes dentro de un local el día 18 del mismo mes.

El MLN-T no respondió el fuego como planeó porque la nueva dirección tupamara acababa de tomar posesión y no supo cómo reaccionar ni cómo volver a pactar treguas convenientes ni resta-

blecer contactos entre células y la dirección política; en agosto de ese año a pesar de tener armas y dinero, la organización había sido herida de muerte. No obstante, hubo grandes esfuerzos por resistir hasta el año de 1973 y un intento de reagrupamiento a principios de 1974 en Argentina.

EL MARCO DE LA GUERRA FRÍA EN AMÉRICA LATINA

La aparición del poder hegemónico de Estados Unidos en el hemisferio occidental a partir del término de la Segunda Guerra Mundial condiciona el desarrollo de la historia de los pueblos en América Latina. Es en relación con ese poder hegemónico como la región se ve envuelta en la llamada Guerra Fría que, en términos generales, significó la pugna geoestratégica entre el Occidente capitalista con Estados Unidos a la cabeza y la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS).

Durante la posguerra Estados Unidos difundió en el mundo el peligro del enemigo comunista contra los valores occidentales. Ese rival, según la propaganda estadounidense, tenía fines de apoderarse del mundo extendiéndose con su ideología y con su sistema, además poseía armas nucleares, que implicaban una grave amenaza para el mundo.

En cada conflicto nacional o regional donde ambos bandos tuvieron intereses encontrados, el miedo al comunismo fue propagado en Occidente para justificar en la política interna los gastos y esfuerzos empleados en ponerle diques a la URSS y marginarla dentro de su zona de influencia.

Esta dinámica se hacía compleja en la periferia, donde los intereses de las naciones del llamado Tercer Mundo se contraponían contra los de alguna o ambas superpotencias. El reto principal del Tercer Mundo y de América Latina, después de la Segunda Guerra Mundial, se convirtió en el desarrollo económico a través de

la industrialización, pero este objetivo fue obstaculizado ampliamente por la exportación del anticomunismo. En nombre de los valores occidentales fueron abortados múltiples proyectos que intentaron planificar un desarrollo económico para modernizar sus países, pues para ello tenían que afectar múltiples intereses oligárquicos y agroexportadores siempre ligados a los intereses estadounidenses, en la periferia; el comunismo era el “chivo expiatorio” perfecto para intervenir en pos de los recursos estratégicos de los países subdesarrollados.

La URSS no tenía la fuerza para extenderse orgánicamente en los movimientos del Tercer Mundo, e ideológicamente sólo los partidos de corte estalinista aportaban un poco de teoría a los movimientos; a pesar de la verborrea y cacería de brujas que significó el macartismo dentro de Estados Unidos. Con el paso de los años, la tesis soviética de una convivencia entre capitalismo y socialismo llamada coexistencia pacífica prevaleció.

En concordancia, a los partidos ligados a Moscú se les recomendó el juego electoral y el involucramiento en la política de alianzas con partidos progresistas que llevaran a cabo empresas modernizadoras; la vía violenta hacia la toma del poder y la Revolución quedaban descartadas para el occidente europeo. El miedo al comunismo no es una inquietud de los estrategas estadounidenses, sino más bien, una mentira que convenía expandir, pues les daba margen de maniobra y legitimidad a intervenir.

El término de la Segunda Guerra Mundial marcó un punto de inflexión en las relaciones de Estados Unidos con América Latina, ya que se intensificó su presencia modernizadora, pero a la par lesiva a los intereses de los pueblos.

Estados Unidos en su zona de influencia buscó extender y consolidar su poder por América Latina; a partir del tratado de Río de Janeiro en 1942 y el de Chapultepec de 1945, Estados Unidos intentó involucrar y atar a América Latina a los compromisos de seguridad que marcaba su agenda militar.

Este sistema interamericano de defensa se consolidó con la firma del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) en 1948, con un fuerte rechazo anticomunista y dependencia de los ejércitos latinoamericanos del estadounidense, pues fomentaba la homogeneidad de ellos con la compra de armamentos, refacciones y suministros hechos por Estados Unidos.

Uruguay, como parte de la periferia, no escapó a la dependencia ni a la avanzada del capital norteamericano, ni mucho menos fue capaz de huir de las limitaciones que el desarrollismo impuso al devenir económico de la posguerra. Este país fue uno de los primeros en resentir el agotamiento del modelo de desarrollo.

Uruguay tuvo un rápido crecimiento de su economía y calidad de vida gracias a constantes históricas y a coyunturas internacionales que lo beneficiaron. La constante histórica que influyó en su alto desarrollo, en comparación con el resto de la región, radicó en el alto valor agregado de la carne: su principal producto tradicional, en consecuencia las coyunturas históricas europeas que significaron las dos guerras mundiales y la Guerra de Corea abrieron paso a mayores exportaciones y a mejor precio.

Con los excedentes de las exportaciones se financió el proyecto de industrialización basada en los productos tradicionales; al término de la Guerra de Corea, los precios y la demanda de carne disminuyeron sensiblemente y el Estado no tuvo recursos con los que sostener el proyecto, por lo cual, la burguesía uruguaya y los gobiernos posteriores mudaron, no sin frenos, hacia un modelo diferente y agresivo para la clase trabajadora.

El fracaso del desarrollismo² produjo en el sistema político la salida del Partido Colorado y una aversión a su legado y al batllis-

² El desarrollismo de la CEPAL encabezada por Raúl Prebisch se pronuncia a favor de un crecimiento económico por el único camino aparente, la industrialización para salir del subdesarrollo vía sustitución de importaciones, este subdesarrollo era caracterizado por economías agroexportadoras volcadas al monocultivo y debía industrializarse para así alcanzar el desarrollo de Estados Unidos o Europa Occidental sin advertir que el subdesarrollo y el desarrollo no pertenecen

mo que desde principios de siglo había diseñado la temprana industrialización uruguaya, además, el neobatllismo³ en el poder no pudo sostener el modelo de desarrollo y fue culpado de la debacle económica de 1955. Esto alimentó una crisis política, producto de una falta de representatividad y de constantes alianzas.

Se produjo un paso de la industrialización a la especulación financiera, los industriales burgueses pasaron de engrosar el grupo oligárquico que dio forma al nuevo modelo de acumulación de riqueza. Con estas condiciones, las élites internas y el capital extranjero pretendieron obtener una mayor tasa de ganancia que buscaron en la reducción de costos en la mano de obra e inversiones que fueran rápidamente redituables. Carlos Real de Azúa hizo hincapié en que “Si los justificativos son capaces de prestar objetividad al nivel de siempre más borroso de las motivaciones, vale la pena recordar que mantener el pleno funcionamiento del sistema económico ha parecido en esos años el valor cimero a perseguir”.⁴

La Revolución cubana ofreció una alternativa distinta a las resistencias ofrecidas por los movimientos populistas y partidos

a una línea histórica donde los países desarrollados hayan pasado por el subdesarrollo y luego brincado al club de los desarrollados; sino que el desarrollo y subdesarrollo son las caras de una misma moneda y de un mismo proceso histórico. Véase Theotonio Dos Santos, *Imperialismo y dependencia*, México, Era, 1978.

³ Entiéndase por batllismo al periodo del gobierno de José Batlle y Ordóñez y a otros gobiernos posteriores afines a su proyecto, el cual se caracterizó por tener pretensiones industrialistas y proteccionistas, legislaciones de “avanzada” en materia de seguridad social y laboral teniendo una postura firme frente al imperialismo inglés. No obstante, en ningún momento lesionó los intereses agrícolas exportadores que financiaban el proyecto industrial vía impuestos. El batllismo generó, sin proponérselo, el imaginario de la excepcionalidad uruguaya respecto al resto de la región, esto llegó al grado de que el uruguayo “de a pie” creía que su país era una nación europea incrustada en América, esto alimentado por los buenos niveles de vida a principios de siglo XX. El neobatllismo surgió con el gobierno de Luis Batlle Berres durante la década de los cincuenta, su gobierno terminó con una gran crisis económica, el fin del Estado benefactor y el proyecto industrializador.

⁴ Carlos Real de Azúa, *Uruguay hoy*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 188.

comunistas, estos últimos eran controlados ideológicamente por Moscú, incluso demarcó su agenda y sus posiciones políticas hacia los gobiernos de los países simpatizantes.

Esas resistencias basadas en un marxismo con tonos distintos, más políticos y con brisas más latinoamericanas fueron vistas como un peligro real por las élites latinoamericanas y por Estados Unidos, que usaba el autoritarismo y la contrainsurgencia para preservar su proyecto de acumulación cuyo ingrediente principal era la dependencia.

LA INFLUENCIA DE LA REVOLUCIÓN CUBANA

En esta dinámica de dependencia, dominación e intromisión en asuntos internos por parte de Estados Unidos, la Revolución cubana respondió de forma que la izquierda latinoamericana establecida dentro de los populismos⁵ y partidos comunistas no dio visos de aportar. Asimismo, Cuba, su revolución y las simpatías

⁵ El capital transnacional se retiró dejando vacilantes las posiciones de la oligarquía agroexportadora. No sin antes experimentar ciertas convulsiones políticas, se inició un proceso de Industrialización por Sustitución de Importaciones (ISI) amparado por regímenes con características populistas que definimos como “Al tipo de régimen o de movimiento político que expresa una coincidencia inestable de intereses de sectores y elementos subordinados de las clases dominantes y de las fracciones emergentes, sobre todo urbanas, de las clases populares.” Véase Carlos Vilas [comp.], *La democratización fundamental, el populismo en América Latina*, México, Conaculta, 1995, p. 11.

Para algunos, el populismo más acabado es una modernidad singular a la latinoamericana, pues conjuntó racionalización encarnando un plan económico y una lógica de acumulación con subjetivación personificada por manifestaciones colectivas de masas sociales, sectores nacionales y populares. “Reconociendo la existencia de préstamos e imbricaciones entre ambos —como el par constitutivo de esa forma peculiar de modernidad que representó la matriz popular latinoamericana.” Véase Lisandro Gallucci, “De la era de la revolución al imperio de la identidad: interpretando la modernidad en América Latina”, en *Perfiles Latinoamericanos*, año 17, núm. 34, julio-diciembre de 2009, p. 155.

que levantaba en intelectuales y masas, urgía a los grupos establecidos (comunistas y populistas) a definir su actitud política que en términos generales se dividió en dos vertientes: la vía electoral, por un lado y, por el otro, la del camino de la lucha armada.

La Revolución cubana es el aliento y, para algunos, el método de lucha contra la dependencia, el subdesarrollo y el imperialismo. Esta Revolución había enseñado que es posible crear otro camino distinto al impuesto por la dinámica de la posguerra y las necesidades de Estados Unidos y las oligarquías coaligadas a él.

En cuanto al andamiaje programático e ideológico, Cuba barrió con lo que había, o al menos lo mandó a la retaguardia por el surgimiento de la heterodoxia marxista que dejaba de lado la idea del proletariado como la única clase revolucionaria; esto dio luz a un marxismo politizante y no etapista que creyó encontrar en la lucha armada las respuestas programáticas y que el marxismo-leninismo ayudaría a consolidar los logros de las revoluciones y a organizarlas.

El apoyo de Cuba no sólo fue verbal, sino que desplegó armas, dinero, asesores y voluntarios para llevar la Revolución al resto de la región, sus potentes y recién creados aparatos de prensa cultural apoyaron los movimientos. El ejemplo de las tesis foquistas de que un grupo de decenas de hombres valientes prenderían un foco militar en el campo para librar una guerra de guerrillas y con ello la luz de la concientización para tomar el poder y las riendas del Estado fracasaron una y otra vez. Los grupos armados que trataron de prender la mecha de la Revolución fueron desactivados, la mayoría, mucho antes de arraigarse dentro de la población campesina y ser la vanguardia de la lucha del pueblo.

En Uruguay, la situación fue distinta; la gran concentración de la población en Montevideo, la falta de condiciones geográficas que hicieran de un territorio un sitio inexpugnable y la falta de campesinos en el sector ganadero, el cual, tradicionalmente ocupa poca mano de obra, no aportaban ninguna esperanza a la instalación del foco guerrillero en los inexistentes territorios inexpugnables.

La vía democrático-electoral e institucional parecía vedada por los partidos tradicionales para maniobrar una causa popular y alternativa; sumado a esto, la vieja izquierda no ofrecía un mejor escenario. Lo anterior evidencia que Uruguay fue un caso especial dentro de las revoluciones armadas de América Latina. Su principal movimiento armado, el MLN-T, alcanzó niveles de propaganda y efectividad, peso político e incidencia como pocos movimientos armados dentro y fuera del país.

La influencia de la Revolución cubana y de las ideas de la izquierda en América Latina dieron aliento y aportaron elementos a los revolucionarios uruguayos para intentar tomar el poder y dar marcha atrás al modelo oligárquico dependiente del desarrollo que vivía su país. Las ideas, la justificación política y moral de que la lucha armada fuera viable fueron agentes eficaces para llevar a los tupamaros a pelear contra el gobierno.

No obstante, las interpretaciones aceleradas de la Revolución cubana, que derivaron en un exacerbado militarismo, no son tan latinoamericanas como se pudiera pensar; algunas fuentes utilizadas ponen al foquismo y a la guerrilla rural como un factor esencial del triunfo de la Revolución cubana, pero dichas explicaciones toman poco en cuenta el escenario político y económico de Cuba de forma más integral e histórica, olvidando el peso de las ideas de Martí sin pasar por el tipo de relaciones de producción que supone la zafra azucarera y la radicalización de la Revolución ya en el gobierno.

EL MLN-T, SU PROYECTO

Se concibe al MLN-T como una alternativa de sujeto político, proyecto histórico y utópico al proyecto dominante, el cual emitió un discurso histórico lineal; en esta narrativa se emitieron valores y se impusieron disyuntivas, con las cuales sería posible la cristalización de su proyecto. Dentro del enfrentamiento Gobierno-MLN-T

el *statu quo* impuso el de orden-subversión; los tupamaros, con su discurso intentaron anteponer el dilema de oligarquía e imperia- lismo, por un lado, contra liberación, por el otro. Ambos proyectos antagónicos luchan por tener en cuenta que “en verdad, la idea de futuro implica la idea de opciones que a su vez supone la existencia de voluntad que reconocen cierta capacidad para reaccionar, en el sentido de sus intereses y expectativas”.⁶

El primero contaba con la fuerza del Estado y el apoyo de Es- tados Unidos; el segundo, el tupamaro, sólo con una fuerza clan- destina que ellos mismos habían sobrevalorado, sin advertir que la fuerza real del MLN-T no residía en la capacidad de fuego, sino en ser un doble poder capaz de cuestionar el orden de las cosas. “Es por ello que el poder es la posibilidad de que la utopía del actor (su índole particular desarrollada en plenitud) se convierta en un modelo de sociedad mediante una dirección o su desenvolvimiento congruente con la máxima potencialidad del actor particular.”⁷ Es así como una fuerza política intenta someter a la otra para poder desarrollar al máximo su potencialidad.

Los tupamaros emitieron sus acciones políticas dentro de una definición de utopía, entendida en este análisis, desde dos acepcio- nes. La primera, la utopía como un ideal deseado, es decir, como la liberación y el fin del imperialismo en América Latina y que ésta sea capaz de decidir por cuenta propia su futuro. La segunda acepción funciona como una idea regulativa; a partir de ese ideal deseado y sus necesidades (liberación en este caso) los que tratan de impulsar el proyecto utópico exponen valores adscritos, nor- mas morales y en términos generales, formas de pensar, las cuales no sólo chocan, sino que surgen en contraposición con los valores morales y formas de pensar que son impuestas por el proyecto dominante, el cual, normalmente es ajeno a los intereses internos.

⁶ Hugo Zemelman, *De la historia a la política*, México, Siglo XXI, 2001, p. 190.

⁷ *Ibid.*, p. 35.

Al retomar el caso del secuestro de Ulises Pereyra Reverbel, los tupamaros en *Actas tupamaras* contrastan sus valores y jerarquizaciones con los de la cúpula gobernante, los tupamaros toman como modelo al gobierno cubano, mientras que la cúpula uruguaya al de Paraguay de Stroessner. El secuestrado pidió escuchar *La Segunda Declaración de La Habana*. Al término del audio, el funcionario reaccionó vociferando “¡Cínico, cínico, cínico!, repite aludiendo a Fidel Castro” sobre Paraguay, el detenido dice: “¡Con qué realismo político se gobierna! Un ejemplo: en lugar de combatir el contrabando se le ha convertido en algo útil para el erario aplicándole un impuesto” y no contento con insistir en el “realismo político” “¡y los perfumes!, ¡y las galletitas!, ¡ah, qué delicia las galletitas europeas que se consiguen en el Paraguay!”.⁸

El MLN-T aunque nunca dio a conocer plan alguno de gobierno, salvo de discusión interna y educación política. Sí podemos afirmar la renuencia a acatar los planes del agio internacional y el papel de Estados Unidos, sin embargo de un texto incautado podemos ver, a grandes rasgos, el socialismo en su programa, tal es el caso de un documento emitido en 1971, en el que se exhiben nuevos valores transformativos en el ejercicio de gobierno para su país. Este plan se distingue por su contenido antiimperialista, industrialista y centralizado por el Estado. “Las grandes industrias, comercios y bancos en poder total o parcial del capital extranjero serán expropiados sin indemnización”.⁹ Y aunque breve, intenta tocar numerosos rubros de la vida política como reforma agraria, reforma urbana, salud pública y justicia.

La esperanza de una concientización para la revolución es parte de una de las funciones de la utopía, así como la esperanza de ver la luz en el tobogán donde el orden establecido sumerge a la

⁸ *Actas tupamaras*, pp. 95-97.

⁹ Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros, “Programa de gobierno del MLN”, en Ángel Gutiérrez, *Los tupamaros de la década de los sesenta*, México, Ex-temporáneos, 1978, p. 147.

resistencia contra la hegemonía; por ello la confianza en que, finalmente, el ejército llevaría a cabo el programa popular sin considerar que “La idea de una sociedad futura regula la selección de los datos considerados relevantes del presente. De allí la fuerza crítica y reconstructora de la función utópica, y de romper con su presente y su porvenir.”¹⁰ Es decir, los tupamaros no consideraron que esa fuerza crítica y reconstructora sólo estaba en ellos, mas no en los militares que hábilmente usaron ciertas partes del discurso tupamaro y que sirvió para confundir a la población en meses clave de 1973.

El intento por romper el tiempo lineal de los proyectos hegemónicos combinado con el hecho de que los tupamaros concebían que “El devenir histórico puede pensarse como mera reiteración o como mera temporalidad lineal, abierta a la emergencia de lo distinto”¹¹ dio pie a la ecuación que dentro del tiempo del proyecto hegemónico todo era continuidad sin rupturas; las coyunturas, según las concepciones tupamaras las provocaría el MLN-T con sus acciones, pero fallaron al no darle movimiento propio al sujeto político rival, capaz de producir coyunturas dentro del bloque conservador.

Los análisis tupamaros pensaban una sociedad congelada en 1964, sin tomar en cuenta que durante varios años, el ejército preparó una guerra con el MLN-T sin librarla. El no tomar en cuenta al sujeto rival (el ejército) hizo que la respuesta de éste fuera sorprendente y paralizante, pues al que llamaban ejército más débil de América Latina fue pensado y analizado en las coyunturas de 1971-1973 con las fuentes, datos, contextos y presupuestos teóricos de 1965.

¹⁰ María del Rayo Ramírez Fierro, *Utopología de Nuestra América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2012, p. 105.

¹¹ *Ibid.*, p. 104.

CONCLUSIONES

El presente análisis supone que la actuación de una superpotencia es más fuerte en la medida en que las élites locales hagan suyos sus intereses, sus valores y participen, aunque sea de forma mínima, de las ganancias extraídas de los países periféricos. No tanto por coacción, sino por cooptación y convencimiento que bien puede incluir una buena dosis de amedrentamiento.

Por ende, los intereses foráneos y oligárquicos se defienden por la represión y lejos de los canales que la democracia liberal expone. Los actores, operadores del proyecto histórico de la oligarquía, están dispuestos a sacrificar las formas de la democracia liberal en pos de su modelo de acumulación.

Dentro de los sectores opositores al régimen existió una facción que creyó encontrar en las armas la respuesta a la represión. Es así como el MLN-T se conformó en un escenario de crisis y violencia política generaldo, por un lado, por los sectores de la oligarquía y, por otro, por sus opositores provenientes de varias raíces políticas internas y sensibles al contexto latinoamericano, que a su vez se dividían en sectores que combatían el proyecto oligárquico y estadounidense sin armas, en unos casos, o con armas en otro momento.

El hecho de derrocar a un régimen conocido por su nivel de represión y corrupción, manteniendo sus objetivos claros, al punto de lograr la victoria y resistir los ataques desde diversas trincheras, casi hasta la inmólación, le dio a Cuba y a su dirección autoridad moral y política para la consecución del compromiso real de liberación de las garras del imperialismo norteamericano en América Latina.

Asimismo, la Revolución cubana le quitó la armadura teleológica y economicista al marxismo, que parecía haberse quedado en el siglo XIX, para dar importancia a la lucha política, que al integrar esta doctrina con su tradición nacional política y martiana, convirtió al pueblo cubano en general en la clase revolucionaria.

El gobierno buscó convencer a su gente de que la historia podía ser construida por los pueblos.

Así el MLN-T se alimentó de la tradición uruguaya cercana al tercerismo,¹² de militantes que conocían a grandes rasgos el proceso de la Revolución cubana. La praxis política que ambas corrientes alcanzaban junto a sus semejanzas ideológicas logró la convergencia de un proyecto antiimperialista de defensa en los intereses nacionales y simpatías hacia los grupos revolucionarios de la región, esto bastó para formar un sujeto político que tenía los fines y valores contrarios al sujeto dominante.

Para dar consistencia a la tradición nacional, el MLN-T intentó acelerar la apropiación de la imagen de José Gervasio Artigas, cuya esencia rebelde y antiimperialista le daría continuidad a la lucha del pueblo uruguayo por construir su destino. Esta situación

¹² El pensamiento tercerista en Uruguay provino de diferentes tradiciones que confluyeron en la necesidad de hacer planteamientos y posturas en torno a lo que pasaba en el exterior; con una posición crítica que se distanciara del comunismo, pero que también criticara el orden propuesto por Occidente. “Aldo Solari sintetizó el contenido básico del tercerismo en cinco puntos: libertad de espíritu, antiimperialismo, nacionalismo, democratismo y antiyankismo, pero, por sobre todos ellos, el tercerismo se caracteriza por la búsqueda de poderes externos”. El tercerismo resultó una convergencia de ideas en común, una corriente, más que una organización política. Con la llegada de la Revolución cubana, dentro del tercerismo hubo quienes afirmaban que se debía defender la Revolución y avanzar hacia el socialismo dentro de las maneras liberales. Este grupo debió pasar por un proceso de maduración en varias aglomeraciones políticas a lo largo de la década de los sesenta hasta fundar el Frente Amplio. Otras posturas señalaban que por medio de la lucha armada se podía avanzar a la revolución socialista. La primera corriente del tercerismo apoyó sin dudas a la Revolución cubana, la segunda, no sólo defendió a Cuba sino que la tomó como modelo y pasó a formar grupos armados como el MLN-T. El Tercerismo junto con Cuba y la figura de Artigas ayuda a situar a Uruguay dentro de la periferia. Véase José Pedro Cabrera Cabral, “El pensamiento nacionalista en la izquierda uruguaya (1950-1970)”, en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, vol. 24, núm. 133, julio-septiembre de 2010, pp. 75-87.

de rescatar la tradición nacional y presentar una figura insurrecta al *status quo* fue semejante al caso cubano con José Martí.

El MLN-T fue la oposición que buscaba dejar de ser víctima de ese proyecto oligárquico para luchar contra él, en esencia “El objetivo de los sujetos sociales o actores históricos es hacer de su utopía historia”.¹³

El surgimiento de grupos como el MLN-T debe ser visto como el grito de oposición de la periferia a la absorción de proyectos que no fueron consultados y que formarán parte como entes sacrificables o de repuesto de la acumulación de los centros económicos mundiales.

BIBLIOGRAFÍA

Actas tupamaras, Madrid, 1986.

Dos Santos, Theotonio, *Imperialismo y dependencia*, México, Era, 1978.

Gutiérrez, Ángel, *Los tupamaros de la década de los sesenta*, México, Extemporáneos, 1978.

Ramírez Fierro, María del Rayo, *Utopología de Nuestra América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2012.

Vilas, Carlos, *La democratización fundamental, el populismo en América Latina*, México, Conaculta, 1995.

Zemelman, Hugo, *De la historia a la política*, México, Siglo XXI, 2001.

Fuentes hemerográficas

Cabrera, Cabral, “El pensamiento nacionalista en la izquierda uruguaya (1950-1970)”, en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, vol. 24, núm. 133, julio-septiembre de 2010.

¹³ Zemelman, *op. cit.*, p. 35.

Gallucci, Lisandro, “De la era de la revolución al imperio de la identidad: interpretando la modernidad en América Latina”, en *Perfiles Latinoamericanos*, año 17, núm. 3, julio-diciembre de 2009.

DERECHOS HUMANOS Y AUTORITARISMO

*Tezkoatl Mitzin Pérez Alvarado**

Los derechos humanos así como las normas jurídicas, éticas y morales universales que los contienen han sufrido en las últimas décadas de su corta existencia una serie de críticas contundentes por parte de ciertos sectores de la población mundial que no estaban conformes con la manera en que los estados, a los cuales pertenecían por adscripción, los ejercían institucionalmente al grueso de su población. Esta inconformidad no sólo atacó la forma elitista y superficial en que los estados de derecho administraban la novedosa propuesta jurídica internacional, sino que la postura crítica fue tan rígida y perseverante que el cuestionamiento alcanzó los fundamentos teóricos de los nuevos derechos humanos, revelando la inconsistencia y la contradicción interna de su argumentación. Esta situación permitió que los grupos inconformes se dieran cuenta que desde su génesis los derechos humanos representaban la expresión jurídica positiva de la exclusión, la marginación, la explotación y por ende la supremacía de ciertos grupos sociales sobre otros.

* Licenciado en Filosofía por la UNAM (larsarmstrong_27@hotmail.com).

Los postulados éticos de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 plantearon reavivar la esperanza de superar la barbarie en la que la humanidad había caído durante la primera mitad del siglo XX, expresada a través de políticas estatales e institucionales de exterminio masivo de individuos, por el simple hecho de: *a)* pertenecer a otra raza distinta de la que detentaba el poder hegemónico, *b)* por profesar una religión distinta a la imperante, *c)* por tener una preferencia sexual que cuestionaba la rigidez moral y jurídica en que había devenido la institucionalización del amor y las relaciones de pareja, por la necesidad de establecer un contrato jurídico-comercial que velara por la acumulación y permanencia del capital bajo la propiedad de un apellido o un linaje específico, y *d)* por el simple hecho de pertenecer a un determinado partido político ya que esto implicaba la existencia de ideas diferentes que cuestionaban la legitimidad del régimen hegemónico y por lo tanto, su simple presencia dentro de la dinámica política interna representaba la posibilidad de que otros individuos se infectaran de la esperanza que generaba la emergencia de concebir un orden sociopolítico alternativo.

Cuando el mundo se enteró de la existencia de los campos de concentración nazis y de la capacidad destructiva de las nuevas armas que el ser humano había inventado para “proteger” al mundo de la barbarie, como las bombas nucleares arrojadas con dolo y saña sobre Hiroshima y Nagasaki, no pudo más que horrorizarse del alto grado de deshumanización que habían alcanzado la razón y la ciencia en su continuo progreso hacia “lo mejor”.

Esta situación tan precaria en que había caído la existencia humana, en un mundo que se preocupaba más por la técnica que por los agentes históricos y sociales que la creaban, llegó a un límite de dolor y miedo que los hombres no soportaron más. El entorno extremo de sobrevivencia al que fue orillado el ser humano generó una explosión libertaria entre las mentes más agudas y sensibles al autoritarismo estatal, y se percataron de que necesitaban, urgentemente, postular una serie de principios éticos universales que

recuperaran al hombre mismo, que lo sacara del servilismo técnico e instrumental al que el capitalismo caníbal lo había relegado y le devolviera su dignidad intrínseca, para que así pudiera disfrutar de una existencia plena, llena de sentido. Es así como la idea de unos derechos universales que velaran por el respeto del valor humano, frente a un mundo en el que el hombre ya no valía por sí mismo, sino por lo que podía llegar a producir, se va gestando poco a poco, hasta que queda instaurada en una normatividad internacional cuya principal labor será limitar la capacidad coercitiva del Estado, es decir, se erigirá como una normatividad supra estatal que reaccionará contra el terrorismo de Estado.

Se podría decir que los derechos humanos fueron la expresión máxima de un punto en el que la razón ilustrada recuperó su capacidad crítica y transformadora de mundo, en el que la razón, a través de su enunciación, recuperó el espíritu independiente que la utopía alcanzó en los inicios de la modernidad; en otras palabras, los derechos humanos permitieron, como nos dice Bolívar Echeverría, “quitarle lo categórico al ‘no’ que está implícito en la palabra ‘utopía’ y entenderlo como un ‘aún no’ prometedor”.¹

Es por esta razón que los postulados éticos que se plantearon como fundamento de los derechos humanos como principios normativos, se nos presentan como logros irrenunciables a los que todo ser humano debe aspirar. Nadie podría renunciar a un principio jurídico que protegiera su derecho a la vida, o a una norma que le permitiera moverse con libertad dentro del territorio que le vio nacer, o a sentirse protegido en su privacidad porque sabe que hay una restricción jurídica que le impide al Estado y a los demás individuos violar los límites de la intimidad personal, por poner algunos ejemplos. Visto así, los derechos humanos parecerían ser la normatividad ilustrada por excelencia, es decir, las normas jurídicas y éticas que la humanidad necesita para realizarse como un sujeto histórico, social y político pleno, en el sentido en que no hay

¹ Bolívar Echeverría, *Modernidad y capitalismo (15 tesis)*, versión en pdf, p. 2.

regla superior que garantice el desarrollo, conforme a la razón y al progreso natural de ésta, inherente al espíritu humano.

Si sólo nos quedáramos con esta visión reducida de los derechos humanos nos parecería absurdo cualquier intento de reclamo o negación hacia los mismos, aunque sí nos permite entender el esfuerzo de los grupos no incluidos dentro de su positivación por gozar de sus beneficios. Sin embargo, hay que entender que los derechos humanos, como toda creación humana, son dialécticos, es decir, tienen dos caras, dos vías de manifestación e interpretación, una negativa y otra positiva. Esta última es la que acabamos de describir, la que abre la posibilidad de concebir un mundo en el que el ser humano valga por sí mismo, en el que la barbarie no tenga oportunidad de renacer y en el que todos los hombres puedan convivir fraternalmente sin relaciones de dominación. La parte negativa es la que pone en crisis todo el proyecto humanizador de estos derechos, ya que ésta es la porción de la entelequia que tiene contacto con la realidad; siempre el punto de quiebre de toda teoría o construcción racional es su confrontación con el mundo, con la materialidad que le dio vida y fundamento. Si el concepto logra entablar una relación de diálogo recíproco con la realidad que lo enfrenta, entonces es un concepto bien construido que sí responde a su inmediatez; si no lo logra, entonces es un concepto vacío que sólo alcanza a establecer una relación formal abstracta de conocimiento, que en realidad no amplía ni modifica nuestra forma de entender el mundo, sino que se limita a interpretarlo.

Justamente este proceso de confrontación con la realidad hizo que los derechos humanos se pervirtieran y perdieran la profundidad libertaria con la que fueron concebidos, situación que los convirtió en un instrumento más de dominación y ampliación del régimen hegemónico mundial, representado por ese Estado transnacional capitalista del que nos habla Bolívar Echeverría.² Ese Estado nacional fuerte y dominante de la primera mitad del siglo

² Cfr. Bolívar Echeverría, *Violencia y modernidad*, versión digital en pdf.

XX, caracterizado por su abierta y declarada intromisión en las relaciones sociales y políticas particulares de sus habitantes, que derivó en modelo clásico del Estado intervencionista como Estado benefactor o Estado de bienestar, es suplantado actualmente por una reformulación radical del Estado mínimo, con la única diferencia de que ahora la esfera de la circulación mercantil ya no es administrada por el Estado nacional, sino que su organización recae únicamente en las manos del capital internacional. De esta manera el nuevo Estado autoritario de finales del siglo XX pasó de ser un regulador de la administración mercantil a un regulador de la violencia interna en pos de una apertura comercial externa.

Se entiende entonces que al momento de tener que positivar los derechos humanos como normas jurídicas internacionales, éstos hayan tenido que responder primero a los intereses de los grandes propietarios que conforman ese nuevo Estado transnacional, relegando a un segundo plano la protección de los ciudadanos estatales. Paradójicamente, hubo ciudadanos que no fueron contemplados dentro del rango de aplicación de los derechos humanos, es decir, personas que por su condición cultural, sexual, religiosa o biológica fueron considerados como ciudadanos de segunda o tercera clase, cuya función era únicamente económica a favor de los propietarios privados, que sí gozaban de la protección de los nuevos derechos. Esos ciudadanos estaban, y siguen estando, relegados a la mera misión de mantener económicamente al Estado, lo que implica que sistemáticamente, a través de las instituciones estatales jurídicas, continúan siendo excluidos del ámbito político-público. Para ello el Estado tuvo que hacerles creer que eran sujetos de derecho en igual forma que los ciudadanos de primer nivel, cuando en realidad el derecho les daba a éstos el poder de explotarlos, manipularlos, exterminarlos, violentarlos e incluso matarlos, con la finalidad de que pudieran cumplir con su misión monetaria, el Estado debía entonces legislar positivamente su explotación. Es así como los derechos humanos se convirtieron en derechos de élite.

Lo anterior se puede entender por el movimiento histórico de realización de la razón en la praxis, el cual está condenado, desde la visión de la escuela Frankfurt, a la negación de la razón misma. Los derechos humanos, como herederos y renovadores del movimiento ilustrado, estaban condenados a la mitificación y a la esencialización que el proyecto mismo de la Ilustración había sufrido por su estrecha relación con el capitalismo.

Como nos dice Friedman, en su estudio crítico de la Escuela de Frankfurt, “la libertad, que había sido la promesa y la premisa de la razón y de la ciencia, se desvió hacia el formalismo vacío o hacia la franca barbarie”.³ Ahora, esto sólo se puede entender si se tiene presente el movimiento dialéctico de la razón en la historia, el cual conlleva a una crisis de la Ilustración, que consiste en: “si hay esperanza, la esperanza se funda en el funcionamiento de la razón en la historia. Sin embargo, [...], la función de la razón en la historia está sometida a la transfiguración; se convierte en su opuesto, lo mismo que la razón transforma el mundo en lo opuesto de lo que una vez fue”.⁴

Como los derechos humanos descansan sobre presupuestos teóricos que tuvieron su génesis durante la Ilustración, por ejemplo el concepto de dignidad kantiano, el derecho a la propiedad lockiano, la idea de autonomía personal o el concepto político de Estado nación y de sujeto de derecho, era previsible que el nuevo proyecto de emancipación y humanización sufriera el mismo destino que el movimiento ilustrado.

Ahora bien, las contradicciones que resultaron de esta negación del principio de libertad del proyecto inicial de los derechos humanos, provocaron la incomodidad de los sujetos críticos pertenecientes a las clases despojadas de su efectivización. Esto derivó en la necesidad de replantear el proyecto para que su espectro de

³ George Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, FCE, 1986, p. 117.

⁴ *Loc. cit.*

aplicación se ampliara a más personas que pedían ser reconocidas como sujetos de esos derechos.

Sin embargo, el problema no es tan sencillo como parece, ya que no se reduce a una mera ampliación del horizonte de inclusión propuesto originalmente para los sujetos capaces de entrar en él. El problema va más allá porque cuestiona los fundamentos mismos de los derechos, así como los de la forma de organización social y política imperante desde el siglo XVIII, a saber, la del Estado-nación europeo.

A mi parecer, el colectivo de inconformes se puede dividir en dos grupos fundamentales que se distinguen por su participación política y por la forma en que se articulan sus movimientos contra el sistema. Por un lado tenemos a los que podemos denominar como moderados, ya que pertenecen a la misma dinámica que la historia moderna capitalista ha impuesto como la única vía deseable de sociabilidad, es decir, están inmersos dentro de una matriz cultural occidental, aunque no sean europeos, pero promueven una configuración democrática de la organización política y social, expresada a través del significante nación concretizada a partir de la estructura del Estado. Este grupo se considera excluido dentro del mismo sistema, es decir, se siente cómodo con la organización política y social que le ha sido impuesta, pero considera que su participación en ella es limitada y por lo tanto debe ampliarse para que su desarrollo integral como individuo perteneciente a dicha sociedad sea pleno. Estos individuos no cuestionan las bases de la estructura dominante, sino que se enfocan en criticar la forma en que esa estructura reparte la capacidad de participación política y abogan por una ampliación de ésta que sí los incluya. En este grupo podemos encontrar a las mujeres, a los homosexuales, a los negros, a los estudiantes y demás colectivos que se reconocen como miembros activos de la sociedad civil y por lo mismo, sus movimientos engendrados en el seno mismo de la posmodernidad —la cual no es otra cosa que una reconfiguración capitalista de la modernidad, que en esencia es una modernidad adecuada a las

condiciones del libre mercado y la apertura de la fronteras nacionales, que busca favorecer la consolidación del Estado transnacional— se configuran como movimientos civiles. Esto quiere decir que estos grupos sólo buscan el reconocimiento de sus derechos civiles y políticos dentro de un estado de derecho que consideran legítimo.

Por el otro lado tenemos a los radicales, que a diferencia de los moderados, no forman parte del sistema de organización político y social hegemónico. Siempre se han considerado a sí mismos como agentes externos a este tipo de estructura, sienten al sistema dominante como una imposición que se debe asumir como forma de sobrevivencia; situación que ha producido un sincretismo entre ambas culturas, mas no por eso han dejado de reproducir sus formas culturales ancestrales de configuración de lo real. Los radicales se sienten excluidos por un sistema que nunca los ha incluido y que, sin embargo, busca devorarlos para asimilarlos a su dinámica. La razón de esto es que pertenecen a una matriz cultural distinta de la occidental y en tanto tal consideran que su desarrollo integral como personas sólo se puede llevar a cabo dentro de los límites de su propia visión del mundo. Este grupo radical es el auténtico sin voz que ha vivido durante siglos relegado al olvido sistemático, condenado a una explotación caníbal que busca debilitarlo para integrarlo, o, en el mejor de los casos, exterminarlo y deshacerse del problema estructural que representa. Estos sujetos nunca han sido parte de la sociedad civil porque nunca han sido propietarios ni de su propia vida dentro de la democracia ni del Estado-nación occidental. Por eso, su movimiento no se reduce a una mera desobediencia civil, sino que va más allá porque trastoca los fundamentos de la discursividad política y cultural occidental reinante, lo que provoca que se articulen como movimientos eminentemente políticos que buscan reconfigurar lo real político y social hegemónico.

Este es el grupo que pone en tela de juicio la pertinencia teórica y práctica de los derechos humanos, en el sentido de que éstos sólo

responden a las necesidades de una matriz cultural específica. El problema que se nos revela entonces es estructural, en la medida en que nos damos cuenta de que la argumentación original, que dio vida y aplicación a los derechos humanos, limita su espectro de efectivización a las poblaciones que comparten una sola raíz cultural. Las demás culturas y formas de organización cultural deben renunciar a su historia, a su concepción del mundo y a su forma de vida específica si pretenden entrar a la dinámica “internacional” y “universal” de respeto a la dignidad humana. Solamente negando su ser y adoptando otro, que en muchos casos es impuesto dogmáticamente, las culturas diferentes pueden acceder al goce de los nuevos derechos humanos. El problema entonces es cómo hacer que la argumentación excluyente original, pensada desde una matriz específica, pueda articularse de tal forma que acepte nuevos argumentos éticos y morales, sin que se traicione la idea original de dignidad humana o sujeto de derecho; porque es evidente, que la matriz occidental no va a renunciar a sus logros culturales particulares en pos de una inclusión más abierta y tolerante hacia nuevas formas y expresiones de vida. Ya que esto significaría la pérdida del dominio hegemónico en el manejo de los símbolos políticos y sociales en un plano mundial.

Las respuestas que se han dado para tratar de enmendar el problema han sido diversas y de muy diferente índole y posición. Sin embargo, considero que no han sido lo bastante contundentes ni respetuosas con la situación tan delicada a la que se han tenido que enfrentar. Desde mi punto de vista todas las alternativas de solución que se han propuesto han reducido, o mejor dicho han tratado de reducir, el movimiento político emprendido por los grupos pertenecientes a otras raíces culturales, a un simple y llano movimiento civil más. Esto con la finalidad de poder darle una solución dentro de los límites discursivos que la tradición europea, expresada a través del dominio, ha impuesto como modelos necesarios y deseables de sociabilidad para todo colectivo humano, con esto me estoy refiriendo al modelo gubernativo democrático y a la

estructura estatal, que se nos presentan como los mayores logros políticos alcanzados por el hombre, más allá de los cuales no existe ni puede llegar a existir otro mejor.

La respuesta que mejor ataca el problema es la que propone la conformación de un Estado intercultural a través de un ejercicio hermenéutico de los derechos humanos. Este nuevo Estado apoyaría “el reconocimiento de los derechos a la identidad y de autogobierno de los grupos culturales”,⁵ es decir, sería un Estado acorde con su propia diversidad. Sin embargo, Ana Luisa Guerrero nos propone que no cualquier grupo cultural debe ser aceptado dentro de la dinámica política, el mismo Estado intercultural puede excluir a los grupos que él considere peligrosos para la dinámica de construcción de políticas públicas. El criterio de inclusión sería el grado de democratización y de “humanización”, es decir de su postura ante los derechos que Occidente considera como derechos básicos de las personas, que las culturas presenten.⁶ Vemos pues como ya las construcciones culturales geocéntricas europeas están sirviendo, de nuevo, como criterios de exclusión, en el sentido de que sólo será aceptada aquella cultura que logre demostrar un desarrollo cultural, moral, ético, jurídico y político tan avanzado, o por lo menos cercano, al occidental.

La posición filosófica que fundamenta esta propuesta es una especie de hermenéutica cultural, que se nos presenta como una interpretación objetiva y transversal de las formas colectivas y culturales de organización política y social de la diversidad de culturas que conforman el conjunto de lo humano. Sin embargo, hay que recordar que toda hermenéutica parte de un horizonte de interpretación que limita y condiciona el acto interpretativo, en este caso el horizonte será la raíz occidental, específicamente, como ya lo vimos en el párrafo anterior, la idea de democracia, el signifi-

⁵ Ana Luisa Guerrero Guerrero, *Hacia una hermenéutica intercultural de los Derechos Humanos*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 92.

⁶ *Cfr. Loc. cit.*

cante nación, la idea kantiana de dignidad humana y autonomía individual y en suma todas aquellas ideas que fundamentan la concepción de derechos humanos.

Esta propuesta pretende superar el relativismo cultural que los antropólogos han planteado a través de la idea de que cada cultura es valiosa por sí misma y que por lo tanto, sus construcciones internas de justicia son válidas dentro del concepto de los derechos humanos. Sin embargo, la matriz occidental, en su arrogancia no puede aceptar que haya otra construcción ética y moral capaz de velar por la humanidad en el sentido tan fuerte y comprometido como lo hacen los derechos humanos. Por este motivo la hermenéutica tratará de demostrar que los presupuestos que los fundamentan en realidad sí son universales, a través de mostrar que cada cultura tiene un concepto de lo valioso humano que coincide con la idea de dignidad humana.

Se retoma la propuesta de Xavier Etxeberria quien pretende encontrar un transversal ético y no un referente fáctico, “pues el proceso para obtenerlo sigue una propuesta ética de principios y valores fundamentales para interpretar las relaciones humanas con mucha más intensa cohesión en torno a los derechos”.⁷ Sin embargo, bajo esta ética de principios hay una idea fundante que permitirá a Etxeberria discriminar las expresiones culturales capaces de incorporarse a este “transversal ético”. Esta idea es la de dignidad humana kantiana, situación que nos remite de nuevo a una supremacía de la raíz occidental como fundante de significación para este nuevo principio “transversal”.

La propuesta es encontrar aquello que tiene que ver con un modo de ser del humano y no con un proceso deliberativo. En la “idea de que la universalidad [...], se encuentra encarnada en las culturas y el principio que la orienta es la convicción de lo que no debe ser transgredido, porque dañaría gravemente la justicia que

⁷ *Ibid.*, p. 101.

nos debemos en cuanto humanos”.⁸ En este caso se está apelando a lo “humano irreductible” basado en la idea de dignidad humana ilustrada, en tanto pueda dialectizarse con otras comprensiones de dignidad, es decir, que “se persigue un universal abierto a las particularidades transculturales”.⁹ En otras palabras la finalidad es “que se puedan explorar nuevas maneras de ajustar los derechos humanos a ciertas realidades que en apariencia no tengan relación.”¹⁰ Esto nos lleva a preguntarnos si el proyecto es entonces una búsqueda de un transversal ético universal que nos permita construir una concepción nueva de derecho internacional o si, por el contrario, este transversal ético solamente es un instrumento que nos permite encontrar puntos de toque entre culturas, en los que los Derechos Humanos puedan encontrar significado particular y así se pueda demostrar la universalidad de éstos. Es decir, ¿este transversal es creativo y constructor o es de nuevo un instrumento de dominación?

Para justificar esto se apela al principio de justicia como principio vinculante entre culturas y se entiende a la justicia como el “criterio para satisfacer necesidades individuales, culturales y sociales.”¹¹ Sin embargo, esta definición es muy ambigua porque la justicia no sólo hace referencia a la capacidad material de satisfacer necesidades básicas de supervivencia, sino que en el siglo XX también se apeló a principios jurídicos y éticos de lo justo y lo injusto, principios que aún están ceñidos a una estructura particular de organización de lo real social y político y que, por lo tanto, nos vuelve a remitir a concepciones particulares de la justicia, limitadas por su propio contexto cultural.

Esta ambigüedad le permite al autor hacer un salto argumentativo en el que equipara a la justicia, como principio ético uni-

⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁹ *Ibid.*, p. 105.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Ibid.*, p. 106.

versal, con los derechos humanos, y por lo tanto logra establecer a éstos como el transversal ético buscado. Es así como Etxeberria define que la idea de dignidad es común entre todos los humanos, que la irreductibilidad humana es lo que permite justificar la pertinencia universal de los derechos humanos. De nuevo tenemos un salto argumentativo, porque si en efecto es cierto que en todas las culturas existe la idea de dignidad humana, esto no implica que en todas ellas tenga el mismo significado ni la misma pertinencia ética que Etxeberria le quiere atribuir. Este es el peligro que se corre al menospreciar los referentes fácticos como fundamentos de los principios éticos, ya que se puede caer en un formalismo abstracto y vacío, que gracias a la complejidad de su argumentación pueden pasar como principios válidos universalmente.

El problema es ¿cómo poder construir derechos humanos universales que tomen en cuenta las particularidades nacionales y regionales, si su fundamento es también nacional, regional y particular? Si el sujeto, retomando la propuesta anterior, no es independiente de su contexto y si en cambio “son las relaciones humanas fincadas en sus circunstancias concretas.”¹² Esto quiere decir que la conciencia que interpreta es una conciencia histórica, temporal, social y política. Entonces el problema es cómo poder escapar de esa posición en el mundo para poder establecer principios éticos universales. Cómo crear puentes de comunicación entre culturas sin que éstos se hallen prejuiciados de entrada por ideas de superioridad y dominación, como ocurre con los derechos humanos.

El problema que yo veo es que no podemos salir del discurso retórico que el capitalismo, a través del Estado neoliberal y durante los siglos en que la humanidad ha sido moderna, ha implantado como el único horizonte de interpretación de la vida. La cuestión es, como dice Bolívar Echeverría, que

¹² *Ibid.*, p. 108.

en nuestros días, por el contrario [...], lo moderno no se muestra como algo exterior a nosotros [...], somos ya modernos permanentemente. El predominio de lo moderno es un hecho consumado [...], nuestra vida se desenvuelve dentro de la modernidad, inmersa en un proceso único, universal y constante que es el proceso de la modernización.¹³

Esta modernidad tiene “paralizada su creatividad política, [...], se mantiene en un vaivén errático que la lleva entre pragmatismos defensivos más o menos simplistas y mesianismos desesperados”.¹⁴ Esta actitud es la que vemos en todos los críticos de los movimientos originarios, que sólo buscan dar una solución civil pragmática que les permita salir del hoyo lo más rápido y fácil posible, cuando no se trata de eso, porque estos movimientos de protesta más que pedir una ampliación del sistema jurídico internacional nos dan la posibilidad de cuestionar el sistema mismo. Permiten preguntarnos, si existe la posibilidad de concebir un futuro, una realidad que ya no sólo no sea capitalista, sino que también no sea moderna ni eurocentrista.

¿En realidad no existe la posibilidad de encontrar un mejor sistema político de gobierno que la democracia? ¿No somos capaces de concebir una nueva estructura de organización social y política que no sea el signifiicante nación ni la estructura Estado? ¿Es verdad entonces que la razón se agotó en el proyecto ilustrado y ya no es capaz de seguir desarrollándose? Si los ilustrados pudieron responder ante una situación de crisis que pedía la reconfiguración de un mundo que había sido configurado desde diez siglos atrás, no es posible que nosotros no podamos reconfigurar un mundo que sólo lleva cuatro siglos de existencia.

Si no lo vemos así, todas estas argumentaciones retóricas sobre la importancia de la universalidad de los derechos humanos

¹³ Echeverría, *Modernidad...*, p. 1.

¹⁴ *Ibid.*, p. 4.

podrían desembocar en la constitución de un nuevo Estado autoritario, expresado a través del Estado transnacional, que justamente prescinde de los argumentos chauvinistas que ayudaron a consolidar su homólogo en el siglo XX, en pos de un autoritarismo económico y comercial global. El discurso de la universalidad por la universalidad misma es una tautología, es una suerte de sofisma o clamor utilitario musitado por una camarilla de gente poderosa que ha diseminado la idea de la legalidad como incontestable, cuando esta legalidad estraga los más elementales derechos de la mayoría.

El problema con este discurso de la legalidad de los derechos humanos es que se asemeja en demasía al de un sistema totalitario. “El discurso de la legalidad contemporáneo, característico de la sociedad neoliberal posmoderna, que al igual que los sistemas totalitarios ha instrumentalizado el sistema legal en aras de la consecución de los fines del grupo hegemónico”. Esto quiere decir que “el neoliberalismo posmoderno, prescinde de los argumentos chauvinistas porque el poder es ejercido por grupos transnacionales que determinan el contenido de las leyes, generando normas contrarias al interés colectivo y al bien común”.¹⁵

Es por esto que debemos tomar con recelo la presunción posmoderna de tomar en cuenta al otro, con la siempre limitante de tratar de incorporarlo al sistema hegemónico, como la vía de su ascensión humana y cultural. Esta apertura hacia lo diferente no es fortuita y así debemos verla. Debemos hacer que los derechos humanos no sean la nueva expresión ni el nuevo vehículo hacia la barbarie; como ya han empezado a ser, con todas las guerras, los bloqueos comerciales, las intervenciones políticas, sociales, económicas y culturales en su nombre.

¹⁵ Juan Antonio Castillo López y José Guadalupe Zúñiga Alegría, *Alegatos*, México, UAM-Azcapotzalco, enero-abril de 2006, p. 192.

BIBLIOGRAFÍA

- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y capitalismo (15 tesis)*, versión digital en pdf.
- _____, *Violencia y modernidad*, versión digital en pdf.
- Friedman, George, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, FCE, 1986.
- Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Hacia una hermenéutica intercultural de los Derechos Humanos*, México, CIALC-UNAM, 2012.
- Castillo López, Juan Antonio y Zúñiga Alegría, José Guadalupe, “Discurso de la legalidad y bien común”, en *Alegatos*, México, UAM-Azcapotzalco, enero-abril de 2006.

EPISTEMOLOGÍAS ACTUALES
EN AMÉRICA LATINA

LA MODERNIDAD EN NUESTRA AMÉRICA: MIRADAS EPISTÉMICAS

*Ana Claudia Orozco Reséndiz**

INTRODUCCIÓN

Los aportes de los estudios novohispanos nos permiten ampliar la perspectiva sobre la realidad de nuestra América; el propósito de este análisis es comprender el origen del proceso y desarrollo de los estudios culturales y las manifestaciones que una sociedad aporta a la cultura, todo ello es indispensable si deseamos recrear la historia de la filosofía en nuestra América.

Las verdaderas raíces del pensamiento filosófico latinoamericano son el cambio de actitud frente al eurocentrismo, donde se manifiestan las definiciones y categorías de la reconstrucción de un estudio, de manera clara y concreta, desde una realidad sociohistórica americana. Para ello se requiere un análisis historiográfico-filosófico que vaya más allá de una simple cronología; hace falta una mirada abarcadora sobre los aspectos culturales, filosóficos, políticos, económicos, entre otros, en nuestra América contemporánea. Nuestra filosofía e historia comparten una doble tradición, nos referimos al amplio bagaje occidental que va desde el pensa-

* Licenciada en Filosofía por la UNAM (klarimundayromualdo@gmail.com).

miento griego hasta el actual, sin dejar de lado el pensamiento indígena antiguo y el de hoy. Sin embargo, los universos discursivos con los cuales se ha trabajado, muchas veces no integran el pasado colonial con el periodo independentista de siglo XIX.

Las diversas formas de conocer del ser humano en el tiempo crean en el sujeto cognoscente la posibilidad de reflexión y análisis orientados a diversas manifestaciones de la humanidad en la historia; pero es el enfoque filosófico el que nos permite formar juicios perspicaces sobre nuestra realidad, a partir de un quehacer autónomo, ejercicio libre y desinteresado, y éticamente responsable. Posicionarnos sólo desde la filosofía de la historia obliga a elaborar nuestra disertación y orientarla hacia una filosofía de la cultura comprometida con su devenir histórico.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Los cimientos de nuestra historia y las diversas formas de cultura se encuentran implícitas en el pasado colonial, por esta razón se requiere de su estudio para comprender la realidad actual, y para ello nos ubicamos en una dialéctica procesual e histórica como método, para ser usados al estudiar los elementos del pasado y del presente-futuro.

Tomar en cuenta el uso del método adecuado para investigar la historia de la filosofía en tiempos coloniales será punto de partida en la propuesta investigativa y así atender las recomendaciones metodológicas que el filósofo mendocino Arturo Andrés Roig propone en diversos escritos sobre la necesidad de organización de una historia de la filosofía regional, nacional y posteriormente continental.¹ Roig refiere la búsqueda de elementos que puedan

¹ Cfr. Arturo Andrés Roig, *Notas para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo, 2008, pp. 295.

dar cuenta de la labor filosófica a partir de la construcción epistémica de nuestra propia tradición.

El uso de la hermenéutica en la investigación implica un ejercicio de interpretación del texto cuyo requisito es el apego al sentido concebido en el concepto o categoría estudiado, y exige situar al texto dentro de su contexto para poder ser interpretado.

Este contexto es el entorno sociocultural en el que se hacen inteligibles, reconstruido por el intérprete desde su propia cultura actual, sabiendo que no podrá comprenderlos exhaustivamente, pero que, si toma en cuenta también su propia situación, podrá acercarse a ellos y también alejarse de ellos respetando su peculiaridad, en un juego y rejuego de aportaciones y distanciamientos que permitirán la objetividad alcanzable sin perder la conciencia de que en todo está intervenida también nuestra propia subjetividad psíquica y social.²

Respecto de la historia de la filosofía colonial insistimos en usar herramientas interpretativas, pues en muchos casos se requiere reconstruir la historia para redimensionar su alcance y dotar de sentido la serie de datos que hacen visible otras formas de hacer y quehacer novohispano.

Por ello, es indispensable hacer la interpretación de manera situada sin ignorar el contexto en el que está inmerso el texto. En este tenor, los supuestos o hipotéticos del sujeto se considerarán para mostrar y explicar. Pero, “lo importante es que aspira a conocer los supuestos del sujeto para salvaguardar lo más alcanzable de la objetividad del texto, vista por contraste con los supuestos subjetivos que se han detectado.”³

Con la Conquista se da como hecho ineludible el papel misionarial del siglo XVI, cuya incidencia ha dejado secuelas en la formación de la idea de “sujeto” e “identidad” en los siglos posteriores;

² Mauricio Beuchot, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 13.

estas nociones toman fuerza en los imaginarios de la vida social. Destacan en este proceso histórico, social y cultural los miembros de la clase criolla, quienes tienen las condiciones de posibilidad para ingresar a los centros de estudio y con ello cultivar sus inquietudes. No es de sorprender que muchos de estos estudiosos y sus productos filosófico-culturales hayan sido comparados a través del tiempo como una mala copia de lo que se hacía en Europa. De hecho, los modelos educativos fueron impuestos por los españoles. Empero, esto no es motivo suficiente para descalificar o anular el pensamiento filosófico que se estaba gestando en nuestra América.

El americano, que al igual que cualquier otro hombre, ha tenido que resolver los problemas de su circunstancia, con los medios que ésta su circunstancia le ha ofrecido: dentro de su circunstancia está la cultura europea, de aquí que haya tomado esta cultura como un instrumento para resolver sus problemas.⁴

Si bien es cierto, nuestra tradición filosófica no es igual a la elaborada por los europeos, eso no quiere decir que no se cultivó la reflexión y análisis filosófico. Sin embargo, comparten algunos aspectos y problemas en común, como los fundamentos teórico-epistémicos; basados en razones, por lo tanto, toda filosofía y cultura cambió de actitud frente a una escolástica que no era flexible, entre otros factores presentes en este proceso.

La labor filosófica americana en tiempos coloniales, como consecuencia de la modernidad, sentará las bases para el proceso emancipatorio de América Latina y el Caribe. Más adelante en el siglo XIX adquiere mayor resonancia la autonomía del ser americano; las prácticas emancipadoras se producen entrado el siglo XIX, siglo lleno de contradicciones y cambios en todas las estructuras sociales.

⁴ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953, p. 31.

Ese largo siglo XIX también fue para nosotros los latinoamericanos pleno de altibajos, atravesado de momentos de “crisis de identidad” más o menos profundos, como también de momentos de consolidación de la autoimagen de nuestros pueblos. No entenderíamos nuestro proceso si no partiéramos, por lo menos, de la segunda mitad del siglo XVIII, época en la que comienza a tomar cuerpo, como respuesta ante la “Calumnia de América” —ideología colonialista europea de la que participaron no pocos españoles— un proceso de autoafirmación de un sujeto latinoamericano.⁵

Vale la pena destacar la invitación y motivación a estudiar la Colonia como parte fundamental para comprender la conformación de la idea de nación y la construcción de Estado independiente en los siglos posteriores, XIX y XX; en este caso ubicaremos nuestra discurso en la importancia que guarda el siglo XVIII acompañado de la modernidad con aspectos propios de América.

Frente a la crisis es donde comienzan a visibilizarse las inquietudes de la modernidad en nuestra América. Porque “la Edad Moderna se nos presenta precisamente en sus inicios como un momento de emergencia y, por eso mismo, de afirmación de un sujeto que dibujó su propia identidad sin que mediaran dudas ni sospechas”.⁶ La modernidad responde a una forma de ser y a una demanda de los tiempos; es una expresión de la conciencia frente al mundo, ya sea filosófica, moral, política, económica, científica y cultural. En este sentido, las reflexiones sobre el proceso moderno y sus consecuencias en nuestra realidad no pueden estar desprovistas de un análisis interdisciplinario, cuya exigencia es un ejercicio de comprensión incluyente, lo cual da lugar a la filosofía, la historia, la antropología, la ciencia, la política, la economía y la cultura, para tender puentes comunicantes en un diálogo flexible y abierto.

⁵ Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, El Andariego, 1994, pp. 60 y 61.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

De esta manera, al tratar el tema de la modernidad de nuestra América nos enfocamos con especial atención al asunto de la identidad, temática que abordaremos en nuestro discurso, situándonos en la noción de modernidad entendida como múltiple y diversa, donde su característica se orienta a la racionalidad abierta y dialógica sobre problemas que afectan el mundo de la vida y la razón. La modernidad en nuestra América tiene una posición plural y tolerante ante las situaciones que acontecen en la región.

Describir el panorama moderno resulta complejo y, a veces, confuso debido a la serie de cambios que ocurrieron en ese periodo. En el siglo XVIII ya están sentadas varias propuestas reveladoras que dan cuenta de un ser moderno; con el periodo ilustrado es posible desmontar los ideales de la razón, común a todo el ser humano, los cuales apuntan hacia un ejercicio introspectivo, donde el sujeto social en construcción demanda del ejercicio del humano moderno: “autoconciencia y conciliación, y después como apropiación liberadora, donde el recuerdo y al memoria juegan un papel compensador, para presentarlos como el equivalente a un poder unificador de la religión que supera las escisiones de la modernidad”.⁷

Durante el proceso de conquista y dominación española sin duda hubo una crisis de identidad que requirió la construcción de un pensamiento propio, situado históricamente y que demandaba respuestas a la urgencia de explicar los grandes problemas sociales, económicos, filosóficos y culturales, pues lo que se tenía impuesto en la Nueva España era la tradición que la España colonialista y decadente exportaba hacia América. Prueba de este despeque intelectual es Carlos de Sigüenza y Góngora,⁸ presentado como

⁷ Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2006, pp. 27 y 28.

⁸ Cfr. Rafael Moreno, *El Humanismo Mexicano*, México, FFyL/DGAPA/UNAM, 1999; Rafael Moreno, comp. de Norma Durán Amavizca, *La filosofía de la ilustración en México y otros escritos*, prolog. de Mario Magallón Anaya, México, FFyL-DGAPA-UNAM, 2000. En ambos textos Rafael Moreno dejará clara la presencia de la

promotor de cierto pensamiento originario “mexicano”, Sor Juana Inés de la Cruz, y los jesuitas expulsados en 1767; estos personajes quizá sean los más conocidos, pero no los únicos intelectuales de la Nueva España. En ellos encontramos las ideas más sobresalientes sobre temas como: las formas de tolerancia y el respeto por los derechos de los seres humanos con todas sus libertades que promovieron las ideas de un México independiente y la mexicanidad.

Creemos importante seguir indagando en ese pasado novohispano porque hemos hallado que también hubo un reclamo por la unidad continental, en sus muy diversas expresiones, por lo tanto, es imperativa la necesidad de fundamentar esa raíz ontológica y filosófica de la región. Las demandas por la comprensión de la historia de las ideas filosóficas, políticas, sociales y culturales se orientan al interés por tejer los hilos que den cuenta de la identidad, de la patria y de lo nacional.

La búsqueda constante de la identidad lleva consigo la intención fehaciente de la singularidad que requiere la comunidad carente de unidad social. Tener conciencia de esa carencia es ya un pretexto para continuar con la construcción político-ideológica de la idea de nación e incluso formar una perspectiva más amplia que tienda hacia el aspecto continental.

LA MODERNIDAD ILUSTRADA DE NUESTRA AMÉRICA

Situemos el desarrollo de la conciencia política novohispana, la cual tiene sus orígenes en las primeras décadas del siglo XVIII. Dicha conciencia es la “expresión mental de una crisis social que se

modernidad como una etapa de ruptura epistémica, si se quiere ver así, pues ya no se siguen los parámetros impuestos por el saber europeo, sino que se formularán a partir de las propias necesidades, y para ejemplificar esta aseveración, se da a la tarea de exponer aspectos de suma relevancia de filósofos como Carlos de Sigüenza y Góngora, Sor Juana Inés de la Cruz, Francisco Javier Clavijero, José Ignacio Bartolache y José Antonio Alzate, entre otros.

opera en la base de la estructura colonial”.⁹ Las primeras aportaciones a estas reflexiones surgen dentro de la clase criolla.¹⁰ El grupo criollo emprende la toma de conciencia acerca de sus inquietudes políticas y necesidades sociales, “contiene en sus entrañas diferencias ideológicas, políticas, sociales y hasta culturales, como respuesta a su trasplante y adaptación a estas tierras”.¹¹ El criollismo de cierto escondido en las raíces del indígena y del europeo, principalmente del español, es la consecuencia de un pensamiento propio, auténtico y profundo y busca tener una pertenencia en un suelo que de una u otra manera resulta no ser el suyo, porque ha sido excluido de su derecho. Por eso no sorprende que sean criollos, tanto hombres como mujeres, los que buscaron ontológicamente en su fenomenicidad la identidad, la cual se hace expresar en formas, modos y problemáticas para el ser latinoamericano como en la pluralidad de los saberes y epistemes que hacían manifiesto el por qué y el cómo de una manera de ser del latinoamericano. A los criollos les correspondía manifestar con claridad y soltura sus necesidades para formar parte de una identidad nacional que los pudiera identificar como unidad.

Esta problemática de la conciencia criolla como exigencia colectiva debe situarse dentro de la preocupación de una “clase social” bajo el entendido de un proceso de consolidación donde los criollos ocuparon un papel crucial en la controversia colonial; quizá fueron éstos los más afectados dentro del sistema político-económico de la Corona. Luis Villoro señala al respecto: “Su situación desplazada les abre un horizonte sorprendente de posibilidades ideales mientras la proyección hacia el futuro en las clases propietarias se enraíza en su situación estable, en la clase media

⁹ Francisco López Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, UNAM, 1969, p. 115.

¹⁰ La realización del criollo en su historia es tema fundamental en la Nueva España, sobre todo a mediados del siglo XVII y primera mitad del XVIII.

¹¹ Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCYDEL-UNAM, 1991, p. 92.

se encuentra desprendida de todo vínculo, tendida a innumerables caminos”.¹² La toma de conciencia de los criollos surge en el núcleo de un crecimiento económico-social, se trata de una rebelión mental radicada en el cuestionamiento de los valores, las ideas y los principios europeos trasplantados a nuestra América desde Europa. Este cambio de mentalidad lo ubicamos en el siglo XVIII, cuando surge previamente la conciencia nacional, dando lugar, posteriormente, a la construcción del Estado independiente. Así, el Estado moderno surge con intereses políticos bien establecidos, con necesidades proyectadas hacia una estabilidad político-económica que un Estado requiere. De tal modo que está en los intelectuales criollos la gestación de un discurso que demanda los ideales de una nación. En ese sentido “los criollos son [...] depositarios de una forma de vida y de cultura, distinta tanto de cultura metropolitana como la indígena, que ha ido forjándose poco a poco en los siglos anteriores”.¹³

La nación está compuesta de la voluntad y elección de los individuos que la constituyen cuya unión forma pueblo, en un amplio sentido filosófico-político. Un pueblo es: “... un grupo con una identidad propia, se entiende ahora por este término la suma de ciudadanos individuales, con independencia de su situación social, de su pertenencia a determinadas comunidades, clases, culturas”.¹⁴

En la modernidad, la idea de nación se halla instaurada en los ideales del criollo intelectual, quien emprende la toma de conciencia para decidir en torno a su “ciudadanía” en la Nueva España y en el resto de América. Se trata de la construcción y formación de una nación que condiciona su propio estatus existencial de manera

¹² Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México, Conaculta, 1953, p. 37.

¹³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴ Luis Villoro, *Estado plural y pluralidad de culturas*, México, Paidós/FFyL-UNAM, 1998, pp. 25 y 26.

colectiva, que no siente la extrañeza de pertenecer al suelo que le ha visto nacer y desarrollarse como individuo.

Los intentos de una emancipación política, previamente, se expusieron a un proceso de emancipación mental. Pensemos en la incursión del grupo de los criollos ilustrados que partieron de la necesidad y urgencia de proponer soluciones a una serie de difamaciones y falsos problemas que se plantearon sobre los habitantes americanos.

A través de la historia los procesos emancipatorios han tenido lugar en circunstancias específicas correspondientes a los seres humanos en un tiempo y espacio que les ha tocado vivir. La filosofía hispanoamericana, latinoamericana colonial se forma en una determinada situación, con cualidades e inconsistencias en las diversas etapas históricas, Zea señala al respecto:

Pero la condición para que esto sea posible será lo que hemos llamado “emancipación mental”, esto es, ruptura con la cultura colonial en que había sido formada esta América. [...] Junto con la pregunta sobre la posibilidad de una cultura nacional en los pueblos de la América Latina se empieza a plantear, también la pregunta sobre una filosofía, tanto nacional como americana, entendiéndolo por ello la de esta parte de América.¹⁵

En este caso, tenemos la presencia del filósofo mexicano Juan José de Eguiara y Eguren (1696-1763), preocupado por resolver problemas que apremian la existencia humana; fomentó un quehacer intercontextual, tuvo una producción filosófica prolífica durante el siglo XVIII en México.¹⁶ Al estudiar su obra se encuentra

¹⁵ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 23.

¹⁶ La obra de Eguiara consta de 442 títulos que incluyen: sermones, panegíricos, pláticas, oraciones sacras y piezas oratorias. Cabe mencionar que esta cifra expuesta es resultado de la amplia investigación que realizó el abogado, historiador y bibliógrafo Ernesto de la Torre Villar, la cual es producto de una corrección hacia el trabajo elaborado por el historiador, bibliógrafo y filólogo

un firme interés por reivindicar la cultura mexicana e hispanoamericana, así como la difusión y comunicación; sobre todo, se ve reflejada en las prácticas cotidianas de la sociedad, en el *ethos*, es decir en su moral.

La *Biblioteca Mexicana*,¹⁷ de Eguiara y Eguren es la defensa abierta contra los calumniadores de nuestra América; muestra palpable de una cultura colonial novohispana e hispanoamericana formada por hispanoamericanos coloniales. A nuestro autor le interesa que se reconozcan las capacidades intelectuales de los habitantes del continente americano. Además que consideren y reconozcan sus trabajos como los de cualquier docto del Viejo Mundo. Pugnó por la reivindicación política y social de los americanos y por el lugar que les correspondía en la sociedad mexicana.

Eguiara es el primero que emplea el término nuestra América para referirse a todo el continente latinoamericano o novohispano; señala en repetidas ocasiones las virtudes de los autores hispanoamericanos y enfatiza las posibilidades que existen para ampliar el conocimiento. “Este es el momento en el que nuestra América debe separarse de la América del norte, la de habla inglesa”.

Eguiara emite esta aseveración a través del mensaje religioso. De hecho, al tocar el tema de la cristiandad incluye el de la unidad, prueba de ello es su sermón: “La Christiandad del Imperio mexicano conformada por María Santísima prodigiosa Imagen

Agustín Millares Carlo, quien presentó una cifra de un total de 226 piezas. *Cfr.* Ana Claudia Orozco Reséndiz, *Una mirada moderna a la filosofía: Juan José de Eguiara y Eguren*, México, 2013 (Tesis de licenciatura, FFyL-UNAM).

¹⁷ En esta obra Eguiara arremete contra los que se han atrevido a juzgar negativamente a los americanos señalados como incapaces para cultivar el conocimiento; principalmente critica la postura del erudito alicantino Manuel Martí, quien se atrevió a difamar a todo el continente americano. *Cfr.* Juan José de Eguiara y Eguren, *Biblioteca Mexicana*, pról. y versión española de Benjamín Fernández Valenzuela, estudio prel. de Ernesto de la Torre Villar con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1986.

de Guadalupe de México”,¹⁸ texto escrito el 12 de diciembre de 1749. En él es posible vislumbrar la incorporación de un lenguaje que amplía las formas de comprensión de los confines del ser americano. A lo largo del sermón, el filósofo novohispano enfatiza la importancia de la formación espiritual para los seres humanos de América; señala que ha sido bautizado nuestro continente como americano, en esta premisa comenta: “La Christiandad de Nuestra. América Consagrada por María SS Nra. Patrona en su prodigiosa Imagen de Guadalupe de México...”.¹⁹ Reduce, finalmente, a un solo elemento la importancia de su discurso, esto es, su argumento esencial que gira en torno “Al Carácter Sacramental”; quien lo hizo antes fue el eximio doctor, Francisco Suárez.

Aunque las referencias que exponemos sean de índole religiosa, cabe decir que Eguiara manejó un lenguaje común en sus diversas actividades, ya fueran académicas o pastorales. Es un hecho ineludible que en el Nuevo Mundo también se encontraran las bondades del saber, que el suelo americano, como en cualquier otro, era apto para las letras, las humanidades, las ciencias y los diversos lenguajes que el ser humano experimenta.

En el análisis filosófico dieciochesco se introduce la diversidad en la unidad. Desde aquí, los ilustrados novohispanos construyen una argumentación intencional encaminada a identificar, reconocer y justificar los antecedentes de la “nacionalidad” en una dialéctica aporética entre lo indígena y lo novohispano, precisamente allí donde la diversidad es una de sus características importantes.²⁰

¹⁸ Juan José de Eguiara y Eguren, “La Christiandad del Imperio mexicano conformada por María Santísima prodigiosa Imagen de Guadalupe de México”, en *Sermones Varios 1723-1750*, vol. 1, Manuscrito ubicado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, Clasificación: MS.757.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Mario Magallón Anaya, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, Culiacán, UAS, 2007, p. 86.

En la elaboración de las biografías sobre sabios de la época en su *Biblioteca Mexicana* Eguiara alude con frecuencia a la idea de unidad continental novohispana con la intención de contrastar las reflexiones sobre la identidad y la existencia misma de la otredad y su razón, a la par que muestra el desarrollo espiritual de la persona.

Desde una teoría del conocimiento, es posible hablar de una construcción epistémica sobre el término nuestra América de Eguiara y Eguren, empero como categoría conceptual e histórica puede decirse que surge a partir de una preocupación que va de la mano con el tema de la identidad y la unidad continental.

Fue precisamente un momento de ruptura epistémica lo que permitió replantear el tema de unidad continental, misma que se refleja en nuestra América, signo de crisis humana, causada por los problemas político-sociales que se vivieron en la colonia del siglo XVIII.

En el análisis mínimo de la filosofía eguiarense se vislumbran otras formas de conocimiento, de comprender la realidad novohispana y por continuidad hispanoamericana; se buscan posibles respuestas ante las problemáticas de su tiempo, frente a la crisis de identidad que vivió el ser americano. Los fundamentos de la modernidad se concentran en un espacio de epistemología política vertida en historia y en filosofía, bajo el supuesto ontológico concebido de que el ser humano es un ser social. Habría que explorar en otra discusión, el papel de la ideología; y de las representaciones sociales en el mundo; ya que esto es punto de partida para continuar las controversias que giran en torno a la idea de nación y Estado moderno. Así pues, la conformación del concepto de nación y Estado busca constituir la identidad y la integración. Esta manifestación expresiva de unidad ontológica e histórica está presente en los aportes que realizó José Martí en la segunda mitad del siglo XIX.

José Martí y Pérez (1853-1895), político, periodista, poeta cubano, fue un luchador social y un referente necesario en la historia de la cultura de nuestra América. Martí presenta una idea “social

y plurirracial²¹ que hace visible la idea de mestizaje que guarda América en sus raíces. Por esta razón, la identidad y la unidad en nuestra América van contra todo colonialismo. Este intelectual caribeño presenta una obra prolífera y llena de compromiso social.

Martí escribió en 1891 un texto pequeño, pero no de menor valor, llamado *Nuestra América*, contiene una narrativa conmovedora y una aguda reflexión filosófica, nos invita a pensar sobre la importancia de la integración latinoamericana. Arroja una serie de elementos que nos permiten iniciar una reflexión analítica y crítica sobre nuestro entorno sociohistórico y cultural, en el cual la pertinencia de una evaluación política de los gobiernos en turno se convierte en tarea urgente y necesaria. Las palabras reveladas en la prosa martiana están cargadas de simbolismo y sentido que dan cuenta de una “dimensión estética” que es preciso interpretar bajo una óptica flexible y dialécticamente abierta.

En *Nuestra América* Martí presenta una síntesis sobre aquellos conflictos internos del continente americano y sobre la situación que lo oprime. Hace evidente que el hueco que ha dejado España pronto será ocupado por países europeos y por Estados Unidos, aquí surge la preocupación acerca de desmantelar los verdaderos intereses del norteamericano. Es un discurso que pone delante de los ojos una realidad en crisis, problematiza sobre el mundo y la vida, propone una vía para superar ese estado de opresión.

La identidad latinoamericana se oculta bajo el manto de la indefinición ideológica liberal, un proceso emancipatorio; Martí presenta un análisis de la sociedad de su tiempo. Cabe mencionar que el término de latinidad (de América Latina) también se asocia con la idea de la identidad, panlatina colonial regida por la médula espinal de la lingüística, que más que una construcción semántica es ideológica de sueños imperiales franceses, esto lo sabía muy bien Martí, aunque habremos de decir que América Latina, lejos de

²¹ Cfr. Horacio Cerutti [dir.], *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, UAEM, 2000.

lo que señala Arturo Ardao sobre América Latina y su latinidad, tiene menos fuerza ontoepistémica y sí muy ideológica.

José Martí presenta una idea “social y plurirracial” que hace visible la noción de mestizaje que guarda América en sus raíces. Por esta razón, la identidad y la unidad en nuestra América van contra todo colonialismo.

Martí considera la necesidad de conocer nuestro pasado; ya que a partir de un conocimiento profundo es posible formar conciencia histórica, comprender mejor el presente que proyecta y construir el futuro. Por ello insiste que “los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos”.²² Refiriéndose a los pueblos latinoamericanos.

Otras presencias que están en el ambiente americano son el catolicismo imperial y la europeización, y una marcada inclinación hacia Norteamérica. En este contexto es preciso señalar la falta de atención que recibió el indígena, muy a pesar de los discursos.

En Martí hay un ejercicio de asimilación que nos permite comprender la carga cultural que se generó luego de la conquista de los países europeos sobre los americanos.

Este análisis martiano revitaliza la profunda entrega a la causa de los hombres nacidos en América para darles confianza en las posibilidades de su ser mestizo, confluencia de lo indio, lo negro, lo blanco, del ser latinoamericano; conforma un modo de ser que da especificidad desde una visión integradora que, más que construir una desventaja, es una ganancia; porque en la confluencia racial humana y cultural se conforma una riqueza cultural más amplia.²³

En el quehacer histórico es importante el manejo y control de los hechos ocurridos, por eso Martí apela a un discurso desmitifi-

²² Simón Bolívar/José Martí, *Nuestra América*, México, UNAM, 2009, p. 57.

²³ Mario Magallón Anaya, “La América de Martí en Panoramas de Nuestra América”, en *José Martí a cien años de Nuestra América*, México, CCYDEL-UNAM, 1993, p. 19.

cado de “ocultamientos” sobre la realidad. Su intención es mostrar la verdad y dejar claro el sentido y alcance de ello, así como la importancia que posee una posición como ésta dentro de la interpretación de la realidad. En este horizonte reflexivo martiano, los valores y principios no se negocian, y esto lo tiene claro Martí cuando señala: “porque el que pone de lado, por voluntad u olvido, una parte de la verdad cae a la larga por la verdad que le faltó, que crece en la negligencia y derriba lo que se levanta sin ella. Resolver el problema después de conocer sus elementos es más fácil que resolver el problema sin conocerlos”.²⁴ Nuestro autor se refiere a la búsqueda de fundamentos ontoepistémicos como quehacer eminentemente filosófico.

En síntesis, podemos decir que el ser humano²⁵ debe buscar su propia esencialidad, dotar de sentido su propia existencia para darle forma a su identidad; es la puesta en práctica de su proyecto existencial e histórico. Debido a que el ser humano es insustancial “es libre porque, no poseyendo un ser dado y perpetuo, no tiene más remedio que írselo buscando”.²⁶ La libertad se encuentra en el devenir.

De tal manera, la construcción de la identidad lleva consigo la intención fehaciente de la singularidad que requiere la comunidad carente de unidad social. Tener conciencia de esa carencia es ya un pretexto para continuar con la construcción político-ideológica de cualquier idea social. Sin embargo, es posible poner en tela de juicio la identidad, incluso puede perderse, a pesar de que el sujeto permanezca; lo cual provoca el surgimiento del estado de angustia o un profundo malestar desgarrando existencialmente al ser y la

²⁴ Martí, *op. cit.*, p. 63.

²⁵ Entiéndase que la concepción de sujeto aquí planteada tiende hacia un pluralismo social, un sujeto colectivo que conjunta fuerza sólo a través de la procreación de la unidad social, de una colectividad emergente para dar solución a los problemas que padece la sociedad.

²⁶ José Ortega y Gasset, *Vives-Goethe*, Madrid, El Arquero, 1973, p. 74.

miseria humana. No así cuando el individuo posee una identidad, pues es ella la que dota de sentido su proyecto existencial, como antes mencionamos, es una necesidad íntima, acompañada de valores y principios que lo van forjando.

La identidad se manifiesta en la necesidad de autoidentificación que requiere una comunidad en la búsqueda de su unidad social integradora, y que permite identificarse en lo individual y en lo colectivo. Por eso, dentro de las sociedades existe una conciencia colectiva donde se gesta la cultura, producto de estas manifestaciones identitarias. Porque es allí donde los problemas tienen su origen, la mayor parte de las veces.

La identidad como parte de un proyecto existencial es relevante al tomar en cuenta su conformación, la unidad en la diversidad y diferencia; forjada por los integrantes en la reconstrucción identitaria y entitaria como sujetos sociales e históricos. Así, la comunidad puede lograr su identidad cuando ésta se conforme libremente gracias a un ideal que responda a sus necesidades y deseos actuales. Entendamos que la otredad en sí no puede ser más que un producto cultural que por sí mismo sostiene la pertinencia de la razón y mantiene la diferencia; entonces el desarrollo histórico de la identidad es más que un hecho inevitable.

CONCLUSIÓN

La toma de conciencia sobre la situación de la opresión, exclusión y dependencia, entre otros factores, en nuestra América sigue presente en la actualidad, tanto Eguiara y Eguren como José Martí tuvieron motivos suficientes para una reflexión vertida en críticas al poder de su tiempo, y que aún en nuestros días tienen impacto sobre la colectividad.

La toma de conciencia de la lógica que ha dado origen a la elección, adaptación y asimilación de determinadas ideas y filosofías de las culturas dominantes ha permitido que el estudio de

nuestra gente tenga mayor auge y más atención. En este sentido ha sido importante hablar del tema de la identidad; ya que es a partir de su búsqueda que comienza la labor de emancipación mental.

Tanto Eguiara como Martí hacen un llamado a la unidad continental latinoamericana para tomar conciencia sobre la realidad opresiva, orientada hacia la vida colectiva, la cual implica un acto de libertad que también concierne a un acto de poder. Este ejercicio es de carácter ético, ahí radican los límites de quien practica dicho ejercicio. Actuar éticamente es actuar en sociedad, es una labor colectiva que ambos pensadores nos han dejado claro a través de sus manifestaciones.

En términos generales, Eguiara y Martí muestran una voluntad de argumentación como autoafirmación de un mensaje crítico ante las formas de poder que les tocó vivir, hacen un reconocimiento por lo propio, hay una asimilación del sí mismo y los otros, con ellos. La tarea que emprendimos en este análisis fue buscar algunas ideas filosóficas que puedan incidir en la actualidad de manera performativa.

En esta labor investigativa, enunciamos el punto de partida para la construcción de un universo discursivo con carácter emancipador que pueda ser útil para romper los hilos que mantienen atado el espíritu de nuestra América. Creemos pertinente la acción organizativa constante de nuestra historia para ir hacia las críticas de las historias revisionistas donde nuestro filosofar ha quedado oculto o simplemente ignorado como forma de dominio y opresión a otras formas de ser en el mundo.

Resta decir que Eguiara y Martí comparten intereses comunes al expresar la noción de nuestra América en el sentido de integración e identidad continental latinoamericana, pero como apuntamos al inicio, son las bases de la modernidad alternativa latinoamericana las que dan pauta para estas reflexiones que se practicaron con mayor vehemencia durante el siglo XIX.

BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, Mauricio, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991.
- Bolívar, Simón/José Martí, *Nuestra América*, México, UNAM, 2009.
- Cerutti, Horacio [dir.], *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, UAEM, 2000.
- Eguiara y Eguren, Juan José de, *Biblioteca Mexicana*, pról. y versión española de Benjamín Fernández Valenzuela, estudio prel. de Ernesto de la Torre Villar con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1986.
- _____, “La Christiandad del Imperio mexicano conformada por María Santísima prodigiosa Imagen de Guadalupe de México”, en *Sermones Varios 1723-1750*, vol. 1, Manuscrito ubicado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional.
- López Cámara, Francisco, *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, UNAM, 1969.
- Magallón Anaya, Mario, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, Culiacán, UAS, 2007.
- _____, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2006.
- _____, “La América de Martí en Panoramas de Nuestra América”, en *José Martí a cien años de Nuestra América*, México, CCyDEL-UNAM, 1993, pp. 15-24.
- _____, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*. México, CCyDEL-UNAM, 1991.
- Orozco Reséndiz, Ana Claudia, *Una mirada moderna a la filosofía: Juan José de Eguiara y Eguren*, México, 2013 (Tesis de licenciatura, FFyL-UNAM).
- Ortega y Gasset, José, *Vives-Goethe*, Madrid, El Arquero, 1973.
- Roig, Arturo Andrés, *Notas para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo, 2008.

- _____, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, El Andariego, 1994.
- Villoro, Luis, *Estado plural y pluralidad de culturas*, México, Paidós/FFyL-UNAM, 1998.
- _____, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México, Conaculta, 1953.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.
- _____, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.

VENTAJAS DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE MAURICIO BEUCHOT PUENTE

*David Téllez Ramírez**

Actualmente, el tema de la hermenéutica analógica¹ es analizado por distintos investigadores de diversas disciplinas, especialmente de humanidades. El filósofo Mauricio Beuchot (1950-) ha ido definiendo en sus obras lo que es este modelo filosófico de interpretación y su funcionalidad. Cada vez que la HA es relacionada con diferentes temas y disciplinas de conocimiento, el autor matiza, redefine y amplía el sentido teórico y práctico, de su propuesta interpretativa; Beuchot es claro, reiterativo y didáctico en sus escritos. Mi aportación en este análisis es resaltar, partiendo de los mismos textos del autor, lo que considero riquezas o ventajas de la hermenéutica analógica.

* Licenciado en Filosofía por la UNAM (bulasapru_@hotmail.com).

¹ En adelante nos referiremos a la hermenéutica analógica con las letras HA, a excepción de las citas textuales.

TIENE CONCIENCIA DE SU FALIBILIDAD
POR SER OBRA HUMANA

La interpretación es una actividad propia del ser humano porque es él quien puede leer dentro y fuera de sí, se asombra ante el misterio de la vida, la naturaleza y el universo, en fin, ante cualquier cosa que no logra entender en sí mismo. El ser humano es al mismo tiempo autor, intérprete y texto, con toda la complejidad y grandeza que eso implica, con todo el dinamismo y las limitantes, porque hombre y lenguaje se pertenecen² y configuran analógicamente su diferencia y su unidad. Gadamer, por ejemplo, piensa que el hombre es visto por la hermenéutica como un lenguaje a comprender, y que todo comportamiento humano puede comprenderse como un lenguaje.³ El modelo interpretativo de Beuchot es consciente de que el hombre es quien interpreta y al hacerlo, lo hace con todo su ser,⁴ con analogía porque él mismo es análogo. Se dirige a lo equívoco aún cuando el camino es hacia la univocidad, sin embargo logra realizar un diálogo suficiente, crítico, proporcional, realista y humilde pero seguro⁵ porque utiliza el instrumento lógico de la filosofía; la analogía. Beuchot dice al respecto: “la analogicidad ayuda a sintetizar, en una síntesis nueva y distinta, y me convengo más que está en la entraña del conocimiento humano”.⁶

Adoptar la propuesta hermenéutica analógica no sólo lograría un mejor equilibrio y una integración de nuestras interpretaciones, sino que podría ayudarnos a ser menos prepotentes y más

² Cfr. Rubén Sanabria y Mauricio Beuchot, *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1997, p. 81.

³ Cfr. Mauricio Beuchot, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Antropos, 1998, p. 116.

⁴ Cfr. Mauricio Beuchot, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 2004, p. 22.

⁵ Cfr. Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, FCE/UNAM, 2008, p. 112.

⁶ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid, Caparros Editores, 1999, p. 13.

crédulos. Sería una teoría de conocimiento más sensata, modesta y humilde⁷ que procedería a un paso natural operando en un contexto dialógico. Al ser un modo consciente de su carácter humano, podría ayudarnos a mejorar nuestra ética ya que no se queda en la teoría, sino que llega a lo material, a lo valorativo, a lo axiológico y al compromiso con el otro, con el semejante. Sin una hermenéutica que considere las limitaciones humanas tendríamos una ética muy formal y muy pura, pero vacía.⁸ “Ahora es cuando más parece conveniente volver a una ética de virtudes —dice el autor—, que nacen de esa aplicación de la analogía que es la virtud, entendida como el término medio”.⁹ Cabe aquí señalar que el carácter humano de la hermenéutica analógica no puede entenderse separado de la concepción de “microcosmos”, en la cual el hombre es más que una idea o imagen, un símbolo,¹⁰ un ícono.¹¹

Beuchot resalta sabia y modestamente la falibilidad en su modelo, falibilidad que caracteriza a toda interpretación por el simple hecho de ser humana. Una interpretación que presuma de agotar el sentido se contradice a sí misma porque se postula como única, completa, universal. La HA trata de comprender y explicar el significado de un texto pero sabe que no logrará apresar por completo la objetividad del mensaje del autor.¹² “De hecho la hermenéutica se mueve en la tensión entre lo parcial y lo total, entre lo indivi-

⁷ La analogicidad nos hace movernos con conocimientos vagos y provisorios, corregibles y, al mismo tiempo, mejorables. *Cfr.* Mauricio Beuchot, *Estudio sobre Pierece y la escolástica*, Navarra, Universidad de Navarra, 2002, p. 99.

⁸ *Cfr.* Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 121.

⁹ *Ibid.*, p. 122.

¹⁰ *Cfr.* Beuchot, *Las caras del símbolo...*, p. 59. “No sólo la imagen del hombre como microcosmos ha sido imagen de Dios, compendio, horizonte y límite del universo, sino también ícono del ser”. *Ibid.*, p. 60.

¹¹ La conciencia del hombre como imagen icónica del universo es la que puede hacer ver a los otros como hermanos, como semejantes. *Ibid.*, p. 64.

¹² *Cfr.* Beuchot, *La retórica como pragmática...*, p. 7. Por otra parte, la pragmática, disciplina que configura una rama de la semiótica, confía en que puede rescatar el significado del autor.

dual y lo universal”,¹³ y la analogicidad nos hace universalizar pero propone límites. Nos obliga a atender los elementos contextuales y particulares para dirigirnos poco a poco a la totalidad del texto, hasta la comprensión más completa que es alcanzable.¹⁴ Se trata de que nos situemos en un terreno intermedio, no en el de la verdad (que alcanza la lógica) ni en el del error y la falacia, sino en el de lo verosímil.¹⁵ Hay que señalar que aunque esta hermenéutica tiene la intención de ser moderada y equilibrada, siempre se acerca más a la equivocidad, por la condición misma de la analogía en la que predomina la diferencia sobre la identidad. “Ciertamente —dice Beuchot— falta mucho por desarrollar en cuanto a la estructura y función de la hermenéutica analógica, pero, a mi leal saber y entender, es lo que alcanzo a ver como lo más satisfactorio filosóficamente”.¹⁶

SE RELACIONA CON LAS CIENCIAS HUMANAS POR SU CARÁCTER DIALÓGICO

La HA hace gran uso de la analogía y se relaciona sobre todo con las disciplinas humanas entablando diálogos y aportando posibles respuestas. Esta propuesta de interpretación se presenta como abierta, no aislada, no autosuficiente, sino como una herramienta al servicio de las ciencias. Guarda profunda relación con las humanidades porque el interpretar textos es lo que, primordialmente, se hace en las ciencias humanas y concretamente en la filosofía. Podemos constatar lo dicho pues hoy en día la hermenéutica se ha colocado como lo más importante de la filosofía llamada tardo-moderna o posmoderna.¹⁷

¹³ Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 79. Por eso la hermenéutica sólo puede tener una ontología relativa en el camino de la crisis de la metafísica occidental.

¹⁴ *Cfr.*, *ibid.*, pp. 92 y 93.

¹⁵ *Cfr.* Beuchot, *La retórica como pragmática...*, p. 127.

¹⁶ Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 58.

¹⁷ *Cfr.* Mauricio Beuchot, *Lineamientos de hermenéutica analógica*, México, Ideas Mexicanas, 2006, p. 14.

Ejemplo de esto es Gianni Vattimo, quien dice que la hermenéutica es el “lenguaje” de la posmodernidad,¹⁸ por su parte Beuchot escribe: “Se ha llegado a decir que la hermenéutica es ahora el instrumento universal de la filosofía y el método (o episteme) por excelencia de las ciencias humanas”.¹⁹

Para fortalecer esta “ventaja” que detecto, me parece oportuno mencionar algunos ejemplos concretos de la relación entre hermenéutica analógica y las humanidades comenzando por la retórica. La principal cercanía y relación de la retórica²⁰ con la hermenéutica es que una y otra versan sobre un discurso determinado sobrecargado de significados, esto es una riqueza significativa que exige el análisis interpretativo más fino y pleno. La primera se propone el bien común, trata de mover al ser humano mediante un discurso persuasivo, la segunda tiene mucho que ver con el discurso y el comportamiento lingüístico. La retórica analiza y norma, descubre y prescribe en el discurso en el que se involucra argumentación y emoción;²¹ la hermenéutica intenta comprender y al explicar argumenta, de manera que el mensaje del autor pueda aplicarse a la realidad concreta; hace uso de la retórica para convencer a los oyentes de que su interpretación es la más certera. Retórica y hermenéutica se dirigen a un auditorio²²

¹⁸ Cfr. Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 107.

¹⁹ *Ibid.*, p. 86. Dice también que la hermenéutica muestra al menos la ventaja o facilidad de tener una gran apertura y la posibilidad de acortarla con ciertos límites que son dados por el contexto concreto.

²⁰ La retórica trata de lo verosímil y de lo probable al igual que la dialéctica, busca los medios de persuasión, es decir, los argumentos para hacer creíble una cosa. Cfr. Beuchot, *La retórica como pragmática...*, pp. 15 y 16.

²¹ Cfr., *ibid.*, pp. 117, 126, 146.

²² La retórica sigue siendo el arte de argumentar con vistas a persuadir a un auditorio de que cierta opinión es preferible a la de su rival, por otra parte, la hermenéutica que interpreta en un contexto distinto del de su autor y de su auditorio inicial, hace uso de la comunicación retórica para que el sentido del hablante o escritor pueda adecuarse al significado del oyente o lector. Cfr., *ibid.*, p. 132.

con fines distintos pero no por ello opuestos, y ambas, deben argumentarse con solidez.²³

Otra disciplina que tiene relación con la hermenéutica es la estética. Ésta es uno de los campos de la vida y del conocimiento en los que la interpretación se encuentra más presente,²⁴ y está relacionada con la analogía ya que la idea misma de lo análogo es la proporción, la proporcionalidad, la belleza.²⁵ Las obras de arte contienen cierta proporción que es mejor captada por una HA que tiene una perspectiva “proporcional”.²⁶ La hermenéutica ayuda a tener un mejor criterio de lo estético, pero además cuenta con la contribución de la estética que nos enseña a ser “artistas” y no sólo hermeneutas, nos enseña que no basta con interpretar el mundo, sino que hay que transformarlo.²⁷

Así como la retórica y la estética, otras ciencias humanas²⁸ guardan profunda relación con la propuesta de Beuchot que se abre proporcionalmente a todos sus objetos de estudio, y que promete aplicaciones futuras.²⁹ Beuchot tiene la idea de que la búsqueda y clarificación del sentido es lo que se espera para el futuro en las ciencias humanas, porque eso fue su pasado y es su presente.³⁰ La

²³ *Cfr.*, *ibid.*, p. 130.

²⁴ *Cfr.* Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 59.

²⁵ La belleza es el objeto material de la estética que la estudia por el intelecto que es más propiamente facultad de lo bello que los mismos sentidos. *Cfr.*, *ibid.*, p. 63.

²⁶ *Cfr.*, *ibid.*, p. 66.

²⁷ *Cfr.*, *ibid.*, p. 59.

²⁸ La hermenéutica da paso también a la ética al posibilitar transe de lo meramente descriptivo a lo valorativo, es decir, al juicio práctico moral. *Cfr.*, *ibid.*, p. 123. Por ejemplo: la interpretación de la “muerte” que la analogía permite, da paso a la interpretación de la “vida”. *Cfr.*, *ibid.*, pp. 128 y 129.

²⁹ Para constatar cómo es posible aplicar la hermenéutica analógica a otras disciplinas véase Mauricio Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí, Editorial Universitaria Potosina, 2011, p. 161.

³⁰ *Cfr.* Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004, p. 183.

HA se relaciona fácilmente con las humanidades, y en esta relación resalta su carácter “dialógico”, que le permite estructurar y distinguir para poder unir más los elementos dispersos sin forzarlos; la distinción se alcanza por la discusión que es dialógica.³¹ La analogicidad se logra en el diálogo, en la transmisión intersubjetiva,³² por la que vamos proponiendo y adquiriendo; exponiendo y escuchando.

La analogía no sólo nos debe ayudar a argumentar, sino también a tener una verdadera mentalidad analógica (prudencial)³³ en esta época en la que reina el subjetivismo y el relativismo. Beuchot ve esta necesidad de diálogo y dice: “Esta lucha contra el relativismo absoluto, insostenible, me conduce a un relativismo relativo o analógico, basado en la dialogicidad intersubjetiva del hombre pero que cree que mediante ella se toca lo objetivo de la realidad”.³⁴ Por lo tanto, el diálogo no es algo simple o mágico, sino serio, tiene sus exigencias, sus problemas y también sus riquezas, sus mieles. Beuchot llega a colocar el dialogar como una condición de posibilidad de la HA.³⁵ El diálogo permite por ejemplo, intercambiar interpretaciones sobre nuestra sociedad que es multicultural,³⁶ ayuda a entablar diálogos interculturales.³⁷ Es importante decir que Beuchot no sólo exalta el diálogo, sino que lo practica leyendo y comentando a otros, escuchando otras propuestas y depurando la propia en su búsqueda de la verdad.

³¹ Cfr., *ibid.*, p. 13.

³² Cfr. Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Itaca, 1999, p. 149.

³³ Cfr. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, San Esteban, 2003, p. 109.

³⁴ Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 111.

³⁵ La hermenéutica analógica es una propuesta que supone un ser humano dialogal, libre y razonable, y la aplicación de la analogía a la hermenéutica requiere del diálogo. *Ibid.*, p. 118.

³⁶ Cfr. Arriarán y Beuchot, *Filosofía, neobarroco...*, p. 152. La univocidad lleva a la equivocidad, y la equivocidad a la univocidad, los extremos se tocan.

³⁷ Cfr., *ibid.*, p. 204.

ES UN GRAN INSTRUMENTO
PARA LAS DISCIPLINAS FILOSÓFICAS

Esta hermenéutica se ofrece modestamente como servidora de la filosofía y como un entrecruce entre sus diferentes disciplinas ya que todas tienen el ser como principal problema en sus diferentes manifestaciones.

En todas las filosofías encontramos términos unívocos, equívocos y análogos, pero no todos nos permiten avanzar en el conocimiento, porque como decía Aristóteles, se puede silogizar con términos análogos, pero nunca equívocos.³⁸ Ahora bien, la analogía nos obliga a no perder de vista que a pesar de la universalidad de las reglas, tenemos que tomar en cuenta la particularidad de los casos concretos,³⁹ aquellos que se presentan en cada una de las disciplinas filosóficas.

Los problemas filosóficos se han planteado, a lo largo del tiempo, a manera de texto escrito, oral, pictórico etc., y la HA aplicada a la filosofía nos da una comprensión de los textos,⁴⁰ nos ofrece la posibilidad de interpretar desde nosotros, desde nuestra realidad concreta. Los textos se analizan y explican, pero también, y sobre todo, se interpretan para comprenderlos, es por ello que el filósofo, en cualquiera de las disciplinas, tiene que ser un intérprete que sirva como mediador entre un texto antiguo y los lectores contemporáneos; no sólo debe pensar con base en los principios filosóficos, sino además ser lector, editor, traductor y comentarista.⁴¹ La hermenéutica está muy vinculada con la argumentación,⁴² sobre todo con la retórica, es decir que alcanza más la verosimilitud

³⁸ Cfr. Beuchot, *Hermenéutica analógica y del umbral...*, pp. 15 y 16.

³⁹ Cfr. Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 113.

⁴⁰ Cfr. Beuchot, *Lineamientos de hermenéutica...*, p. 129.

⁴¹ Cfr. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, pp. 108 y 109.

⁴² Según Wittgenstein, hay dos tipos de argumentación: la del decir y la del mostrar.

que la verdad en sí,⁴³ las disciplinas filosóficas están encauzadas a la verdad aunque no puedan poseerla totalmente, así un ejemplo de esto es la metafísica. La hermenéutica modera el modo de estudiar y hablar del ser para no salirse de las casillas, sabe manejar lo ambiguo y es consciente de la presencia simbólica de la metafísica. Comienza a trabajar con la poca luz que arroja el símbolo hasta conocer, aunque sea de manera incompleta e indirecta, el ser, la realidad, el fundamento.⁴⁴ La hermenéutica es un instrumento que tiene su culminación en la misma metafísica, en cuanto que esta última señala los límites y los caminos de la interpretación, sin embargo la primera debilita⁴⁵ y recuerda a la metafísica que no debe presumir de certeza, sino que debe aceptar lo que hay de misterio.⁴⁶

La interpretación analógica es también herramienta de la teoría del conocimiento, pues sintetiza de una manera equilibrada e integral; hace al sujeto conocer el objeto de modo sensato, modesto y humilde.⁴⁷ No está por demás decir que es de gran ayuda para la teodicea o teología natural,⁴⁸ pues la analogía es el criterio básico del lenguaje religioso, no sólo la simple metáfora, como muchos

⁴³ Cfr., *ibid.*, pp. 64-66.

⁴⁴ Cfr. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo...*, pp. 147 y 148.

⁴⁵ Esta debilidad es entendida por Beuchot como un colocar a la metafísica en sus justos términos para que no sea violenta. Es un pensamiento débil, analógico, humano. Derridá intuyó que la metafísica está condenada a permanecer para siempre. Cfr. Beuchot, *Hermenéutica analógica...*, pp. 73-75.

⁴⁶ Cfr. Mauricio Beuchot, *El camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca, San Esteban, 2005, pp. 67 y 68.

⁴⁷ Cfr. Beuchot, *Las caras del símbolo...*, p. 13.

⁴⁸ Desde los tiempos pre-filosóficos la analogía ha tenido una función muy importante, por ejemplo; en la mitología griega se hace gran uso de ella cuando describe a las divinidades, esto se explica porque el mito y la razón aun cuando tienen diferentes funciones, llegan a tocarse sin confundirse. Cfr. Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 170. También en la Época Medieval el argumento analógico es básico para explicar la existencia de Dios y sus atributos. Un claro ejemplo de la utilidad de la analogía son las cinco vías de Santo Tomás de Aquino.

consideran. En dicho lenguaje se toman en cuenta los dos aspectos para la demostración de la existencia de Dios.⁴⁹

La hermenéutica propuesta por Beuchot también nos da una concepción antropológica (hombre como microcosmos) que nos posibilita a dar el paso de lo descriptivo en la relación del hombre con lo demás, con lo valorativo de dicha relación, además nos enseña a ubicar dignamente el lugar que le corresponde al ser humano dentro del gran texto. Y en referencia a la estética, nos “sirve” en el sentido de darnos una perspectiva proporcional ante la realidad.⁵⁰

Hoy en día, cuando los teóricos y filósofos posmodernos se inclinan cada vez más al equivocismo,⁵¹ hace falta una perspectiva analogista que además de enseñarnos la lectura literal, nos dé una lectura o interpretación simbólica, para así comprender un “sentido” más completo.⁵²

Existe también el campo de la docencia que, si bien no es una disciplina propiamente filosófica, sí la hace posible, puesto que ahí “muchos” filósofos laboran, enseñando e investigando. En esta área también es importante la HA porque así los maestros comprenden e invitan a comprender aquello que verdaderamente da significado.⁵³

INVITA A LA SUTILEZA Y A LA VIRTUD PRUDENCIAL (*PHRÓNESIS*)

La propuesta de Beuchot pretende llegar más allá del ejercicio intelectual y especulativo, quiere ser la herramienta del ser hu-

⁴⁹ Cfr. Mauricio Beuchot, *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica*, México, Universidad Iberoamericana, 1983, p. 111.

⁵⁰ Cfr. Beuchot, *Perfiles esenciales...*, pp. 66 y 123.

⁵¹ Cfr. Mauricio Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Universidad Intercontinental, 1996, p. 40.

⁵² Cfr. Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 165.

⁵³ Cfr. Beuchot, *Hermenéutica analógica...*, p. 13.

mano, quiere ayudarle a tener una “actitud” frente a su realidad más lógica, ordenada, más profunda, encarnada, más humilde y humana. La HA es un medio que nos permite conocer con sutileza y método el tesoro humano de la virtud. La sutileza interpretativa consiste en captar, a veces adivinar, la intencionalidad significativa del autor para entender, explicar y aplicar el mensaje del texto.⁵⁴ Es el ejercicio del juicio interpretativo que se eleva hasta ser una virtud teórico-práctica. La sutileza que es propiamente el método de la hermenéutica, y “la clarividencia de lo análogo”,⁵⁵ es como un termómetro que mide la legitimación de los intérpretes. Ya Tomás de Aquino, el campeón de la búsqueda del sentido literal,⁵⁶ asociaba la interpretación con la sutileza.⁵⁷

Todo el procedimiento, desde preguntar acerca del texto, deliberar para proponer hipótesis y elegir las más viables, requieren de sutileza, de virtud, de *phrónesis*.⁵⁸ Así pues no basta aplicar los conocimientos para hacer una interpretación analógica, también debe integrarse la vida misma del lector. “Lo que más importa de la actividad interpretativa —dice Beuchot— es que llegue a constituir en el hombre un hábito, una virtud, la virtud hermenéutica”,⁵⁹ y ya que vivimos en un tiempo en el que los principios humanos están separados de la vida, se nos recomienda volver a la “prudencia” que es puerta de las virtudes.⁶⁰ En la “*phrónesis*” se reúnen lo universal y lo particular,⁶¹ bien es cierto que no tiene universalidad.

⁵⁴ Cfr. Beuchot, *Tratado de hermenéutica...*, pp. 25 y 26.

⁵⁵ Cfr., *ibid.*, pp. 19 y 58.

⁵⁶ El autor se refiere a Tomás de Aquino como un buscador del sentido literal, esto no equivale a decir que el Aquinate es literalista o univocista. Es “buscador”.

⁵⁷ Cfr. Mauricio Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002, p. 151.

⁵⁸ Cfr. Beuchot, *Lineamientos de hermenéutica...*, p. 14.

⁵⁹ Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 47.

⁶⁰ Cfr., *ibid.*, p. 122.

⁶¹ Cfr. Beuchot, *Hermenéutica, analogía...*, p. 25.

dad cerrada, pero tampoco equívoca y confundente,⁶² es como la analogía, proporcional, no equidistante como si fuera un medio aritmético, sino dinámico.⁶³

La HA es una propuesta por la que el hombre busca comprender la realidad, es un camino confiable que se asienta en lo más profundo y extenso del pensamiento, en la metafísica. La HA no tiene base sin el hombre que es microcosmos, ni tiene sentido sin el ser que es su aposento. Se concretiza en un texto que tiene autor e intérprete o intérpretes, trata de descubrir la intencionalidad significativa del mensaje para comprenderla, y después la explica con argumentos serios de una manera persuasiva ante los oyentes. No busca determinar sino aportar caminos que lleven a la verdad textual. Esta hermenéutica quiere ir más allá de la letra, pero conservando su espíritu de manera que no la traicione, y considera el aspecto metafórico para hacer de su interpretación algo rico en sentido. Es un modelo consciente de ser medio y no fin del ejercicio intelectual, se ubica en su naturaleza humana y realza el abanico de sus posibilidades. Se conoce y se sabe falible, no insuficiente, con límites pero sin mediocridades, se proyecta como buscadora constante de la verdad que a veces es una actividad olvidada de los académicos.

NO SE CONSIDERA COMO LA ÚLTIMA PALABRA,
PERO SÍ COMO ALGO SUFICIENTE

La HA tiene la intención de ser moderada, se coloca entre el univocismo y el equivocismo, sin embargo, no mantiene un equilibrio fijo y estático, sino que se acerca más a la equivocidad, pues predomina la diferencia sobre la identidad,⁶⁴ y acepta una sana vague-

⁶² Cfr. Beuchot, *Tratado de hermenéutica...*, p. 98.

⁶³ Cfr. Mauricio Beuchot, *Los márgenes de la interpretación: Hacia un modelo analógico de la hermenéutica*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 41.

⁶⁴ Cfr. Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 58.

dad⁶⁵ de la realidad. Pero esta última, aun con sus límites, nos da la posibilidad de evitar, tanto el univocismo de las ontologías modernas que casi acaban con la hermenéutica, así como el equivocismo de muchas hermenéuticas posmodernas que casi acaban con la ontología. El modelo de Beuchot permite reconstruir una ontología que no sea violenta, pero tampoco débil.⁶⁶ Ayuda a avanzar en el conocimiento con una actitud siempre de admiración. Es la más apropiada para el ser humano, como nos hace ver Ramón Xirau, porque nosotros buscamos una presencia de lo que se nos escapa, y como no podemos tenerla plenamente, ni podemos quedarnos con la ausencia o presencia ambigua, tenemos que quedarnos con una presencia sentida, intuita a medias, pero real.⁶⁷ Esa presencia puede ser cada vez más clara con una interpretación analógica. Hablamos de una hermenéutica que procede con analogía o abducción,⁶⁸ que pasa de los fragmentos conocidos al “todo” desconocido, de lo pequeño al todo y que logra universalizar de manera hipotética, proporcional,⁶⁹ no prepotente y ciega. Esta hermenéutica tiene un conocimiento intermedio, modesto, pero tiene la ventaja de no renunciar a la objetividad alcanzable,⁷⁰ y no renuncia porque es doctrina lógica, porque se sabe como instru-

⁶⁵ La vaguedad debe ser entendida como un conocimiento de la realidad limitado, un tanto relativo. Peirce intenta mostrar que la vaguedad entra en la universalidad del conocimiento, muestra que la analogía es de hecho una aceptación de la vaguedad de lo real, más no de la equivocidad. *Cfr.* Beuchot, *Estudio sobre Peirce...*, p. 96.

⁶⁶ *Cfr.* Beuchot, *El camino de la hermenéutica...*, pp. 61 y 63.

⁶⁷ *Cfr.* Beuchot, *Hermenéutica, analogía...*, p. 31.

⁶⁸ La manera en que procede la analogía está muy relacionada con la abducción, esta última maneja la semejanza, pero también toma la diferencia para elegir una hipótesis frente al texto. Está basada en la proporcionalidad entre las características de las cosas. *Cfr.* Beuchot, *Estudio sobre Peirce...*, p. 94. La abducción supone que nuestro acceso al mundo sea en la analogía. *Cfr.*, *ibid.*, p. 99.

⁶⁹ *Cfr.* Beuchot, *Las caras del símbolo...*, p. 16.

⁷⁰ *Cfr.* Beuchot, *Lineamientos...*, p. 137.

mento lógico riguroso y controlable por la misma lógica.⁷¹ La HA sabe ponerse límites que domeñan a sus elementos,⁷² y los integra para cumplir bien su misión. Es realista porque tiene conciencia de que la comprensión y explicación⁷³ de un texto implica la fusión entre el horizonte del autor y del lector y, en dicha fusión siempre e inevitablemente hay una pérdida del significado original, pero esta pérdida es sólo proporcional, de manera que el sentido rescatado es satisfactorio.⁷⁴ Nos da una interpretación “suficiente”, es decir que responde a una pregunta actual de manera novedosa, pero no por ello rechaza las interpretaciones que la precedieron. Así pues se da en ella una relación entre la tradición y la innovación. La primera suele darnos un marco teórico que nos guía en nuestro ejercicio hermenéutico, pero necesita de la segunda, y esta última depende del intérprete, de que aporte algo nuevo en la aplicación.⁷⁵

Algo que le concede muchas ventajas a la hermenéutica analógica es que “se coloca —dice Beuchot— en el entrecruce de la interpretación del mundo y de su transformación, interpreta para transformar”,⁷⁶ es decir, no se trata sólo de hacer buenas interpretaciones y convencer a otros de su validez, se trata además de transformar y practicar los juicios interpretativos. Entre otras riquezas, Beuchot señala que por la analogía nos atrevemos a decir algo del

⁷¹ Cfr. Beuchot, *Metafísica, lógica y lenguaje en la filosofía medieval*, Barcelona, Universitas PPV, 1994, p. 130.

⁷² Trías dice que cuando se da paso a la metonimia, se acaba con la metáfora; el autor difiere de este pensamiento, él dice que más bien concuerdan una y otra en virtud de la fuerza analógica que las domeña, y que es así como lo aristotélico y lo platónico llegan a hermanarse. Cfr. Sanabria y Beuchot, *Algunas perspectivas...*, p. 277.

⁷³ En la interpretación se une la comprensión y la explicación, sin embargo la primera hace que haya una profunda relación entre el texto y el intérprete. Beuchot dice al respecto: “Comprender es más que explicar, es implicar” Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, México, BUAP, 1989, p. 178.

⁷⁴ Cfr. Beuchot, *Hermenéutica, analogía...*, p. 36.

⁷⁵ Cfr. Beuchot, *Tratado de hermenéutica...*, p. 49.

⁷⁶ Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 95.

ser, sólo aproximativo, tentativo, conjetural, pero suficiente.⁷⁷ Nos atrevemos a hacer interpretaciones sutiles, pero equilibradas.⁷⁸

NOS RECUPERA EL SENTIDO Y NOS ACERCA AL MISTERIO

Se recupera algo cuando se ha perdido o está por perderse y esa es la realidad de nuestro tiempo. Época que vive una actitud indiferente ante el signo, ante el significado, ante el sentido que cada cosa o circunstancia nos expresa a gritos, es un tiempo en el que el sujeto da la espalda a las maravillas del objeto. Es necesario adoptar un pensamiento distinto, la HA tiene aquí otra función, ya que es una forma de pensamiento que trata de responder a una problemática de “sentido”⁷⁹ en la actualidad.⁸⁰ Se presenta para un tiempo inestable, de crisis de razón, de sentido de valores, trata de ponerse en el límite y de ser una respuesta a la crisis del hombre actual, sobre todo a través de las ciencias filosóficas, humanas.⁸¹

Con su carácter analógico, esta hermenéutica ayuda a recuperar el sentido que guarda cada objeto. Ya Ricoeur aseguraba: “Cualquier cuestión sobre un ente es una cuestión sobre el sentido de ese ente”.⁸² El sentido se da en los límites de la racionalidad y la irracionalidad, es decir, que el sentido es análogo, mixto, mestizo, fronterizo o limítrofe, conecta al mismo tiempo con lo particular y con lo universal,⁸³ el sentido contextualiza. Y recordemos que en la interpretación el contexto y el texto son inseparables. Hoy

⁷⁷ Cfr. Beuchot, *El camino de la hermenéutica...*, p. 106.

⁷⁸ Cfr. Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 162.

⁷⁹ El sentido hay que entenderlo como aquello que captamos con la mente al conocer una expresión, cualquiera que sea. El sentido nos conduce a la referencia, que es la realidad representada. *Ibid.*, p. 83.

⁸⁰ Cfr. Beuchot, *Las caras del símbolo...*, p. 11.

⁸¹ *Loc. cit.*

⁸² Sanabria y Beuchot, *Algunas perspectivas...*, p. 58.

⁸³ Cfr. Beuchot, *Hermenéutica, analogía...*, p. 170.

en día tenemos que reconstruir los sentidos —dice Beuchot— o dar nuevos a la cultura, porque el hombre no está hecho para vivir sin sentido.⁸⁴ De hecho la interpretación, y la filosofía se hallan precisamente para buscar el “sentido a nuestra vida”.⁸⁵ En esta recuperación es importante la noción de ícono. El ícono es un signo que nos da la posibilidad de partir de un conocimiento fragmentario e ir avanzando a la totalidad textual,⁸⁶ no es mutilado por el univocismo pero tampoco fragmentado por el equivocismo. Es como un vehículo que nos lleva poco a poco y cada vez más al sentido profundo, algo que nos impulsa a un conocimiento hondo del mundo, del misterio.⁸⁷ La recuperación del sentido puede sonar muy ideal, sin embargo la prueba de su posibilidad real⁸⁸ es la gran cantidad de filósofos, artistas y los clásicos, que han ido más allá de su tiempo y de ellos mismos,⁸⁹ “los clásicos han sido individuos que, a pesar de su individualidad, han sabido reflejar lo que quiere la humanidad”.⁹⁰

Por otra parte, ya que la HA tiene especial contacto con la parte alegórica, metafórica, puede encontrar un sentido más rico, de

⁸⁴ Cfr. Arriarán y Beuchot, *Filosofía, neobarroco...*, p. 34.

⁸⁵ Cfr. Sanabria y Beuchot, *Algunas perspectivas...* p. 85. Así para Dilthey, la filosofía es una hermenéutica de la vida que debe interpretar tanto los productos históricos del hombre como especialmente la vida entera, propuesta como texto propio y particular del filósofo. Cfr. *Ibid.*, p. 48.

⁸⁶ Cfr. Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 92.

⁸⁷ Cfr. Beuchot, *Las caras del símbolo...*, p. 43.

⁸⁸ Gadamer cree que a través del lenguaje en su forma de conversación, puede recuperarse la posibilidad de una metafísica, de oír la voz del ser, pero en el murmullo del lenguaje mismo. Cree que se puede llegar a tocar el verdadero sentido. Cfr. Beuchot, *Hermenéutica analógica...*, p. 173.

⁸⁹ Beuchot comenta que un artista es tal, más que por reflejar su época, por trascenderla, por ir más allá. Supera su propia particularidad y accede a lo universal, se asoma a lo específico del hombre, y aun avizora el ser. El autor expresa que lo mismo sucede con los filósofos, son testigos de su época, hay otros y son los grandes, que revelan lo suprahistórico, son los clásicos, los que señalan el ser. Cfr. Beuchot, *Perfiles esenciales...*, pp. 71 y 72.

⁹⁰ Beuchot, *Hermenéutica analógica...*, p. 173.

tipo espiritual, en miras al misterio, abierto a la creatividad del intérprete⁹¹ pero sujeto a reglas.⁹² De este contacto se origina una metafísica que se conecta con la mística, con la religiosidad, se expone a la intemperie del ser, más aún, del Misterio, porque más allá de la sola interpretación, hay una metafísica.⁹³ El modelo de Beuchot trabaja con el lenguaje filosófico,⁹⁴ eso hace que en cierto sentido abracemos el misterio del ser, pues el lenguaje es la casa del ser y el ser es habitante del lenguaje. El autor lo expresa así: “Con todo, me parece que el ser será siempre el contenido del lenguaje, y el lenguaje será siempre la voz del ser”.⁹⁵ Nosotros nos movemos en este mundo del ser a veces corriendo, otras a gatas. La hermenéutica es en el fondo, saber caminar, es también una invitación a ir en busca del sentido y así acercarnos un poco al misterio.

PROMUEVE Y PROYECTA A LA FILOSOFÍA MEXICANA

Finalmente quiero resaltar la importancia que la HA tiene para nuestra filosofía. Esta hermenéutica ha nacido de Latinoamérica y es para Latinoamérica,⁹⁶ es algo que hace ver más clara la particularidad y originalidad de nuestra filosofía. Con esto no se pretende decir que sea un camino totalmente nuevo y original, sin embargo

⁹¹ Gadamer decía acerca del intérprete, que toda interpretación es al mismo tiempo una autointerpretación, que el lector al momento de interpretar un texto, se coloca frente a él, y frente a su autor. El intérprete pone su subjetividad. *Cfr.* Beuchot, *Lineamientos...*, p. 13.

⁹² *Cfr.* Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media...*, p. 26.

⁹³ Cuando Beuchot trata el tema de la hermenéutica y el fenómeno religioso, dice que la hermenéutica siempre topa con el misterio. *Cfr.* Beuchot, *Perfiles esenciales...*, pp. 155 y 156.

⁹⁴ El lenguaje al que el autor se refiere es dinámico, se hace analítico si mira hacia el logos y busca el significado, y si mira hacia el mito y busca el sentido se vuelve metafísico. *Cfr.* Beuchot, *El camino de la hermenéutica...*, p. 134.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁹⁶ *Cfr.* Beuchot, *Hermenéutica analógica...*, p. 121.

sí lo es la recopilación de muchos intentos presentada de modo estructurado. Ya otros han pretendido mostrar la particularidad de su pensamiento en un camino semejante al de Beuchot, “Octavio Paz, y autores como Dussel y Scannone, buscaron en la analogía la posibilidad de hacer una filosofía propia, mas no desencajada de la filosofía mundial”.⁹⁷ Una filosofía formada, vivida, concretizada, no adoptada o memorizada.

Beuchot quiere mostrar la riqueza de lo mestizo, tanto el aspecto estrictamente formal de la filosofía latinoamericana, mexicana, como el elemento metafórico, poético, cargado de símbolo que le da un sabor vivencial y trascendente. “[...] la hermenéutica analógica quiere ser para Latinoamérica lo que quisieron los novohispanos para México. La posibilidad de hacer una filosofía propia, particular pero no desencajada de la mundial”.⁹⁸ Se trata de una propuesta que Beuchot considera como un producto legítimo de la filosofía latinoamericana y concretamente, mexicana, que se ha desarrollado poco a poco y en diversas etapas.⁹⁹ He aquí la promoción de la filosofía mexicana, no sólo ante la filosofía mundial y latinoamericana, sino ante sí misma, le da fuerza, energía que impulsa. Además de dar a conocer nuestra filosofía, nos motiva a hacer filosofía aquí y ahora. En palabras del autor: “[...] la hermenéutica analógica tiene la posibilidad de prestar un servicio a la filosofía actual y sobre todo a la filosofía mexicana, que es la que más me importa”.¹⁰⁰ Y tiene esta posibilidad porque la analogía está en lo profundo de nuestro ser mestizo y en nuestra historia,¹⁰¹

⁹⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁹⁸ Beuchot, *Líneamientos de hermenéutica...*, pp. 53 y 54.

⁹⁹ *Cfr.*, *ibid.*, p. 115.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰¹ Nuestra historia está cargada de pensamiento analógico en la Nueva España. Por ejemplo, los pensadores buscaban una capacidad simbólica para entender mejor la fusión de las dos culturas. *Cfr.* Beuchot, *Hermenéutica analógica...*, p. 122.

el pensamiento de tipo analógico¹⁰² es algo que permitió la comunicación intercultural en el momento que se encontraron españoles e indígenas.¹⁰³ Hoy la filosofía mexicana debe legitimar lo que en el fondo es, una filosofía mestiza que participa y comparte con los demás, sintetiza lo valioso de otras filosofías y lo potencia. La analogía y el mestizaje son la condición de lo que nos espera, como lo era la raza cósmica, de la que hablaba Vasconcelos.¹⁰⁴ Si los filósofos mexicanos se lo proponen pueden hacer interpretaciones ricas y encarnadas. El mexicano es un mestizo en el que se funden dos culturas, por eso él es el más indicado para hacer interpretación de sí mismo.¹⁰⁵

Poco a poco vamos vislumbrando más ventajas de la hermenéutica analógica, pues es algo que está en camino, se va abriendo puertas y es de gran utilidad para la filosofía. Dice Beuchot acerca de esta obra: “[...]falta mucho por desarrollar en cuanto a la estructura y función de la hermenéutica analógica”,¹⁰⁶ sin embargo es suficiente para “revitalizar”¹⁰⁷ la filosofía.

Para concluir he tomado algunos puntos que el mismo autor subraya sobre la HA.

La HA tiene la función de evitar los inconvenientes de una hermenéutica univocista y una hermenéutica equivocista, permite un conjunto amplio de interpretaciones pero jerarquizado, es un modelo que abraza el aspecto subjetivo y el objetivo.¹⁰⁸

¹⁰² La utilización de la analogía ayudó a que la fusión intercultural fuera más legítima, pues la analogía nos permite ver al otro como prójimo, semejante, y no como conquistable y destructible. *Cfr. Ibid.*, p. 113.

¹⁰³ *Cfr. Beuchot, Lineamientos...*, p. 45.

¹⁰⁴ *Cfr. Sanabria y Beuchot, Algunas perspectivas...*, p. 288.

¹⁰⁵ *Cfr. Arriarán y Beuchot, Filosofía, neobarroco...*, p. 37.

¹⁰⁶ Beuchot, *Perfiles esenciales...*, p. 58.

¹⁰⁷ El autor dice que es necesario revitalizar la filosofía, y que como proclamó Jesús Conill, más que abandonar o enterrar la ontología, hay que replantearla, recuperarla. *Cfr. Beuchot, El camino de la hermenéutica...*, p. 26.

¹⁰⁸ *Cfr. Beuchot, Lineamientos...*, pp. 27 y 28.

- Con esta hermenéutica se podrá frenar el relativismo de la interpretación infinita, así como la inconmensurabilidad completa, una como la otra llegan al equivocismo.
- Esta hermenéutica analógica integra sin confundir, reduce dicotomías sin que se mezclen en extremo.
- Además se puede privilegiar lo diferente sin perder la semejanza.
- Este modelo interpretativo permite interpretar correctamente el símbolo, evitando los extremos.¹⁰⁹
- También permite conjuntar, en el límite, hermenéutica y ontología, lenguaje y ser, sentido y referencia.
- La hermenéutica propuesta por Beuchot puede abrir a cierta ontología analógica, que acorde con una hermenéutica analógica, será una ontología débil.
- Incluso, puede ayudarnos a construir una filosofía política que supere los desencuentros del liberalismo y el comunitarismo, en una síntesis más rica, que propicie las diferencias de las comunidades pero sin perder los logros innegables del liberalismo.¹¹⁰
- Además, por todo lo antes dicho, permite hacer una filosofía propiamente latino-americana, pero inserta en la filosofía mundial.

CONCLUSIÓN

En la obra de Beuchot, la HA es un arte y ciencia de interpretación en la que el intérprete busca comprender y explicar el mensaje y la intencionalidad del autor en un texto determinado. Se aplica analogía al texto para dar cabida tanto al sentido literal, como al alegórico y se procede con la sutileza para encontrar una inter-

¹⁰⁹ *Cfr.*, *ibid.*, pp. 28-31.

¹¹⁰ *Cfr.*, *ibid.*, p. 33.

pretación con sentido vivo. Es una hermenéutica que retoma en su estructuración la doctrina filosófica antigua y medieval de analogicidad y pretende funcionar y servir con una actitud humilde.

La HA tiene como fundamento el “ser”, que se dice de muchas maneras y el ser humano, que es en quien se integran todos los modos de ser, y estos fundamentos son a la vez los objetos más importantes de su actividad interpretativa. Se coloca entre el univocismo y el equivocismo no como postura estática, sino como equilibrio siempre dinámico y abierto a nuevas interpretaciones. Es una hermenéutica consciente de no poder dar juicios inefables, sin embargo es capaz de proponer un mensaje que de plenitud al ser humano y que lo comprometa a transformar su realidad, a perfeccionar el gran texto. Es una hermenéutica que se dispone a dialogar con las disciplinas filosóficas y las ciencias humanas, argumentando analógicamente. Se ocupa de aquello que nos lleva más allá de lo mero aparente, del signo, y nos ayuda a vislumbrar el sentido más profundo de lo simbólico, de lo icónico, para atrevernos a decir “algo” del ser, nos acerca al misterio.

BIBLIOGRAFÍA

- Arriarán, Samuel y Mauricio Beuchot Puente, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Itaca, 1999.
- Beuchot Puente, Mauricio, *El camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca, San Esteban, 2005.
- _____, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 2004.
- _____, *Estudio sobre Peirce y la escolástica*, Navarra, Universidad de Navarra, 2002.
- _____, *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica*, México, Universidad Iberoamericana, 1983.
- _____, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004.
- _____, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, San Esteban, 2003.

- _____, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1989.
- _____, *La hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002.
- _____, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Antropos, 1998.
- _____, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid, Caparros Editores, 1999.
- _____, *Lineamientos de hermenéutica analógica*, México, Ideas Mexicanas, 2006.
- _____, *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- _____, *Metafísica, lógica y lenguaje en la filosofía medieval*, Barcelona, Universitat PPV, 1994.
- _____, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, FCE/UNAM, 2008.
- _____, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Universidad Intercontinental, 1996.
- _____, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997.
- Sanabria J. Rubén y Mauricio Beuchot Puente, *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1997.

CULTURA POLÍTICA Y REBELIÓN, NUEVAS PROPUESTAS METODOLÓGICAS

*Alejandro Francisco Gutiérrez Carmona**

Las ciencias sociales han dado una serie de explicaciones al fenómeno de la rebelión que se suscita en algún momento de la historia, el objetivo de este estudio es observar los análisis que se han realizado sobre las rebeliones y cómo es que han ido cambiando los métodos para abordar dicho fenómeno. En particular, nos enfocaremos en la obra escrita por Eric Van Young.¹ La rebelión, en primera instancia, es un desorden que se produce en la sociedad y depende de muchos factores, por ejemplo: debilidad del Estado, crisis económica, alto índice de demografía, enfrentamientos étnicos, etcétera.

El desorden social que produce una rebelión puede generar violencia, robos, secuestros, delincuencia, etc. A los científicos sociales les ha interesado estudiar las rebeliones a lo largo de la historia, porque con ello se explicarían cuáles fueron las fallas de algún

* Doctor en Historia por la Universidad Autónoma de Tlaxcala (herodoto86@yahoo.com.mx).

¹ Eric Van Young, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México 1810-1821*, México, FCE, 2006.

determinado sistema económico, político y social. El gran ejemplo que cambió el giro de la historia fue el de la Revolución francesa de 1789, que provocó el surgimiento de una nueva clase social como lo fue la burguesía.

Pero, ¿cuáles son las causas para que se lleve a cabo una rebelión? A lo largo de la historia las ciencias sociales fueron buscando respuestas a los orígenes de las rebeliones, algunos historiadores optaban por analizar la rebelión desde el punto de vista de la teoría marxista, el determinismo era la parte material, esencialmente la estructura económica, se señalaba que el surgimiento de una rebelión estaba ligado a las condiciones económicas de una sociedad. Cuando aparecía una crisis económica directamente surgía una rebelión, esa era la ecuación de los científicos sociales marxistas. Los ejemplos más claros se encuentran en los estudios realizados por los historiadores que pertenecen a la corriente inglesa.²

De esta forma, las crisis económicas, las alzas de los precios y el aumento demográfico, provocaban malestares sociales, ya que el hombre antes de morir de hambre realizaría actos indebidos para poder alimentarse a costa de lo que fuere. Con los estudios realizados se obtendría información historiográfica sobre las rebeliones. Por ejemplo, Paul J. Vanderwood se dedicó a estudiar e investigar sobre los bandidos y policías en el desarrollo mexicano durante el siglo decimonónico.³ Para este historiador, el ser humano establece orden y desorden para la satisfacción de sus necesidades y ambiciones. El orden sirve a unos y el desorden a otros. El estudio sobre los bandidos mexicanos cobró otra lógica, ya que no se tiene la misma concepción del bandido estudiado por Eric Hobsbawm, como el bandido justiciero; el bandido de Vanderwood

² Eric Hobsbawm, *La era de la revolución*, Barcelona, Crítica, 2003. Eric Hobsbawm, *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1983. Eric Hobsbawm, *Bandidos*, Barcelona, Ariel, 2003.

³ Paul J. Vanderwood, *Desorden y progreso, bandidos policías y desarrollo mexicano*, trad. de Félix Blanco, México, Siglo XXI, 1986.

era más oportunista y aprovechaba su contexto para figurar como un delincuente, sacando todas las ventajas posibles para satisfacer sus necesidades. Los trabajos de Alan Knight también han abordado las revoluciones y rebeliones en México, esencialmente sus estudios sobre la Revolución mexicana le han servido para colocar este fenómeno como referencia para Europa.⁴ Otro análisis de suma importancia es el de Felipe Castro Gutiérrez, quien ha estudiado el caso de la rebelión en la Nueva España durante el siglo XVIII, poniendo como un gran factor a las reformas borbónicas que fueron reformas fiscales que habían causado impacto en los diversos sectores de la sociedad.⁵ Dichas producciones historiográficas discutían, en gran medida, el surgimiento de las rebeliones en todo el mundo, pero las relacionarían con las crisis económicas de cada sociedad. Las grandes potencias económicas consideraban importante fomentar estudios sobre las rebeliones para poder observar qué se podía realizar en caso de que surgiera alguna. De esta forma, hubo una gama de teorías sobre cómo se origina una revolución, autores como: Rod Aya,⁶ Jack A. Goldstone⁷ y Theda Skocpol⁸ tematizarían los posibles orígenes de una revolución. Por ello, es que los académicos estadounidenses se interesaron en demasía en realizar estudios sobre las revoluciones y las rebeliones, e incluso, sobre los personajes rebeldes o bandidos que iban emergiendo en esos periodos. Esto dio paso a que, a partir de las ciencias sociales y económicas, se estudiaran las teorías sobre revoluciones y rebeliones en el mundo. Una obra que fue la referencia para conocer sobre estos problemas fue la de Barrington Moore publi-

⁴ Alan Knight, *La Revolución mexicana*, 2 ts., México, Grijalbo, 1996.

⁵ Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán/UNAM, 1996.

⁶ Rod Aya, "Theories of Revolution Reconsidered: Contrasting Models of Collective Violence", en *Theory and Society*, núm. 8, 1979.

⁷ Jack A. Goldstone, "Theories of Revolution: The Third Generation", en *World Politics*, núm. 32, 1980.

⁸ Theda Skocpol, *Social Revolutions in the Modern World*, Cambridge, 1994.

cada en 1978.⁹ En esta obra se condensaban los estudios sobre el surgimiento de la injusticia vinculando la moral con la división del trabajo; de la misma forma, Barrington estudiaba los procesos de las revoluciones rusa y alemana, el estudio de los nazis y los grandes radicalismos de las dos corrientes ideológicas: la izquierda y la derecha. La recepción de la academia veía con gran optimismo el estudio de las rebeliones, incluso surgieron institutos y posgrados enfocados en el análisis de éstas. Ejemplos que tienen que ver con guerras, revoluciones y rebeliones son el Hoover Institution de la Universidad de Stanford en Estados Unidos, fundado en 1919 por Herbert Hoover; el Institut d'Histoire de la Révolution Française para apoyar a la investigación sobre las revoluciones en todo el mundo fundado por iniciativa de George Lefebvre en 1937, y en México se crearía el Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM), el cual fue creado el 29 de agosto de 1953 por medio de un decreto presidencial.

En México, la historiadora Josefina Zoraida Vázquez publicó un estudio comparativo de las revoluciones de México y de Estados Unidos¹⁰ mientras que el filósofo Luis Villoro escribió un texto sobre la insurgencia de 1810.¹¹ Villoro le llamaba revolución a la insurgencia, pero además, ya incorporaba la fuerza ideológica de los agentes de la historia que se expresaba en un malestar social. Las academias mexicanas y norteamericanas se enfocaron en los análisis de las rebeliones y revoluciones para explicar los procesos sociales de cada territorio. Después de las dos guerras mundiales se vendría una avalancha historiográfica para estudiar el porqué el hombre trae consigo la violencia. Estados Unidos puso más atención en el estudio de las revoluciones, ya que este país había par-

⁹ Barrington Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, UNAM, 1989.

¹⁰ Josefina Zoraida Vázquez, *Dos revoluciones: México y los Estados Unidos*, México, Jus, 1976.

¹¹ Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1983.

tipado de manera activa en las dos guerras mundiales. Mientras que para México se hacía un rescate del pasado para ver la historia interna del porqué había surgido una independencia en 1810 y posteriormente una revolución en 1910.

En las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado se estudiaban las guerras mundiales con enfoques deterministas como los de la economía política; una gran obra que sintetiza de manera brillante el siglo XX es la del historiador británico Eric Hobsbawm.¹² Las grandes revoluciones eran explicadas a través de un aparato teórico y epistemológico que utilizaron diversas ciencias sociales, apoyadas en los enfoques marxistas.

La intervención de otras ciencias sociales como: la psicología, la antropología e incluso la criminología darían otro tipo de respuestas al modo de observar el fenómeno de la rebelión. En el terreno de la historia surgieron nuevas propuestas metodológicas que abordaron el tema de la rebelión. A partir de 1990, en Estados Unidos se reflejó la nueva historia cultural que era bastante incluyente para interrelacionarse con otras ciencias sociales, como: la antropología, la psicología y la sociología, entre otras. Estos campos de saber le dieron un peso específico al estudio de las subjetividades y analizaron las cuestiones internas que trae consigo el hombre, es decir, se examinó la rebelión desde otras ópticas, y se le otorgó mayor apertura a los motivos por los cuales una rebelión surge en determinada sociedad.

Los métodos y las corrientes epistemológicas ya no se mostraban tan deterministas como lo habían hecho las corrientes marxistas. Ahora se le daba mayor peso a los estudios de mentalidades y a los análisis culturales. Cobraban relevancia las cuestiones étnicas, el parentesco, los usos y costumbres, el mesianismo, y demás conceptos afines. La academia también se empezaba a interesar por estos temas.

¹² Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, México, Crítica, 1998.

La influencia del giro lingüístico en la academia también cobraba una relevancia trascendental para el estudio de la rebelión, ahora todo se concentraba en el lenguaje a partir de los estudios del *Tractatus lógico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. La filosofía del lenguaje reflejaba una nueva forma de entender la realidad a través de los discursos lingüísticos. La academia reconocía a partir de 1970 que el lenguaje tenía todas las condiciones estructurales para el estudio de cualquier fenómeno que se presentara. Se reconocía que la realidad era representada a través del lenguaje. La historia se enriquecía de otras ciencias lingüísticas para hacer el estudio de las rebeliones. Ahora los discursos cobraban una significación trascendental para la comprensión de la acción humana. A partir de la influencia del giro lingüístico se establecieron nuevas epistemologías y métodos de estudio en las ciencias sociales. A los historiadores, ahora les interesaba estudiar —como menciona Stephen Haber— los procesos mentales y simbólicos que podían o no estar formados por la experiencia de clase, pero que representaban un papel importante en la creación de las relaciones sociales, políticas y económicas de una sociedad.¹³

Con base en los citados giros lingüísticos, los historiadores estudiarían la rebelión a partir de los discursos que quedaron guardados en las fuentes primarias, materia prima del historiador, desde nuevos enfoques y métodos se abordarían los documentos. La cultura política sería una de las vías más fructíferas para abordar los actos políticos a lo largo de la historia.

Para estudiar una rebelión, los historiadores que retomaron la cultura política incorporarían nuevas variables para el estudio de los documentos, por ejemplo, el análisis de los fenómenos históricos a partir de la ideología, el discurso y la hegemonía. Entendiendo la variable de ideología a partir de una caracterización sociológica como el conjunto de valores, ideas, normas y representaciones. A partir

¹³ Stephen Haber, “Todo se vale: ‘la ‘nueva’ historia cultural de México”, en *Política y Cultura*, núm. 16, UAM-Xochimilco, otoño, 2001, p. 1.

de los esquemas culturales, las ideologías suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos.¹⁴ El análisis del discurso que se puede enfocar como un tipo de pieza oratoria, frecuentemente se torna como un dispositivo conceptual articulado a través de un lenguaje particular. Es así que se puede hablar de un discurso conservador, liberal o socialista; también de un discurso científico, filosófico o jurídico. Ideologías y discursos se materializan en las prácticas sociales.¹⁵ Cuando se utiliza el concepto de hegemonía se utiliza bajo dos enfoques: uno discursivo y otro político. Un discurso político o de otra naturaleza impone un lenguaje diferencial a los demás. A partir de allí los demás discursos discuten y lo asumen como dominante. Dentro del ámbito político se concibe a la hegemonía como la etapa en la cual un grupo, dotado de cierta coherencia ideológica, se apodera de las instituciones públicas y las moldea, o crea otras, de acuerdo con sus propias premisas.¹⁶

El estudio sobre Oaxaca del historiador Peter Guardino muestra una serie de elementos que hacen hincapié en que las acciones de los actores tienen dimensiones discursivas porque frecuentemente se encuentra en ellas un significado simbólico que se traduce en efectos prácticos.¹⁷ El autor, a lo largo de su obra, subraya la importancia de los análisis sobre los discursos en reuniones, en los editoriales de los periódicos y en los argumentos de los querellantes presentados en los tribunales. Peter Guardino quiere rescatar, sobre todo, la participación indígena en los procesos políticos de la región y para ello hace un estudio comparativo entre la ciudad de Oaxaca y Villa Alta, la primera, zona donde se concentra el centro político

¹⁴ Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez, *Construcción de la legitimidad política de México*, México, COLMICH/UAM/UNAM/El Colegio de México, 1999, p. 12.

¹⁵ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ Peter Guardino, *El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850*, Oaxaca, UABJO/Colegio de San Luis/Colegio de Michoacán, México, Congreso del Estado de Oaxaca, 2009, p. 14.

oficial, y la segunda donde impera un sistema de crédito y mercado centrado en los funcionarios reales.¹⁸

Uno de los aportes fundamentales de la obra es que muestra que en algunas regiones los subordinados aprendían a usar muchos de los nuevos discursos y argumentos que fueron introducidos a finales del siglo XVIII por los actores instaurados en el poder, tales discursos incluyen el concepto de ciudadano, el de nacionalidad, así como argumentos liberales acerca de la libertad individual.¹⁹ De ello resulta que los subordinados, a los que se refiere Guardino, participaron en las elecciones después de la fundación de las repúblicas. Lo importante no es que el Estado liberal posterior a la Ilustración representara una nueva era de libertad para las masas oprimidas, sino que los subordinados que trabajaban para sobrevivir y mejorar sus condiciones fueron sensibles a las nuevas ideas propagadas por las élites.²⁰

Eric Van Young, por su parte, propone no sólo historizar las cuestiones materiales sino también los sistemas de significados que generan la acción individual y de grupo en la esfera social. También propone apreciar los marcos culturales no sólo como formatos para la comprensión, sino también para la práctica, al elevarlos a la categoría de actores por derecho propio, y no relegarlos a la de los subestudios. La estructura cultural es la que determina las acciones de los hombres. De esta forma, las ideas culturales antecederían al interés del hombre. El objetivo de Van Young es: mostrar las diversas formas de la participación popular en la lucha insurgente de México, cómo ésta afectó y se vio afectada por factores como los acontecimientos en la vida de los individuos o la experiencia personal, las facciones revolucionarias de un pueblo y el poder político, para ilustrar así la forma en que la producción cultural o simbólica se incorporó en el tejido de la vida “normal”

¹⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁰ *Ibid.*, p. 19.

y le dio significado, en vez de ser segregada a un “reino cultural” apartado o enrarecido.²¹ En resumidas cuentas, Van Young, quiere, a través de los documentos, realizar interpretaciones de los acontecimientos por medio de los diversos móviles culturales.

Eric Van Young publicó en 2001 *La otra rebelión*,²² dicha obra ganó el premio Bolton-Jhonson de la Conferencia de Historia Latinoamericana al mejor libro de lengua inglesa sobre historia de América Latina. En este libro centraré mi interés para observar cómo una rebelión es estudiada a partir de una nueva corriente historiográfica que es la historia cultural escrita por un historiador económico. Su interés ha radicado en mostrar otra rebelión que se suscitó en 1810, el texto es, sin duda, un caleidoscopio que rescata nuevos personajes que no habían tenido ninguna voz en la historia.

La investigación realizada por Van Young da pie a que se incorporen nuevos elementos en los estudios históricos sobre las rebeliones, su interés consiste en analizar, por medio de la reconstrucción del pasado, una rebelión colonial; la epistemología y metodología que ha sido empleada por dicho historiador es la de la antropología simbólica propuesta por Clifford Geertz, quien se vale de la hermenéutica para historizar una rebelión. La segunda parte de este escrito es observar cuáles son los principales elementos que se rescatan para emplear dicha hermenéutica.

EPISTEMOLOGÍA Y MÉTODO PARA UNA RECONSTRUCCIÓN DEL PASADO

La epistemología esgrimida por la nueva historia cultural tiene que ver con una epistemología fuertemente subjetivista, para el historiador Stephen Haber, el subjetivismo se enraíza en tres cuestiones interrelacionadas. La primera es la ambivalencia posmoderna acerca de la existencia de los hechos objetivos. La segunda es la

²¹ Van Young, *op. cit.*, p. 69.

²² *Loc. cit.*

ambivalencia posmoderna acerca de la noción de que los argumentos deben basarse en el razonamiento lógico. La tercera son los objetivos políticos de la nueva historia cultural.

Los historiadores culturales manifiestan una ambivalencia acerca de la existencia de hechos objetivos. En esencia aceptan la noción legalista de evidencia y prueba, características de la historia tradicional; al mismo tiempo, que presinden del rasgo más importante de la epistemología de la historia tradicional: la noción de que hay hechos objetivos que pueden ser establecidos independientemente de las creencias subjetivas del observador.

Eric Van Young hace la contribución en este sentido:

La literatura de historia cultural frecuentemente deja entrever ciertos tonos autobiográficos. En parte, esto se debe a la creciente convergencia de la historia cultural con la antropología, de donde tenemos derramándose en nuestra disciplina ejemplos recientes de cripto-confesionario por parte de eminentes practicantes tales como Ruth Behar y Paul Friedrich. Pero en parte esto justamente toma sentido, dada la naturaleza del acercamiento y sus propias coordenadas en los estudios culturales. Mientras que una vez nos empeñamos como observador y objeto, ahora tenemos dos subjetividades rodeándose precavidamente entre sí, o incluso tres si el hacedor de la fuente-texto es distinto de los actores descritos. En otras palabras, si los observadores están en el cuadro, acaso sus supuestos y el modo de su mirada reclaman alguna atención.²³

Mucha de la nueva historia cultural está fuertemente influida por la noción posmoderna de que el mundo está comprendido por el lenguaje, que la realidad es una construcción cultural, un “texto” cuyo significado se define exclusivamente por asociaciones infinitas con otros “textos”.

La epistemología de la historia cultural es quizá una de las más flexibles en comparación con otras ciencias sociales, existe una

²³ Haber, *op. cit.*, p. 6.

miscelánea de elementos con los que puede abordar un acontecimiento histórico. En *La otra rebelión* se percibe una epistemología obtenida de los presupuestos de la antropología simbólica, aunque Eric Van Young es bastante claro respecto a los riesgos que conlleva utilizar esta herramienta epistemológica. Por ejemplo, en la siguiente cita se refleja la diferencia que implica utilizar herramientas de otro campo del saber: “los historiadores culturales por lo general hacen preguntas de los antropólogos, sin poseer acceso a las herramientas de éstos”. Los historiadores deben basarse sólo en lo que pueden extraer del fragmento (registro documental) y ese registro se ocupa en su inmensa mayoría de asuntos institucionales, no mentales o simbólicos.²⁴

Al tomar toda clase de riesgos, Eric Van Young se adentra en una epistemología que está apta para poder analizar la insurgencia mexicana. Su narrativa está bañada de metáforas y esto hace que la historia escrita por Van Young cobre un sentido literario lleno de imágenes. Los historiadores no suelen usar metáforas en sus narrativas, en el caso de Van Young se nota un cambio radical de un historiador que utiliza otro tipo de lenguaje, pareciera ser que le da vida a las palabras.

La historia escrita sobre la insurgencia cuenta con la plataforma cultural de la observación que realiza el historiador por medio del discurso que emiten las fuentes primarias, en este sentido, Van Young no divorcia, del todo, el método económico determinista del método cultural interpretativo y a este respecto menciona lo siguiente: “[...] Es fundamental tener en mente desde el principio que los registros socioeconómicos y culturales no son incompatibles, sino que están entrelazados en la naturaleza de la acción individual y social en formas que tal vez puedan investigarse mejor mediante un minucioso cuestionamiento de las fuentes primarias en vez de la discusión abstracta.”²⁵

²⁴ *Ibid.*, pp. 21 y 22.

²⁵ *Ibid.*, p. 41.

El historiador intenta establecer un puente entre lo económico y cultural, aunque en *La otra rebelión* la balanza se incline más por la acción a través de la lente de la cultura. En este sentido, se establece el estudio de la cultura por medio de otros acercamientos con distintos saberes, en Estados Unidos el estudio transcultural del impulso rebelde del politólogo Ted R. Gurr se centraría en el “despojo relativo” —de bienes económicos, estatus, poder u otros valores— como el motivo de protesta política colectiva, un concepto finalmente tan amplio que a la postre resultó bastante flácido. El intento de Gurr consistió en introducir elementos psicológicos en su modelo de acción colectiva, aunque parece haberlos considerado básicamente como factores de mediación en lo que seguía siendo ante todo un modelo economicista de protesta.²⁶

Van Young se interroga sobre qué puede producir una revolución social, para ello, echa mano de las diferentes teorías que se han establecido en la academia con el fin de explicar los malestares sociales que presenta una sociedad en el tiempo y percibe que los sufrimientos de carácter esencialmente material son endémicos (siempre se están cocinando) en el medio rural; de manera que cuando la mano del Estado deja de presionar la tapa de la olla, o cuando ya no la puede mantener bien puesta en su lugar —generalmente debido a una combinación de debilidad del Estado, crisis económica, rivalidad entre las élites y presiones políticas y militares del exterior— explota el contenido, y entonces nos encontramos ante una revolución social o por lo menos ante un levantamiento político importante.²⁷

El historiador de *La otra rebelión* se sumerge en una literatura sobre la cultura y la rebelión, su sentencia es muy clara cuando menciona que para abordar su estudio no comenzará por “las cuestiones de la panza”, o sea por las cuestiones materiales, sino por los asuntos de la representación mental colectiva; a la (Durkheim), la

²⁶ *Ibid.*, p. 47.

²⁷ *Ibid.*, pp. 47 y 48.

cosmovisión religiosa, los elementos constitutivos de la identidad de grupo, la cultura política o la arquitectura de la comunidad. Los objetivos de Van Young son: en primer lugar, el estudio de la rebelión, desde este enfoque permite observar qué tanto las estructuras materiales como los sistemas de significado general de la acción individual y de grupo en la esfera social son determinantes para un movimiento social; en segundo lugar, permite apreciar los marcos culturales no sólo como formatos para la comprensión, sino también para la práctica, al elevarlos a la categoría de actores por derecho propio y no relegarlos a la de subestudio o jugadores de apoyo.²⁸

La inquietud de Van Young es dotarle a la estructura cultural un valor trascendental y no sólo relegarla a un plano secundario, de esta forma, lo especifica bajo los siguientes aspectos:

Las intenciones de un individuo siempre se construyen culturalmente hasta cierto punto y la cultura, o la estructura de significados, valores e ideología siempre se expresa en los pensamientos y el comportamiento de los individuos, quienes los reinterpretan en un mayor o menor grado [...] el escenario es la estructura cultural que funciona no sólo como un marco de interpretación, sino como un esquema para la acción.²⁹

De esta forma, le dota a la cultura una importancia fundamental que da pauta al reino de la interpretación de las acciones históricas, en este sentido, el apoyo teórico que encuentra el historiador se basa en la teoría propuesta por Clifford Geertz, donde Van Young menciona lo siguiente:

[...] comprende tanto una epistemología como un método que animan mi estudio de acción política colectiva en un lugar y un tiempo histórico específico. La forma en que este enfoque hermenéutico de

²⁸ *Ibid.*, p. 55.

²⁹ *Ibid.*, p. 56.

los fenómenos culturales (puesto que en esta instancia el objeto son una serie de expresiones de la cosmovisión y la protesta de los campesinos) constituye una contrapropuesta a la posición economicista convencional.³⁰

Así, el estudio de *La otra rebelión* encuentra su sustento teórico en la propuesta geertziana sobre el modo de observar la acción humana. Dentro de esta propuesta el historiador utiliza la descripción densa para abordar la insurgencia mexicana. Los autores en los que se apoya Eric Van Young, en este ámbito, son: Clifford Geertz, Marshall Sahlins y Víctor Turner, los grandes pioneros de la antropología simbólica. Estos tres autores son el eje fundamental para reconstruir *La otra rebelión* a partir de una teoría interpretativa; el historiador norteamericano no recurre a otros historiadores para alimentar su epistemología, se acerca más a los antropólogos. De esta forma, se vislumbra un cambio de paradigma en el que se reflejan las nuevas formas de escribir una narrativa histórica.

Para abordar con mayor detalle la importancia de la teoría interpretativa que es utilizada por Eric Van Young, es necesario describir a los tres autores que cita para conocer más acerca de este tipo de literatura.

El antropólogo norteamericano Clifford Geertz publicó en 1973 *La interpretación de las culturas*, texto de antropología que, como menciona Carlos Reynoso, probablemente sea el más leído y traducido de todos los tiempos. *The Time Literary Supplement* mencionó esta obra como “uno de los 100 libros más importantes desde la Segunda Guerra Mundial.” Las secciones más destacadas del libro son la introducción (“Thick description”), la parte más conscientemente metodológica es el ensayo sobre las peleas de gallos en Balí (“Deep play”), considerado como el mejor, sintetiza la aplicación de sus principios interpretativos. En la introducción es donde Geertz propone (siguiendo a Paul Ricoeur 1913-2005) la metáfora de la cul-

³⁰ *Loc. cit.*

tura considerada como texto, la escritura como descripción densa y una interpretación basada en la inferencia clínica.

En “Thick description”, Geertz logra establecer las raíces del paradigma indiciario de los ochenta en Estados Unidos y en Europa, fundar la desconfianza sobre “la observación participante” como “nuestra fuente más importante de mala fe” y legitimar la curiosidad por indagar las estrategias retóricas desplegadas en la escritura etnográfica.³¹

Sin duda alguna, la densa descripción es la nueva forma de observar un texto escrito a la idea de Geertz, así Van Young comulga con este saber y echará mano de la observación etnográfica en un texto escrito sobre el pasado insurgente por medio de un cuerpo de documentación al que se refiere en *La otra rebelión*. Otro autor citado es Marshall Sahlins, quien destaca por su determinismo cultural, este antropólogo estadounidense nació en 1930, entre sus últimas intervenciones públicas están conferencias magistrales, algunos de sus escritos en forma de aforismos son “El retorno del evento, otra vez” (1991), “Esperando a Foucault todavía” (1993), “Dos o tres cosas que yo sé sobre la cultura” (1999), “Los reportes sobre la muerte de las culturas han sido exagerados” (2001) y “Esperando a Foucault, todavía: entretenimiento para después de la cena por Marshall Sahlins” (2002).³²

Van Young retoma la obra de Sahlins *Cultura y razón práctica* sobre las relaciones medio-fines, cuya razón simbólica o significativa adopta una cualidad distintiva del hombre, no por el hecho de que deba vivir en un mundo material, circunstancia que comparte con todos los demás organismos; sino porque lo haga según un esquema significativo concebido por él mismo, de lo que sólo la humanidad es capaz.³³

³¹ Carlos Reynoso, “Corrientes teóricas en Antropología: perspectivas para el tercer milenio” [inédito], en formato PDF, p. 30.

³² *Ibid.*, p. 91.

³³ Van Young, *op. cit.*, p. 57.

El tercer autor es Víctor Turner quien nació en Glasgow (Escocia) en 1920 y falleció en diciembre de 1983 en Estados Unidos, sus trabajos de campo fueron esenciales y se desarrollaron en la década de 1950, durante unos tres años, entre el grupo nómada ndembu de Zambia (antes Rodesia del Norte), bajo los auspicios de la teoría y el método dominantes en aquel entonces, el estructural-funcionalismo en su modalidad manchesteriana. Sus temas incluyeron: *a)* los rituales, y más específicamente los símbolos rituales, sus características (de las que la más importante es la multivocidad), su significación y su eficiencia, *b)* dentro del estudio de los procesos rituales, los ritos de iniciación y, más en concreto, la situación de liminalidad, expresada en los términos *betwixt and between* (“ni esto ni lo otro, entre lo uno y lo otro”), *c)* los procesos de tensión y eventualmente cambio social que luego se habrán de categorizar como dramas sociales y *d)* las antiestructuras o comunitas paralelas (o más bien oblicuas) a las estructuras sociales institucionalizadas y permanentes, sus símbolos relativos y sus ocasiones rituales de aparición.³⁴ Estos tres antropólogos son la plataforma epistemológica y metodológica del historiador para rescatar el pasado insurgente mexicano por medio de la antropología simbólica, con ello, la insurgencia es una rebelión vista desde la óptica de la plataforma cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- Castro Gutiérrez, Felipe, *Nueva ley y nuevo rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán/UNAM, 1996.
- Connaughton, Brian, Carlos Illades y Sonia Pérez, *Construcción de la legitimidad política en México*, México, COLMICH/UAM/UNAM/El Colegio de México, 1999.

³⁴ Reynoso, *op. cit.*, p. 46.

- Guardino, Peter, *El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850*, Oaxaca, UABJO/Colegio de San Luis/Colegio de Michoacán/Congreso del Estado de Oaxaca, México, 2009.
- Hobsbawm, Eric, *La era de la revolución*, Barcelona, Crítica, 2003.
- _____, *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1983.
- _____, *Bandidos*, Barcelona, Ariel, 2003.
- _____, *Historia del siglo XX*, México, Crítica, 1998.
- Knight, Alan, *La Revolución mexicana*, 2 ts., México, Grijalbo, 1996.
- Moore, Barrington, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, UNAM, 1989.
- Skocpol, Theda, *Social Revolutions in the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Van Young, Eric, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México 1810-1821*, México, FCE, 2006.
- Vanderwood, Paul J., *Desorden y progreso, bandidos policías y desarrollo mexicano*, trad. de Félix Blanco, México, Siglo XXI, 1986.
- Vázquez, Josefina Zoraida, *Dos revoluciones: México y los Estados Unidos*, México, Jus, 1976.
- Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1983.

Hemerografía

- Aya, Rod, "Theories of Revolution Reconsidered: Contrasting Models of Collective Violence", en *Theory and Society*, núm. 8, 1979.
- Goldstone, Jack A., "Theories of Revolution: The Third Generation", en *Word Politics*, núm. 32, 1980.
- Haber, Stephen, "Todo se vale: la 'nueva' historia cultural de México", en *Política y Cultura*, núm. 16, UAM-Xochimilco, otoño de 2000.
- Reynoso, Carlos, "Corrientes teóricas en Antropología: perspectivas para el tercer milenio" [inédito], en formato PDF.

TECNOLOGÍA, ECOLOGÍA Y CIENCIA

ALTERNATIVAS LATINOAMERICANAS
PARA LA CRISIS ECOLÓGICA:
EL CAMBIO DE PARADIGMA

*Jaqueline Pérez Trejo**

Todos necesitamos alimento para la psique; es imposible encontrar ese alimento en las habitaciones urbanas que ni una mancha verde tienen, o un árbol o una flor; necesitamos de una relación con la naturaleza y proyectarnos en las cosas que nos rodean; mi yo no está confinado a mi cuerpo, se extiende a todas las cosas que hice y a todas las cosas que me rodean; sin estas cosas no sería yo mismo, no podría ser un ser humano. Todo lo que me rodea es parte de mí.

C. G. JUNG

El desgaste ambiental de las últimas décadas ha evidenciado la creciente necesidad de transformar la relación que el hombre ha llevado con la naturaleza hasta el día de hoy. Una modificación

* Licenciada en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (jacobina.de.river@gmail.com).

radical que reconfigure el posicionamiento del hombre frente a la naturaleza. Es decir, el *ethos* que ha sido modelado por un patrón de desarrollo imperante debe deconstruirse en pos de la supervivencia humana.

La urgente necesidad de esta transformación también obedece a que la economía, en su acepción moderna, perdió su sentido original que es gestionar la vida digna y el bienestar ante la escasez de bienes necesarios, creando así una mórbida desigualdad inmersa dentro de la sociedad. Si nos enfocamos en una modificación de la escala valorativa respecto a la naturaleza, entonces es probable que mediante prácticas de producción cotidiana ésta se adentre al núcleo del pensamiento económico, y reconfigure así el sentido de la economía actual hacia una perspectiva humanista que realmente persiga el bienestar del hombre pero sin descuidar la armonía con la naturaleza.

La deconstrucción de algunos conceptos, e incluso la inserción de otros nuevos, es una práctica que el capitalismo ha logrado manejar a la perfección. El concepto de “naturaleza” ha sufrido una inconmensurable serie de modificaciones que obedecen a ciertos intereses coyunturales. Sin embargo, el pensamiento moderno trajo consigo la concepción antropocéntrica en la que el hombre se encuentra como pilar fundamental de la realidad, y respecto a esta doctrina: el resto del mundo de acuerdo a la medida que el hombre dictase. De ello se derivó el sometimiento desmedido de la naturaleza a voluntad del hombre, pues ésta se ha mantenido bajo un estatus de objeto, que ante la mirada económica, justifica las acciones abrasivas en pos del bienestar social.

Debido a lo anterior, en este apartado se busca profundizar en la necesidad de un cambio de paradigma sobre la relación hombre-naturaleza en el ámbito social que, a la postre, repercuta en la esfera económica y en el complejo juego de relaciones políticas de poder. De igual modo se analizan algunos preceptos de la filosofía de los pueblos originarios de América Latina que ofrecen una alternativa axiológica para desarticular los mecanismos de abrasión

ambiental que hoy día imperan alrededor del mundo, pues “el sentido espiritual de las relaciones con toda la realidad, especialmente, frente a la crisis ecológica, se transforma en un imperativo”.¹ El objetivo de este análisis es presentar la manera en que los valores rescatados desde el pensamiento originario pueden ser introducidos en las prácticas cotidianas del mundo actual, para ofrecernos un ápice de esperanza en el futuro.

DEL ANTROPOCENTRISMO AL BIOCENRISMO

Las estructuras e instituciones serán justas si el hombre es justo

SILVESTRE GIALDI

Cuando el teólogo Leonardo Boff habla acerca de crisis, habla sobre el quiebre de una concepción del mundo. Hoy vivimos una crisis profunda que embarga a todos los elementos de la vida humana. De ello que la crisis ecológica no sólo se ve reflejada en términos de una huella ecológica irrecuperable, sino que también abate la economía, en cuanto a costos y obtención de materia prima; el ámbito político-social también se ve afectado en la manera en la que el ser humano se desarrolla.

El régimen neoliberalista se basa en la creación de una sociedad cuyo eje rector es, por un lado el individualismo y, por otro lado, la injusticia “necesaria” para el desarrollo económico. Esto no debe ser analizado sólo desde la experiencia social del hombre, sino que también se debe estudiar desde el punto de vista ecológico, ya que la naturaleza ha sido presa de estos preceptos. Asimismo, vale la pena preguntarnos acerca de si hoy en día vivimos inmersos en una crisis medioambiental que sobrepasa cualquier frontera política y que se generó a partir del cumplimiento cuasi-religioso de

¹ Leonardo Boff, *Ecología, mundialización, espiritualidad*, Sao Paulo, Ática, 1993, p. 61.

los preceptos neoliberalistas ¿Por qué no pensar en la necesidad de replantear lo que hoy conocemos como sistema económico?

Si bien comprendemos que la ecología, al nivel de paradigma, implica una actitud básica: pensar siempre holísticamente,² es decir, ver continuamente la totalidad, que no es la resultante de la suma de las partes, sino de la interdependencia orgánica de todos los elementos; con ello debe observarse la superación del pensamiento meramente analítico, atomizado y no religado, propio de la modernidad.

Este pensamiento moderno —que se basa en la cosificación de la naturaleza, es decir, que la desplaza de su lugar omnipresente y esencial para el desarrollo de la sociedad, y la jerarquiza por debajo del ser humano y, por ende, queda a su voluntad— nos ha llevado a la decadencia ambiental que día a día atenta contra la calidad de vida del ser humano. La tiranía de la idea de progreso, vigente durante el siglo XX, se está enfrentando a una difícil disyuntiva: el progreso requiere recursos naturales los cuales son finitos y están llegando a su límite de explotación. Vivimos atrapados en las fauces del mercado, en el que confiamos cual dogma religioso para alcanzar la plenitud humana. Nos comportamos como especies cegadas por un deseo dictado por el individualismo de la sociedad industrial. Abusamos de la tierra porque la vemos como una mercancía que nos pertenece. Sin embargo, si pensamos a la

² La singularidad del saber ecológico reside en su transversalidad, es decir, en el relacionar hacia los lados (comunidad ecológica), hacia delante (futuro), hacia atrás (pasado) y hacia dentro (complejidad) todas las experiencias y todas las formas de comprensión como complementarias y útiles para nuestro conocimiento del universo, nuestra funcionalidad dentro de él, y para la solidaridad cósmica que nos une a todos. De este procedimiento resulta el holismo. Él no significa la suma de los saberes o de las diversas perspectivas de análisis. Traduce, más bien, la captación de la totalidad orgánica y abierta de la realidad y del saber de esa totalidad. Eso representa una cualidad nueva. *Cfr.* Ana Simesen de Bielke, *La filosofía ante la vida dañada: la crisis ecológica*. En http://repositoriorecursos-download.educ.ar/repositorio/Download/file?file_id=083ca47e-7a06-11e1-835e-ed15e3c494af (fecha de consulta: 8 de mayo, 2014).

tierra como en una comunidad a la que pertenecemos, podríamos empezar a usarla con amor y respeto en pos de nuestro propio desarrollo integral.

El papel de la economía en la imposición de un concepto de naturaleza no es algo que debe ser visto como baladí. La irracionalidad de la explotación de los recursos naturales sólo evidencia el poco cuidado que el hombre ha procurado a su propio desarrollo integral y la despreocupación sobre la responsabilidad ética intergeneracional, todo ello abrumado por el ejercicio de la acumulación de riquezas.

Sin embargo, más allá de los efectos que la concepción moderna ha tenido sobre la vida humana, lo que realmente nos compete es el análisis sobre cómo ha imperado un pensamiento antropocéntrico³ en cuanto a la relación hombre-naturaleza y cómo éste debe virar hacia otros ejes de la edificación de la realidad, pues:

No podemos seguir con el paradigma de la modernidad que entiende a la actividad humana como transformación de la naturaleza, al servicio del progreso lineal ilimitado, sin consideración de la lógica interna de la naturaleza. Hoy es imperativo el no modificar, sino conservar el mundo. Pero para preservar el mundo necesitamos cambiar de paradigma y convertir las mentalidades colectivas hacia otros objetivos menos destructores.⁴

³ En el presente estudio se retoma la definición de antropocentrismo dada por Jorge Riechmann en el prólogo de *La ética de la tierra* de Aldo Leopold, quien alude a una definición bipartida del antropocentrismo fuerte o excluyente, el cual debe entenderse como aquel que no concede a las entidades no humanas sino un valor estrictamente instrumental, sólo en la medida en que sean medios para realizar fines humanos. Por otro lado, el antropocentrismo débil reconoce valor a ciertas entidades no humanas, pero sólo en la medida en que compartan ciertas características con los seres humanos. Sin embargo, lo más relevante en la definición es enfatizar que lo humano, en este caso, permanece como modelo y punto de referencia para valorar lo no humano.

⁴ Boff, *op. cit.*, p. 87.

De ahí es necesario pensar la diferencia. Un paradigma tiránico sobre la naturaleza que nace desde una concepción antropocentrista, que niega a la naturaleza otro valor moral que el puramente instrumental para fines humanos.

Sin embargo, so pena de caer en una perogrullada, es necesario señalar la evidente contradicción. La naturaleza provee los elementos esenciales para la vida en su totalidad. Un desgaste desmesurado de ésta implica no sólo una disminución de la calidad de vida del ser humano, sino que hoy en día está en juego la supervivencia de la especie. Si continuamos con la idea de que la naturaleza es un objeto que está al servicio del hombre, entonces debemos reflexionar sobre si la naturaleza depende de nosotros, o nosotros de ella.

La ideología capitalista impone al progreso como el fin de las prácticas sociales, rompiendo no sólo la solidaridad básica entre los seres humanos, sino que niega cualquier otro tipo de solidaridad que vaya más allá de lo humano. El ser humano al arrogarse una posición de soberanía sobre todo lo existente que manipula a su voluntad y capricho, ha desgastado la composición de la naturaleza y de nosotros mismos. Hablar de estas prácticas nos remite a un proceso de colonización dado por un modelo imperialista regido mediante la idea del progreso, que es adverso a las relaciones del hombre con la naturaleza, resultado de prácticas sociales concretas.

El sistema capitalista rompió la armonía entre los ecosistemas naturales y las relaciones sociales, generando una irracionalidad productiva en el sentido de un manejo ecológico y energético ineficiente en la producción de valores de uso y de mercancías debido a la implantación de modelos tecnológicos y culturales ecológicamente inapropiados durante una larga dominación colonial e imperialista.

En consecuencia, se debe plantear una alternativa radical a la modernidad propuesta desde el antropocentrismo. Una nueva era en la que se privilegie el pensamiento holístico sobre la fragmen-

tación y jerarquización del conocimiento. Una modernidad que se construya mediante la integración de las distintas percepciones de la realidad dadas por aquellas culturas que están insertas en nuestro pasado sociohistórico latente y no sólo en la tradición eurocéntrica que jerarquiza al hombre por encima del resto de los miembros del mundo. Una modificación urgente a la perspectiva de atomismo e individualismo frente al mundo donde, mediante un giro holístico, los individuos no sean moralmente relevantes, sino que lo sean las totalidades como clases sociales, comunidades étnicas, ecosistemas o la misma biósfera.⁵

El urgente giro hacia el biocentrismo⁶ que sería un primer acercamiento hacia el pensamiento holístico, y requiere de aquello que el psicoanalista y filósofo Félix Guattari llama Ecosofía,⁷ debe entenderse como la articulación ético-política entre tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana. En este punto, la filosofía desempeña un elemento clave para la transformación de una concepción desde el poder económico, pues se requiere la generación de una conciencia que integre todos los elementos de la existencia gracias a la cual existe el ser humano, y esto mediante el desarrollo de una ética ecológica.

⁵ Aldo Leopold, *Una ética de la Tierra*, Madrid, Catarata, 2005, p. 28.

⁶ De acuerdo con Aldo Leopold el biocentrismo fuerte o “ecología profunda” propugna una ruptura radical con las éticas occidentales tradicionales. Defiende una biocéntrica holista, que considera al todo como sede de valor y se lo niega al individuo. Desde esta perspectiva, habría que adoptar el “punto de vista del ecosistema” y no el de entidades individuales que forman parte de él. Para el biocentrismo holista la sede del valor son los ecosistemas, y no ninguno de los seres vivos que los componen. *Loc. cit.*

⁷ Félix Guattari aportó el término “ecosofía” para una perspectiva epistémica, integradora y transdisciplinaria, para desarrollar prácticas específicas, modificar y reinventar las formas de ser. Reconstruir literalmente el conjunto de las modalidades del ser-en-grupo no solamente en acciones de comunicación sino a través de intervenciones en el propio ser, mutaciones existenciales, como objeto de la esencia de la subjetividad.

Para el ecólogo Aldo Leopold, toda la ética desarrollada hasta ahora se basa en una única premisa: que el individuo es miembro de una comunidad de partes independientes, característica que provoca la negación de una cooperación debido a la incapacidad de observar las relaciones existentes entre los distintos elementos que convergen en la realidad. Esta negación de la cooperación es precisamente el elemento clave que provoca la ruptura entre la relación hombre-naturaleza pues al respecto Leonardo Boff dice:

La verdadera respuesta a la crisis ecológica sólo podrá hacerse a escala planetaria y a condición de que se realice una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales e inmateriales. Así pues, esta revolución no sólo deberá concernir a las relaciones de fuerzas visibles a gran escala, sino también a los campos moleculares de sensibilidad, de inteligencia y de deseo. Una finalización del trabajo social regulado de forma unívoca por una economía del beneficio y por relaciones de poder sólo conduciría, en el presente, a dramáticos callejones sin salida.⁸

Por ello, la ecosofía es un prefacio para la elaboración de una ética ecológica, ya que en el caso de la ecología mental, observamos la idea de reinventar la relación del sujeto con el cuerpo, así como del ecosistema sociocultural. Es decir, busca una rearticulación de estos elementos para evitar fragmentar la realidad y la dinámica interactiva que el sujeto tiene con su medio. No obstante, es importante mencionar que Guattari es consciente de que la ecología mental no sólo se debe observar como un proyecto a nivel ético, sino que éste necesariamente debe transformar la esfera de lo político en cuanto a mecanismo de liberación frente al poder opresivo centralizado. Se muestra como una alternativa para replantear nuestra percepción del mundo que el pensamiento eurocéntrico atomizado sostiene, con el fin de crear nuevas formas de

⁸ Boff, *op. cit.*, p. 10.

relaciones interecológicas, en pos de un mejor desarrollo integral y humano.

Asimismo, rescatando lo dicho por Leopold, también podríamos agregar que la ecología mental debe romper con la representación de la naturaleza como algo exterior a los seres humanos, y pensar más bien en términos de comunidades de partes interdependientes en la que los humanos estamos integrados, y donde tanto el todo como cada una de las partes tienen valor por sí mismos, y por ello merecen igualmente respeto moral.⁹

Es así que encontramos la necesidad de construir modelos que se basen en los fundamentos de la ecología mental y, por ende, en la ecosofía. Modelos que sean capaces de circunscribir los eslabones discursivos en la ruptura de sentido y crear conceptos que autoricen una autoconstructibilidad teórica y práctica.¹⁰

La alternativa al pensamiento moderno imperante se encuentra al alcance de nuestras manos. Desde hace siglos se ha cultivado, aunque también vejado por el pensamiento hegemónico, la filosofía de nuestros pueblos originarios andinos, dentro de la cual podemos encontrar una nueva forma de percibir nuestra relación con la naturaleza en pos de un desarrollo integral del ser humano. Un horizonte propio que resquebraja la jerarquización tiránica del pensamiento moderno sobre la naturaleza y busca una fuente de equilibrio con el cosmos para evitar así una crisis social.

Por ello no se pueden considerar como nimios los avances jurídicos que se han hecho en los estados de Ecuador y Bolivia, ya que ellos han sido los pioneros en llevar a cabo este paso gigantesco entre percibir a la naturaleza como objeto y ser tratada como sujeto ante el derecho constitucional. El discurso del *Buen vivir* contiene una dimensión reactiva y una proactiva: por un lado, denuncia como irremediables las derivas evidentes del proyecto civilizatorio del desarrollo, y, por otro, simultáneamente reactiva los imperati-

⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 55.

vos sociales y ecológicos que determinaron el surgimiento del discurso del desarrollo sostenible un cuarto de siglo atrás, proponiéndose como alternativa superadora.¹¹ Sin embargo, el contenido de dichas constituciones está basado en el pensamiento de los pueblos originarios de la zona andina, el cual analizaremos con mayor profundidad a continuación.

LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA FILOSOFÍA
DE LOS PUEBLOS ANDINOS:
HACIA UNA ÉTICA ECOLÓGICA

La Madre Tierra puede vivir sin el ser humano, pero el ser humano no puede vivir sin la Madre Tierra

EVO MORALES

El revertimiento de la crisis ecológica exige la superación del antropocentrismo y, definitivamente, planteamientos que tiendan hacia un biocentrismo que rompa con la jerarquización de relaciones entre el ser humano y el medio ambiente que le rodea. No obstante, esta superación se presenta como un tema incómodo frente a nuestra cultura occidental. Si bien Francis Bacon decía que debemos “subyugar a la naturaleza, presionarla para que nos entregue sus secretos, atarla a nuestro servicio y hacerla nuestra esclava”, esto llevó a la creación del mito del ser humano como héroe civilizador¹² a cuya voluntad están subyugados el resto de los seres vivos. Un pensamiento donde la civilidad se remite al perfeccionamiento de la técnica dominante sobre la naturaleza y al deber de civilizar

¹¹ Julien Vanhulst y Adrián E. Beling, “Buen vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible”, en *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 21, 2013. En http://www.redibec.org/IVO/REV21_01.pdf.3 (fecha de consulta: 7 de febrero, 2014).

¹² *Cfr.* Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 2006, p. 21.

a todo aquel “salvaje” que no comparta esta relación unívoca con el ambiente. Empero, a pesar de que las prácticas económicas y políticas se han basado en este pensamiento eurocéntrico, los resultados ambientales han demostrado que cambiar esta relación es cuestión de supervivencia de la especie humana.

De lo anterior, surge la necesidad de analizar y expresar con urgencia nuevas alternativas a la modernidad eurocéntrica. Es así que el pensamiento de los pueblos originarios andinos se hace presente. El Buen Vivir más que un discurso retomado por las instituciones políticas contemporáneas, es una forma de vida que se ha transmitido de generación en generación.

En primera instancia es necesario precisar lo que en adelante se entenderá por el término “andino”, ya que éste hace referencia tanto a una categoría espacial, como a un ámbito geográfico. La raíz *quechua anti* (o *antikuna* en plural) se usó en la época incaica para referirse a los pobladores de uno de los cuatro reinos o regiones (*suyu*) del imperio del Tawantinsuyu. También se refiere a una categoría étnica, hablando de este modo del “ser humano andino” o del “pueblo andino”. Esta característica no sólo se refiere a una raza “pura” prehispánica, sino al ser humano que se siente identificado con y arraigado en el ámbito geográfico, social y cultural andinos.¹³

De igual modo es preciso decir que la filosofía en los pueblos andinos no se debe estudiar mediante las premisas y temáticas de la filosofía occidental europeísta. La filosofía andina se crea a partir de la vivencia cotidiana de los mismos pueblos y obedece a las necesidades de su realidad propia. Asimismo, ésta no debe menospreciarse debido a la falta de una metodología meramente académica pues para la filosofía andina la realidad está presente en forma simbólica, y no tanto representativa o conceptual. El primer afán del *runa/jaqi* andino no es la adquisición de un conocimiento teórico y abstractivo del mundo que le rodea, sino la inserción mí-

¹³ Cfr. Josef Estermann, *Filosofía andina: sabiduría para un mundo nuevo*, Bogotá, Instituto Nacional Ecuaménico Andino de Teología, T'ika & Teko, 2012, p. 61.

tica y la (re)presentación cültica y ceremonial simbólica de la misma. La realidad se revela en la celebración de ésta, que es más una reproducción que una representación, por lo que no habla de un “re-crear, sino más bien un “repensar”. El ser humano no “capta” o “concibe” la realidad como algo ajeno y totalmente “diastático”, sino que la hace copresente como un momento mismo de su “ser-junto” de la originariedad holística.¹⁴ Por esto mismo, la filosofía andina es parte del día a día de los pueblos y se encuentra tan intrínseca en sus miembros que se elabora y deconstruye mediante las prácticas diarias y la enseñanza intergeneracional. Es decir, es una filosofía práctica y que poco a poco se ha ido incorporando a la metodología que la academia exige.

Para Josef Estermann filósofo y teólogo Suizo, el sujeto andino en general es un sujeto colectivo o comunitario que no sólo pretende mantener una armonía social, sino que también busca la armonía con su medio, pues “el estado del mundo va ligado al estado de nuestra mente. Si el mundo está enfermo eso es síntoma de que nuestra psique también está enferma”.¹⁵ El individuo como tal es un “nada”, es algo totalmente perdido, si no se halla insertado en una red de múltiples relaciones, y son precisamente estas relaciones armónicas que le dotan de sentido a su existencia en la realidad. Esto explica por qué la filosofía andina enfatiza las facultades no-visuales en su acercamiento a la realidad, así como las interrelaciones éticas que existen en el medio. La tendencia holística se muestra como una negación del antropocentrismo, pues si el ser humano sólo es en cuanto a su relación con el resto de la realidad, entonces no se puede pasar por alto la totalidad de relaciones que constituyen la realidad misma pues:

[...] los principios “lógicos” andinos subrayan la relacionalidad del todo, la existencia de “nexos” entre todos los fenómenos y elementos

¹⁴ *Ibid.*, p. 105.

¹⁵ Boff, *Ecología: grito de...*, p. 19.

de *pacha*. El problema principal de la tradición occidental consiste en “mediar” o “relacionar” entidades y campos ontológicos separados y desligados *a priori*, sobre la base de los principios lógicos de la no-contradicción y del tercer excluido.¹⁶

A su vez, el holismo significa el esfuerzo de comprender al todo en las partes y a las partes en el todo. De esta forma nos encontramos siempre con una síntesis que ordena, organiza, regula y finaliza las partes de un todo y cada todo con otro todo aún mayor. En el caso de la ecosofía se pretende no sólo relacionar sino también incluir a todos los seres entre sí y con su medio ambiente en una perspectiva armónica.

El ser humano andino nunca se autoconcibe como sujeto que está frente a un objeto, más bien es y ejerce una función con una determinada función o tarea en el conjunto de relaciones, se trata entonces de una identidad funcional en un sentido relacional o *pachasófico*, y no de una identidad absoluta que dota de sentido.¹⁷ Una relación que no está basada en la dominación, sino en la co-existencia de ambos entes, una relacionalidad cósmica pues “para una visión ecológica, todo lo que existe, co-existe. Todo lo que co-existe, pre-existe. Y todo lo que co-existe y pre-existe, subsiste a través de una tela infinita de relaciones inclusivas. Todo se encuentra en relación, fuera de la relación no existe nada”.¹⁸

Es así que el individuo está totalmente perdido si no se halla inserto en una red de múltiples relaciones, por lo que son estas redes, las que se conforman de elementos del ecosistema y de su relación con el otro, y le permiten al individuo ser. Igualmente, estas redes se regulan mediante una serie de principios que, a su vez, regulan el equilibrio entre los miembros que las constituyen.

Un primer momento, y quizá uno de los más importantes, es el principio de correspondencia, el cual se manifiesta en la filosofía

¹⁶ Estermann, *op. cit.*, p. 181.

¹⁷ *Cfr.*, *ibid.*, p. 223.

¹⁸ Boff, *op. cit.*, p. 13.

andina a todo nivel y en todas las categorías tanto del microcosmos, como del macrocosmos. El principio de correspondencia se expresa a nivel pragmático y ético como “principio de reciprocidad”: a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco, rigiendo así todos los actos que se lleven a cabo en el cosmos, ya sean estos de naturaleza intrahumana, entre ser humano y naturaleza, equivalente a entre ser humano y lo divino, pues la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas.

Dicho lo anterior, observamos que en la filosofía andina, el hombre no es un ser que vive fuera de su entorno natural y que no mide las consecuencias de sus acciones, sino que forma parte entrañable del ecosistema y comparte hombre-naturaleza tanto fenómenos como conciencia de sí, ya que la naturaleza provee todos los elementos para la producción social y política de la comunidad, la producción de la realidad en sí pues, como dice Huanacuni, los pueblos andinos “conciben la vida de forma comunitaria no sólo como relación social sino como profunda relación de vida”.¹⁹ Es decir, la necesidad de reconocer y preservar las relaciones intersubjetivas entre todos los miembros que construyen la realidad es, para los pueblos andinos, una manera de preservar la vida y el equilibrio con ella manteniéndose la cultura de la vida mediante las relaciones comunitarias horizontales.

Estas relaciones niegan la univocidad ya que desde la cosmovisión aymara y quechua, toda forma de existencia tiene la categoría de igual. En una relación complementaria, todo vive y todo es importante. La Madre Tierra tiene ciclos, épocas de siembra, épocas de cosecha, épocas de descanso, épocas de remover la tierra, épocas de fertilización natural. Así como el cosmos tiene ciclos, la historia tiene épocas de ascenso y descenso, la vida tiene épocas de

¹⁹ Fernando Huanacuni Mamani, *Buen Vivir/Vivir Bien: filosofías, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010, p. 57.

actividad y pasividad. Perturbar este orden se traduce en caos para todo el cosmos.

Por su parte, el principio de reciprocidad puntualiza que diferentes actos se condicionan mutuamente (interacción) de tal manera que el esfuerzo o la “inversión” en una acción por un actor será “recompensado” por un esfuerzo o una “inversión” de la misma magnitud por el receptor.²⁰ Es decir, este principio es uno de los pilares claves para comprender la intersubjetividad de la ecosofía andina, pues si bien el ser humano mantiene una explotación excesiva de los recursos naturales, la consecuencia de esto será que la naturaleza experimentará un desequilibrio que a su vez provocará una crisis social, política y económica para la comunidad y, a la par, una disminución de la integridad individual y colectiva del ser humano.

Una práctica cotidiana que, como lo menciona Carlos Lenkersdorf, se centra en la inclusión de todos los elementos que coexisten en un lugar y situación determinados, pero que entre ellos existe una relación de igualdad en cuestiones ontológicas. Es decir, ningún ente se observa como objeto, sino más bien como sujeto que forma parte de un todo y sin el cual el equilibrio natural y social se rompería.

La ecosofía andina hace manifiestos los principios lógicos de reciprocidad, complementariedad y correspondencia a nivel de *kay/aka pacha*, siendo así la garantía para la continuidad de la vida, en especial, y del orden cósmico en general. Es precisamente por lo anterior que el desarrollo no puede significar un cambio o ruptura en el orden cósmico.

Lo que aquí se recoge es precisamente una intersubjetividad que tiene que ver con el reconocimiento de todos los seres vivos que integran el mundo, más allá de lo humano, como parte esencial de la comunidad. Es decir, tomando en cuenta que en este

²⁰ Estermann, *op. cit.*, p. 145.

pensamiento la comunidad trasciende a lo individual,²¹ la comunidad es el pilar esencial de toda la estructura y organización de vida, que no se refiere simplemente a la cohesión social sino a una estructura y percepción de vida que va más allá de los seres humanos y que se relaciona con toda forma de existencia en una comunidad de interrelación e interdependencia recíproca.²²

De ello se deriva la negación de una jerarquía del hombre en cuanto al resto de los elementos constitutivos de la realidad, pues entendemos que cualquier acción que se lleve a cabo en cualquier esfera, tendrá una respuesta similar a su fuerza, entonces todos los elementos que se vean integrados en dicha acción son igualmente importantes debido a la reacción que ellos mismos experimentarán.

Dentro de esta misma negación cabe la recuperación de la ecología de la mente enunciada por Guattari, pues ésta busca rescatar el núcleo valorativo emocional del ser humano cara a la naturaleza, procurando el desarrollo de la capacidad de convivencia en pos de un equilibrio armónico. Este valor es rescatable mediante la reivindicación de un sistema de significaciones quasi-ritual que rompe con la dinámica moderna,²³ en el que los elementos de la naturaleza son observados como fenómenos que entre sí le dotan de sentido a la vida humana, por lo que quedan fuera de un fin meramente práctico y pasan a ser fundamentales para el desarrollo espiritual e intelectual del hombre. Es una llamada a la

²¹ Si partimos de la premisa que todo está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado, surge la conciencia del *ayni*, que implica la conciencia y la convicción de que la primera responsabilidad es con la Madre Tierra y el cosmos, la segunda responsabilidad es con la comunidad, la tercera con la pareja y finalmente la responsabilidad con uno mismo.

²² *Cfr.* Huanacuni, *op. cit.*, p. 47.

²³ No basta identificar, con precisión, cada animal, cada planta, piedra, cuerpo celeste o fenómeno natural evocados en los mitos y el ritual, sino que también hay que saber qué papel les atribuye cada cultura en el seno de un sistema de significaciones. *Cfr.* Claude Levi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 2010, p. 86.

coherencia, a la responsabilidad, a la conciencia de estos límites para dar un paso más allá: el paso de actuar en primera persona del singular, para luego ampliarlo a la primera persona del plural, pues si realmente intentamos comprender el pensamiento que se refiere al Buen Vivir, es preciso señalar que no sólo las jerarquías de cualquier tipo entre seres terrestres desaparecen, sino que las responsabilidades naturales complementarias también. Hablamos de una visión totalizadora que concibe al ser humano, la naturaleza y lo sagrado formando una sola unidad ya que ello deviene de la creación de la Madre Tierra y el cosmos, por lo tanto todos tienen una relación de fraternidad que nace de la relación padre-madre como los creadores primarios. Por ejemplo, en guaraní *Teko Kavi*, significa vida buena, el vivir bien implica respetar la vida. “Tú estás bien cuando estás bien con la naturaleza, con los espíritus, con los ancianos, con los niños y con todo lo que está a tu alrededor, eso es vivir bien”.²⁴

Es por ello que podemos decir que la intersubjetividad es fundamento clave para la deconstrucción de las relaciones entre los seres humanos y el hombre. Una premisa que abre nuevos horizontes de análisis y, por supuesto, dota de alternativas prácticas para confrontar la crisis que nos abate. Una intersubjetividad que tiene que ver con el reconocimiento de todos los seres vivos que integran el mundo, más allá de lo humano, como parte esencial de la comunidad. Es decir, la intersubjetividad como el fundamento de la comunidad de vida.²⁵

Cada región del mundo vive los efectos de la crisis de acuerdo con su propia realidad. Debido a ello, hablar de políticas globales medioambientalistas podría ser un placebo para el tema, o para el sistema mismo, pues cada país demanda necesidades muy especí-

²⁴ *Cfr.* Huanacuni, *op. cit.*, p. 31.

²⁵ Gabriela Jurado Rivera, *La intersubjetividad en la filosofía maya*, México, UNAM, 2010, p. 10.

ficas que no pueden ser satisfechas por políticas elaboradas desde una verticalidad internacional.

La descolonización de las mentalidades es un imperativo para afrontar la crisis ambiental. Llevar a cabo esto es una cuestión de supervivencia para el ser humano, por lo que no puede verse como baladí. Desde América Latina encontramos una serie de propuestas que permiten analizar el problema bajo perspectivas distintas y no hegemónicas. Concepciones diversas sobre la percepción del mundo y que, sin embargo, atentan contra las dinámicas económicas establecidas, lo cual ha derivado en que sean soslayadas o inclusive negadas dentro del debate público. No obstante, la recuperación de estos saberes así como su incorporación a la legislación ambiental se muestra como necesaria a pesar de las barreras pragmáticas que se pueden llegar a encontrar.

Es así que la descolonización mental debe emerger desde la educación. Si bien en este trabajo de investigación no se profundiza en la elaboración de una pedagogía que integre los diversos saberes tradicionales de América Latina como herramientas que permiten la crítica, se deja sentado que ésta es un pilar fundamental para afrontar la crisis ambiental. Es decir, el replanteamiento de la enseñanza de preceptos sobre las relaciones hombre-naturaleza y la importancia de la responsabilidad intergeneracional con el resto de la humanidad.

Así, las manifestaciones epistemológicas basadas en la intersubjetividad dotan de nuevas herramientas de análisis para la creación de innovadoras prácticas que permitan la convivencia armónica entre el ser humano y su entorno natural, sin poner en peligro su misma existencia. Esto, sin lugar a dudas, requiere de un “reconocimiento de las múltiples formas y perspectivas de las relaciones que el hombre establece con su ambiente biofísico”²⁶ y la supe-

²⁶ “Eles são, em última estância, as manifestações do conjunto de recursos econômicos, ecológicos, culturais e seus significados subjetivos, o que implica necessariamente no reconhecimento das múltiplas formas e perspectivas das re-

ración de una visión unívoca y hegemónica como la vigente. Asimismo, “el repertorio de conocimientos tradicionales, que están asociados con las nociones de promoción de identidad y sentido con el lugar, integra un proceso de proyección espacio-temporal de aprendizaje adaptativa”.²⁷ Es decir, la idea de intersubjetividad emerge desde el entendimiento de que el hombre requiere de la naturaleza para su desenvolvimiento, y la crisis de ésta provoca la crisis social. Se reconoce que el hombre proviene de la tierra y es por esto que se la debe cuidar y venerar como una madre, a cuyos caprichos debe adaptarse el hombre y no viceversa. Por otro lado, la sociedad actual no se reconoce ante la relación maternal que se guarda con la naturaleza, viendo a ésta más como objeto que debe ser civilizado por la técnica.

El éxito de una transformación global en cuanto a la relación hombre-naturaleza y, por ende, la resolución de la crisis ecológica, dependerá de la educación cuyo objetivo principal sea la creación de ciudadanos comprometidos con el bienestar integral del ser humano a partir de la armonía con la naturaleza, superando los fines materiales, económicos y políticos. Se trata de un sistema educativo que se comprometa con el bienestar de la humanidad misma más allá de los intereses particulares.

La educación del futuro deberá ser una enseñanza primera y universal centrada en la condición humana. Estos deben reconocerse en su humanidad común y, al mismo tiempo, reconocer la diversidad cultural inherente a todo cuanto es humano.²⁸ Si bien Edgar Morin habla acerca de que el siglo XX ha vivido en el reino de la *pseudo-racionalidad* que ha presumido ser la única, pero que ha

lações que o homem estabelece com o seu ambiente biofísico” (Jasanoff, 2010). Heitor Marcos Kirsch *et al.*, *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 21, 2013, p. 8.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, París, Santillana, 1999, p. 23.

atrofiado la comprensión, la reflexión y la visión a largo plazo,²⁹ es preciso que el siglo XXI se destaque por la deconstrucción de esta racionalidad moderna que no ha podido cumplir las exigencias de una nueva era.

Reestructurar podría ser el verbo clave para la nueva era. Una reestructuración de los aparatos políticos, sociales y económicos que busque una convivencia armónica con el medio ambiente es una de las metas que la educación de la nueva era debe perseguir. Aun así, esto no es una cuestión inmediata ni, mucho menos, baladí, pues la propuesta de reestructuración atenta, sin duda alguna, a la idea de progreso y desarrollo que se ha propagado por todo el mundo. Es por ello que la reestructuración que se debe impulsar no sólo tendrá repercusiones en pos de la ecología, sino que sus efectos se verán reflejados en beneficio del tejido social y del desarrollo integral de la vida humana. Una transformación que promueva como universales los valores de justicia y equidad.

Por último, dejamos abierta la discusión acerca de cómo la filosofía andina nos muestra una alternativa para concebir a la naturaleza a partir de la deconstrucción de las relaciones sociales y su entorno. La necesidad de una transformación en la concepción de nuestra realidad se hace cada vez más urgente y vale la pena tratar de analizar estas problemáticas desde alternativas filosóficas y prácticas como lo son las filosofías de los pueblos originarios. Si bien la crisis ecológica es un tema que al día de hoy ocupa un lugar preferente en las agendas internacionales, también es una problemática que se debe repensar desde las bases de sociabilidad humana, para después lograr modificar los métodos de producción y consumo desmedidos que en la actualidad nos dominan, llevando a la creación de una conciencia ecológica donde comprendamos que es imposible la producción y el consumo ilimitados en un planeta con recursos naturales finitos.

²⁹ *Ibid.*, p. 21.

BIBLIOGRAFÍA

- Boff, Leonardo, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 2006.
- _____, *Ecología, mundialización, espiritualidad*, Sao Paulo, Ática, 1993.
- Estermann, Josef, *Filosofía andina: sabiduría para un mundo nuevo*, La Paz, Instituto Nacional Ecuménico Andino de Teología, T'ika & Teko, 2012.
- Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, Madrid, Pre-Textos, 2000.
- Huanacuni Mamani, Fernando, *Buen Vivir/Vivir Bien: filosofías, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010.
- Jurado Rivera, Gabriela, *La intersubjetividad en la filosofía maya*, México, UNAM, 2010.
- Kirsch, Heitor Marcos *et al.*, *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 21, 2013.
- Leopold, Aldo, *Una ética de la tierra*, Madrid, Catarata, 2005.
- Levi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 2010.
- Morin, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, París, Santillana, 1999.
- Simesen de Bielke, Ana, *La filosofía ante la vida dañada: la crisis ecológica*. En http://repositoriorecursos-download.educ.ar/repositorio/Download/file?file_id=083ca47e-7a06-11e1-835e-ed15e3c494af.
- Vanhulst, Julien y Adrián Beling, “Buen vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible”, en *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 21, 2013. En http://www.redibec.org/IVO/REV21_01.pdf#p.3.

DE LOS PROCESOS ANTIGUOS
AL ARTE DIGITAL: ¿PUEDEN SER
LAS TIC UN MEDIO JERARQUIZADOR
DEL ARTE?

*Sarahy Quiroz Lozano**

El futuro de la tecnología amenaza destruir todo lo que es humano en el hombre, pero la tecnología no alcanza a la locura, y en ella es donde lo humano del hombre se refugia.

CLARICE LISPECTOR

La rapidez de los cambios culturales ha causado la sensación de que no hay nada definitivo, que el mundo es nuevo y que los cambios han afectado todos los aspectos de la vida. El arte, especialmente en los siglos XX y XXI, ha tenido una renovación total, el dinámico desarrollo que ha adquirido la ciencia ha ejercido una fuerte transformación; la fotografía, la escultura y la pintura han creado formas que no existían en la naturaleza; también la música utilizó nuevos sonidos por medio de instrumentos electrónicos.

* Licenciada en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (neptuniana226@gmail.com).

Inclusive el lenguaje utilizado por los artistas es uno nuevo. La curiosidad y la pretensión por ser partícipe de las nuevas técnicas y de los descubrimientos científicos emergen de una capacidad de imaginación, de experimentación, de libertad e inclusive de casualidad o incidente, con ello arte y ciencia establecen una relación y se fusionan para hacer nuevas creaciones y similitudes entre ambos procesos, de ahí que se consoliden inventos tales como la fotografía, el cine, la televisión, el video y la computadora u ordenador. El primer eslabón del avance tecnológico fue lo mecánico, después lo eléctrico, seguido de lo electrónico, estos adelantos trajeron como consecuencia el desarrollo de una sociedad cada vez más industrializada y con un gran ímpetu de progreso, que incluso los mismos artistas se apropiaron de esos recursos para sus aportaciones y aplicaciones en el quehacer creativo, pues no sólo se limitaron a observar los descubrimientos científicos y tecnológicos.

El resultado de una idea es fruto de la destreza e inspiración que tenga el artista y, las propuestas artísticas de los movimientos vanguardistas reflejaron muy bien este efecto, por ejemplo el dadaísmo, que surge como un movimiento revolucionario y subversivo, que creó una nueva forma de vivir en que el arte no fuera lo excepcional, sino lo cotidiano; el futurismo, que proclamó un nuevo canon de belleza plástica reflejado en la frase: “un coche de carreras es más hermoso que la Victoria de Samotracia”; el estridentismo, fue un movimiento artístico multidisciplinario influido por el futurismo, el cubismo y el dadaísmo, el cual involucraba la máquina de escribir, la cámara fotográfica y la radio entre otros dispositivos tecnológicos; el arte pop, que se manifestó mediante imágenes de la cultura popular extraídas de los medios de comunicación, tales como anuncios publicitarios, cómics, revistas, etc., para así utilizarlas en oposición e ironía a la cultura elitista existente en las bellas artes; el expresionismo, tendencia en la cual el pintor buscaba producir un choque emocional en el espectador, despertarle del letargo de la banalidad cotidiana, valorando ante todo, los contenidos y las actitudes emocionales; el surrealismo,

que trataba de ir más allá de la realidad visible y consciente, explorando desde diversos lados las profundidades del inconsciente, y por último y no menos importante, destaca, el arte conceptual, que se centró más en las ideas que en los objetos exhibidos.

Posteriormente se desarrollarían otros movimientos artísticos como el fluxus, que permeó en las artes visuales, la música y la literatura y aspiraba a buscar una diversión simple, entretenida y sin pretensiones para tratar temas triviales, sin necesidad de dominar técnicas especiales ni tener algún tipo de valor comercial o institucional, y el *happening*, que tuvo como finalidad el no enfocarse en los objetos, sino en organizar un evento en el que se hiciera partícipes a los espectadores para que dejaran de ser sujetos pasivos y con ello pudieran liberarse a través de las expresiones emotivas, creando así una representación colectiva.

El arte de los nuevos medios se refleja en dichos movimientos, pues de ahí surgen sus raíces estéticas y conceptuales. A través del tiempo, el arte, la ciencia y la tecnología han configurado un nuevo paradigma artístico y estético. A pesar de que en un tiempo fueron rivales (por así decirlo), lo que se pretende en el presente es una reconfiguración de acercamiento capaz de materializar las producciones, es decir, utilizar la tecnología y la ciencia como herramientas del arte, para crear nuevos lenguajes, nuevas formas de vida, un arte libre y experimental y nuevos procesos creativos que obliguen al artista a ir más allá de su propia creatividad.

El *new media art*, el *media art*, el arte electrónico, el arte multimedia o arte interactivo se traducen comúnmente como el arte de los nuevos medios, estos conceptos se utilizan para referirse a las nuevas tecnologías aplicadas a las prácticas artísticas difundidas en los medios digitales e internet. El arte de los nuevos medios aparece en la segunda mitad del siglo XX en un clima de fragmentación artística.

En los años noventa con la aparición de los primeros navegadores de internet y el uso de gráficos computarizados, la relación tecnología, arte y cultura adquirió un nuevo significado. Los avances

en el *software*, en el *hardware* y en el uso personalizado del computador contribuyeron a desarrollar más rápidamente el arte digital, pues se podían manipular imágenes, crear objetos tridimensionales, diseñar páginas web, editar videos, entre muchas otras opciones.

Entendemos el *media art* no como una corriente autónoma, sino como parte integrante del contexto mismo de la creación artística contemporánea. El hecho de emplear el término *media* es un recurso para diferenciarlo (y no apartarlo) de las manifestaciones artísticas que utilizan otras herramientas que no sean las basadas en las tecnologías electrónicas y/o digitales. A pesar de optar en este ensayo por emplear en general el término *media art*, reconocemos que otros términos, como arte electrónico, también logran transmitir este carácter más amplio y global de todas las manifestaciones artísticas que utilizan las llamadas nuevas tecnologías (audiovisuales, computarizadas, telemáticas).¹

El vocablo *media* es el plural de *medium* o medio, es decir, entendemos la mediación como un representante que actúa entre el artista y la obra; como un medio que hace posible lo nuevo y lo extiende hacia otras áreas que a la vez integra. Con la expansión de la conectividad y la interacción se comenzó una nueva significación y simbolización con la tecnología. Gracias a la teoría de las matemáticas de la comunicación, de la cibernética, y la teoría de la información de los intelectuales matemáticos, Norbert Wiener, Claude Shannon y Warren Weaver, respectivamente, se adquirió un apresurado protagonismo social, económico y cultural. De tal manera que los vínculos multidimensional y relacional alcanzaron auge en un plano global, saliendo del viejo paradigma de transmisión-recepción y creando así nuevos paradigmas, tales como humanidad-tecnología, percepción-pensamiento y contemplación-participación.

¹ Claudia Giannetti, *Estética digital. Sintopía del arte, la ciencia y la tecnología*, Barcelona, Angelot, 2002, p. 8.

Parte del atractivo del *new media art* es que no sólo es un medio de libre acceso sino que también se aleja de los conceptos museo-galería, ofrece mayor difusión y es para un público no tan versado en cuestiones artísticas.

Existe un gran número de artistas que trabajan de manera libre, sin tener que recurrir a la ayuda de galerías, museos u otras instituciones. Otros intercambian las piezas en sitios web, correos, espacios alternativos, blogs y otros foros. Esta característica es similar al modo en que se distribuye el *software* libre.

Por otro lado, el *action art* y el movimiento fluxus propusieron que se rompiera con la estética tradicional, dejando de considerar a la obra o al artista como centros del desarrollo creativo y conduciendo el interés hacia el espacio y el público. Los *happenings* y los *performance* combinaban diferentes disciplinas y, a veces, escenificaban acciones sorprendidas que por primera vez daban al público un papel protagónico. Al rechazar un arte elitista alejado del problema social y político y, ligado a un mercado más especulativo, algunos representantes de estas corrientes cuestionaban el papel del público, la experiencia estética de la contemplación y de alguna u otra forma la pasividad creada en el arte.

En el *media art*, el papel del espectador adquiere gran relevancia, pues ya no es una simple cuestión de mirar, sino más bien es cuestión de crítica y percepción sensitiva que juega con los distintos sentidos, que va desde lo auditivo a lo táctil y desde lo estático a lo dinámico. Ahora la obra de arte interroga al espectador de modo operacional acción-reacción. Además se utilizan diversos canales de difusión para manifestarse en contra de lo que sucede en determinado contexto en un ámbito global; aunque el internet sigue estando en la cima de los medios difusivos, tenemos por ejemplo, la parodia corporativa, en la que los artistas modifican los logotipos, los nombres registrados y los eslóganes, para hacer una crítica a la cultura empresarial de las multinacionales. También está presente, el llamado *hacktivismo*, que emplea las técnicas *hacker* y la actividad política, para crear arte y además mantener informada a la gente

de lo que acontece dentro de la esfera política y las diversas manifestaciones de algún grupo militante a una cierta ideología.

Llama la atención que hoy, en la época de la tecnociencia, se alcance lo que fue la esencia del mito y la magia: actuar a través de imágenes simbólicas. Es el arte (*ars*) digital en el que se da la obra de arte total cumplida: la unidad de pensar, querer y hacer. La técnica ha dejado de ser un modo de operar sobre la realidad para ser en la tecnología el modo de producir realidad. En este sentido, la realidad ya no se encuentra, sino que se crea.²

El mundo del arte se ha vuelto más versátil, ha logrado estar más cerca de una sociedad que está en constante transformación para hacer aportaciones y críticas a lo que acontece actualmente o por lo menos lo que aconteció en un pasado no muy lejano, pero que repercutió en la historia. A manera de conclusión, podemos afirmar que el *new media art* es una corriente artística contemporánea que abarca y utiliza varias prácticas multidisciplinarias. No exclusivamente recurre a las TIC como herramientas de producción, sino también como medios de experimentación estética, artística, cultural, económica, política y de reflexión crítica.

El conjunto de estas manifestaciones surge especialmente en la década de los años noventa, a la vez que se desarrollaron ciertos productos y fenómenos culturales ligados a ellos como los videojuegos o las comunidades virtuales, al igual que otros productos tecnológicos: la telefonía móvil, los sistemas GPS, sistemas robóticos o los vinculados a la ingeniería genética. Sin embargo, las mutaciones que ha sufrido el arte, a partir del rompimiento de viejos paradigmas y de la creación de nuevas mediaciones, han generado nuevas cuestiones o preguntas y problemáticas al respecto;

¿Cuál es el lugar del arte en las nuevas tecnologías? El arte cada vez tiene menos cabida en las Bellas Artes (siglo XVIII) y cada vez se

² José Luis Molinuevo [ed.], *A qué llamamos arte. El criterio estético*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2001, p. 67.

convierte más en aquello frente a lo que se separaba: un *ars*, competencia técnica, manipulación, artificio. No es casual ya que cada vez tiene que ser más *artificial*, para ser más *natural*. Para ser más *real* que nunca, porque ahora no se limita a representar una realidad sino a producirla.³

Incluso, ¿pueden ser las TIC un medio jerarquizador de arte? El arte a través del tiempo ha logrado un gran esplendor y ha trascendido hasta convertirse en un modo de vivir. Fue el arte de la burguesía y de la aristocracia que exaltó la belleza en el sentido más amplio, con un lenguaje un tanto sensual, virtuoso y con un afán de agradar, pero sin pretender cambiar las estructuras esenciales del Barroco.

La jerarquía clasifica diferentes géneros o formas de expresión en términos de su prestigio y valor cultural.

Para la pintura, que fue la primera forma de acercarnos al conocimiento de lo visual, la jerarquía se centró en las narrativas mitológicas y las alegorías religiosas; en el retrato (que en un primer momento fue solamente utilizado para las élites imperantes, pero después logró llegar a la demás población); en las escenas de la vida cotidiana o de género; en los paisajes naturales y los paisajes urbanos; en los animales exóticos o típicos de algún punto en el planeta y en la naturaleza muerta o bodegón.

Todo lo que nos rodea está lleno de valores jerárquicos, inclusive la lógica visual se compone de ellos.

Algunos elementos que componen la lista de lo jerárquicamente *correcto* son:

- La prioridad de lo superior en un plano o un espacio.
- Lo proporcional en el tamaño físico con relación a las cosas que existen a su alrededor.
- La estructuración simétrica, centro-periferia.

³ *Ibid.*, p. 59.

- Lo contrastado en lo perceptivo.
- Lo separado frente a lo grupal.
- Lo brillante, todo aquello que irradia luz.

No obstante, el arte en los nuevos medios rompe con estas jerarquías y a la vez las utiliza para sus creaciones, dotándolas de un nuevo sentido de percepción. Lo que se pretende es desprenderse y fluir fuera de esas ponderaciones estéticas. Pero “ahora todo es arte y cualquier cosa puede ser arte. Estamos en una época en la que el juicio estético no necesita tener detrás un criterio estético que lo fundamente. Basta con que *guste*, con que despierte una ilusión en una vida sin ilusiones.”⁴

En el 2000, Michael Daines intentó vender su cuerpo en *eBay* anunciándolo dentro de la categoría de esculturas, al considerar su propio cuerpo como objeto escultórico, este proyecto evoca la obra de Eleanor Antin, Chris Burden, Gilbert & George, y otros artistas del *performance* que se han valido de sus cuerpos como medio para su obra. “En la realidad virtual es difícil distinguir el propio cuerpo del llamado mundo circundante, pues la piel ya no funciona como un mecanismo de protección y de exclusión, sino de comunicación.”⁵

En conclusión, el tema de este análisis es bastante complejo que conlleva a otros debates más extensos que nunca terminaríamos de discutir, pero que por lo pronto, señalaremos algunos puntos importantes a tratar. La cuestión de los derechos de autor entra en juego, ya que al subir o difundir alguna expresión puede quedar a merced de que otros la copien o aleguen que es una creación o innovación suya, sin embargo la mayoría de los sitios web buscan autenticar la obra y reconocer al autor.

Las TIC y el *new media art* son o, por lo menos, buscan ser una nueva entidad integradora de la ciencia, la tecnología y

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ *Ibid.*, p. 78.

el hombre. La interactividad es protagonista en este aspecto, de ahí que la mediación es el moderador que diferencia al arte digital con el arte real. El tiempo y lugar se configuran como acontecimiento o situación de vida colectiva que permea también a la memoria.

Por un lado, el *new media art* se pronuncia por la difusión de muchos para muchos, es decir, que el arte llegue a todas las partes del mundo sin tener que estar en un museo, pero que a la vez este arte no sea comercializado. Por otro lado, existe en las artes digitales una mercantilización por cada obra realizada. Por consiguiente, dentro de la cultura de masas, existen dos tipos de discursos que se contraponen y al mismo tiempo se complementan, es decir, que existe un arte ajeno al mercado que apela por la difusión y la crítica; y un arte en o para el mercado que demanda por la comercialización. No obstante, realmente, ¿quiénes pueden tener acceso a los medios digitales y a este tipo de arte?, ¿quiénes lo consideran arte como tal? El hecho de que se procure llevar la difusión de este arte a la gente es una buena propuesta, pero hay personas que no tienen los suficientes medios para poder conocer las manifestaciones artísticas que nos presentan en los medios digitales. A pesar de todo, los museos ayudan al arte digital, en diversas ocasiones montan exposiciones que tienen que ver con medios interactivos, sin embargo, no siempre es posible este tipo de acoplamiento, pues cambia la condición y disposición de mantenimiento de los diferentes soportes utilizados por los artistas de los medios.

Además, hay personas que no consideran arte al *new media*, hay otras que distan de esta apreciación, considerándolo arte; de ahí que (replanteándonos la pregunta principal de si ¿pueden ser las TIC un medio jerarquizador de arte?), el problema radica en la percepción, asunto clave y punto nodal entre la estética y las nuevas tecnologías. Para algunas culturas, el arte radica en sus propias expresiones antiguas; para otras culturas, está en lo dictado por los europeos renacentistas; y para algunas otras las TIC tienen el mando de imponer lo que es o no es arte, todo dependerá del

poder que se les confiera y de la percepción individual y colectiva que se tenga.

De tal manera que, tanto el arte real como el digital buscan crear en el espectador cierto tipo de sensaciones y una participación activa dentro de estos contextos. Así, podemos discernir que arte y tecnología pueden sensibilizarnos en el momento cumbre en el que ambas están posicionadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Giannetti, Claudia, *Estética digital. Sintopía del arte, la ciencia y la tecnología*, Barcelona, Angelot, 2002.
- Molinuevo, José Luis, “Hacia una estética de las nuevas tecnologías”, en José Luis Molinuevo [ed.], *A qué llamamos arte. El criterio estético*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2001.

Mesografía

<http://interartive.org/2012/04/new-media-art-termino/> (fecha de consulta: 17 de marzo, 2014).

http://es.wikipedia.org/wiki/Arte_de_los_nuevos_medios (fecha de consulta: 17 de marzo, 2014).

<http://interartive.org/2012/04/new-media-art-termino/> (fecha de consulta: 17 de marzo, 2014).

REFLEXIONES FILOSÓFICAS EN TORNO A LA DIVULGACIÓN DE LA CIENCIA EN UNIVERSUM

*Claudia Natalia Galindo Ramírez**

Esta participación es resumen del trabajo de titulación mediante la modalidad de un informe de actividad profesional. A continuación describiré brevemente las actividades realizadas entre febrero de 2011 y febrero de 2013 en la Dirección General de Divulgación de la Ciencia (DGDC), dependencia dedicada a divulgar distintos aspectos de la ciencia a personas no especializadas que buscan adentrarse en temas científicos a través de diferentes medios: radio, televisión, publicaciones, museos, conferencias, demostraciones, etcétera.

Existen dos museos que forman parte de la DGDC, uno es el Museo de la Luz ubicado en el Centro Histórico de la Ciudad de México, y el segundo es Universum, conocido como el museo de las ciencias de la UNAM, ubicado en la zona cultural de Ciudad Universitaria, donde fungí como guía de museo específicamente en el área de astronomía, difundiendo diversos temas de la ciencia

* Licenciada en Filosofía por la UNAM (natalia_galindo_r@hotmail.com).

a personas con distintos niveles de escolaridad. Esa experiencia fue para mí agradable y enriquecedora. Considero que el museo *Universum* posee atributos totalmente nuevos, problemáticos, interesantes y poco explorados desde los ámbitos filosófico, de la comunicación de la ciencia, y de la divulgación.

Dentro de *Universum*, el papel que desempeñan los guías es fundamental, se requiere de una sólida preparación, pues realizan una divulgación directa con los visitantes, son divulgadores de la ciencia, se reconozca o no su labor, porque son el enlace entre los contenidos científicos que maneja el museo y el público que lo visita.

¿POR QUÉ REFLEXIONAR SOBRE LA DIVULGACIÓN DE LA CIENCIA DESDE LA FILOSOFÍA?

Si partimos de la idea de que la filosofía es una actividad racional, reflexiva y que son de su incumbencia todos aquellos aspectos que se consideran fundamentales en distintos ámbitos de la vida humana y que cada parte de nuestra cotidianidad está rodeada de algún resultado de la investigación científica, desde el cómo nos comunicamos, qué hacemos cuando nos enfermamos, qué comemos, qué artilugios derivados de la ciencia y tecnología se encuentran en nuestros hogares; y por otro lado observamos que la información que tenemos de todo ello no siempre la obtenemos de primera mano, sino que accedemos a ella mediante algún medio, es decir a través de la interpretación de alguien, por tanto tiene relevancia hablar de quién es ese alguien, y de qué manera lo hace.

Es aquí donde cobra importancia la reflexión sobre el tema, en general, acudimos a distintos medios de divulgación para poder ponernos al tanto de algún tema, pero enfrentar al tan especializado y casi incomprensible lenguaje científico no es tarea sencilla, y menos para alguien que no ha tenido acceso a algún tipo de educación formal, lo cual tampoco garantiza que quien sí la tuvo,

pueda superar tal inconveniente de antemano; ya que de cualquier manera se requiere tiempo y un gran interés para adentrarse en temas científicos, y formarse un juicio crítico respecto a ellos.

El objetivo de la divulgación de la ciencia, hoy en día, es muy ambicioso, los divulgadores no sólo quieren hacer llegar los conocimientos científicos de manera fidedigna, sino que también quieren comunicar los procesos de cómo se llega a saber tal o cual conocimiento científico. Esto implica que la tarea de la divulgación de la ciencia sea trascendental, y llena de responsabilidad, pues aunque no nos guste la ciencia configura nuestra vida.

Actualmente en México hay importantes intentos de profesionalizar la labor del divulgador científico, y al menos en teoría se tiene muy claro lo que NO se QUIERE hacer, y nos encontramos productos de divulgación científica en los que al parecer nos brincamos la teoría y continuamos bajo un modelo divulgativo que es fácil en la práctica, pero cuyas acciones repercuten de manera importante en la sociedad.

En el caso de Universum, estoy completamente convencida que, esos personajes llamados guías o anfitriones son los que, desde mi perspectiva, están dando a conocer entre otros tipos de conocimiento no sólo conceptos específicos de diferentes materias, sino que a veces de manera inconsciente e involuntaria, están fomentando una idea que, al menos en la teoría ha sido superada desde hace tiempo, esto es la idea en la que la divulgación de la ciencia era concebida como una actividad lineal, donde sólo importaba dar a conocer los beneficios de la ciencia y tecnología, y se enaltecía el conocimiento científico. Lo anterior ha sido identificado por Bruce Lewenstein como el modelo de déficit.¹

En este trabajo no cuestiono el impacto de la ciencia, ni el papel de los científicos en la sociedad, tema bastante estudiado por

¹ Bruce Lewenstein, *Models of Public Communication of Science & Technology*. En <http://communityrisks.cornel.edu/BackgroundMaterials/Lewenstein2003.pdf> (fecha de consulta: 16 de junio, 2003).

la filosofía de la ciencia. Mi aspiración es mucho más humilde y específica, pero no menos importante. Es, en primer lugar, analizar, problematizar y reflexionar cómo es divulgada la ciencia a través de la labor que hacen los guías o anfitriones de ese espacio tan específico, como lo es *Universum*; y por qué a pesar de toda la investigación que hay respecto a cómo no debe ser la divulgación científica, pareciera que las cosas no cambian y que esto se justifica en las tan definidas tareas de la divulgación.

En segundo lugar, problematizar los trabajos que han evidenciado el modelo de déficit, recopilar las investigaciones donde se fundamenta la importancia de que esta manera de hacer las cosas de la llamada divulgación tradicional no es la más adecuada para nuestra sociedad.

En tercer lugar, reflexionar y plantear una propuesta en la que la comunicación científica no solamente incluya o englobe la divulgación, sino que una y otra fundan sus principios y dejen de trabajar como si fueran independientes, de lo contrario se harán teorías al margen de la práctica o se seguirá haciendo divulgación de la ciencia sin tomar en cuenta los objetivos planteados por la comunicación científica.

Mi propuesta consiste en incluir las discusiones filosóficas en torno a la ciencia como parte fundamental de la capacitación continua que reciben los guías en *Universum* para así ampliar sus marcos de referencia y puedan tomar postura ante la enorme responsabilidad que se les encomienda, les sea reconocida ésta o no.

Para ahondar un poco en la distinción que hay entre comunicación y divulgación de la ciencia me permitirá recordar algunas consideraciones que la maestra Xenia Rueda define en su tesis de maestría.²

² Xenia Anaid Rueda Romero, *Ciencia, tecnología y multiculturalismo: la encrucijada de la comunicación de la ciencia en México*, México, 2010 (Tesis Máster en Filosofía, Ciencia y Valores, Programa Interuniversitario de la Universidad del país Vasco/

Según Rueda, la comunicación científica se distingue de la divulgación científica, en tanto que, la primera debe tener origen no sólo en la ciencia sino también en las implicaciones sociales, culturales, económicas, políticas y éticas, además de englobar a la divulgación científica que aporta algunos elementos nuevos. Uno de los más fundamentales es que toma en cuenta el punto de vista y las inquietudes particulares de los no especialistas a los que se dirige. El desarrollo de la comunicación de la ciencia no puede limitarse a la sola voluntad militante de los científicos preocupados por compartir; sino también a la utilización de técnicas modernas. Mientras que la divulgación de la ciencia sólo tiene la tarea de transmitir al gran público, en lenguaje accesible, decodificado, informaciones científicas y tecnológicas. Sus medios de comunicación son museos, conferencias, revistas, coloquios, entre otros. La relación es unidireccional: de los que saben hacia los que supuestamente no saben. En este sentido, el comunicador de la ciencia y la tecnología intentará explicar “de qué trata la ciencia y la tecnología” de manera tal que cada ciudadano pueda tener opiniones sólidas, para poder apoyar o cuestionar los avances de la ciencia y la tecnología para su beneficio.³

Según la Dra. Carmen Sánchez Mora, el término divulgación ha prevalecido en la DGDC, debido a razones históricas más que teóricas, ya que actualmente el punto de partida en la divulgación de la ciencia teórica, y en lugar de cátedras o clases de ciencia se da prioridad a la comunicación dialógica en un espacio propicio para la reflexión.

Entonces la pregunta es, por qué actualmente se sostiene en *Universum* una divulgación de la ciencia al modo tradicional, o al menos se permite que lo hagan así sus guías y no se aspire a divulgar la ciencia en un sentido más amplio que no sólo se limite

Euskal Herriko Unibertsitatea y la Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación.

³ *Ibid.*, p. 26.

a hablar de los resultados y beneficios, sino también se aborden las problemáticas, los métodos de descubrimiento y desarrollo de la ciencia, los riesgos, etc., una divulgación que muestre al científico como un ser humano que valora, que interpreta, que siente.

Pienso que un punto importante que debería formar parte de la filosofía de trabajo de instituciones tan relevantes como *Universum* es que los visitantes no se consideren receptáculos vacíos que van a llenarse de luz al museo, sino que ese “público general” tiene preocupaciones e ideas propias, que son resultado de una cultura y unas tradiciones diversas.

Espacios como *Universum* en los que actualmente se divulga la ciencia todavía bajo un modelo deficitario tendrían que repensar su labor y sus objetivos a la luz de las recientes investigaciones para que su meta sea formar una cultura científica en el país e incrementar el interés de la sociedad por la ciencia y la tecnología para que lleguen a consolidarse con mayor éxito y al mismo tiempo se amplíen y enriquezcan no sólo comunicando los resultados de las investigaciones de los científicos de la UNAM y demás instituciones, sino que haya también interés por adentrarse en los puntos de vista de los no especialistas, como menciona Rueda, de manera que exista una genuina comunicación de la ciencia.

Una de las ideas clave de este trabajo es que la divulgación de la ciencia sea el complemento fundamental de la educación formal para incrementar la cultura científica de un país y que en ella se encuentre la posibilidad de formar ciudadanos con la capacidad de expresar opiniones fundamentadas en temas científicos y tecnológicos que, como mencioné, configuran nuestra vida cotidiana. Una de las consideraciones que hace el Dr. León Olivé en su libro: *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento* es que:

El ciudadano común y los gobernantes deben saber mejor qué es ciencia y qué es tecnología. Pero para tener una buena comprensión de ellas no basta con darles digeridas en cápsulas algunas ideas científicas fundamentales, o informarles en términos accesibles sobre los

nuevos avances. Esto es necesario e importante; por eso es encomiable la divulgación de la ciencia, por ejemplo en los museos de ciencia, en revistas de difusión, y en cápsulas de radio y televisión.⁴

Aunque este trabajo comparte algunas ideas antes expuestas hay una diferencia importante, que de hecho es otra idea que guiará este trabajo y es que la divulgación de la ciencia hecha en este caso en museos, no sólo es encomiable y útil, sino que en ella pueden coexistir los propósitos señalados de los que habla el doctor Olivé:

Pero se requiere ir mucho más lejos, es necesario que el ciudadano comprenda más a fondo cómo se genera y se desarrolla el conocimiento científico, con sus virtudes y sus riesgos; que sepa que, en efecto, las comunidades científicas se aglutinan en torno a constelaciones de valores, de creencias, de intereses, de técnicas, de prácticas, de métodos de decisión, de formas racionales en el seno de esas comunidades y entre ellas. También es importante que el ciudadano sepa que esas son precisamente las condiciones que hacen posible la generación del conocimiento científico y que, en términos generales, las disciplinas científicas han desarrollado formas confiables para aceptar o rechazar creencias, las cuales generalmente conducen a predicciones exitosas y a la posibilidad de intervenir en la naturaleza y en la sociedad...⁵

Como hipótesis, este ejercicio brindará experiencias más significativas a los visitantes y a los mismos guías. Ampliar los horizontes de la concreta y específica labor de la divulgación de la ciencia en función de los objetivos de la comunicación, sin duda abrirá el camino para llegar a la consolidación de los objetivos planteados por el doctor Olivé.

⁴ León Olivé, *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento: ética, política y epistemología*, México, FCE, 2007, p. 42.

⁵ *Loc. cit.*

Ahora, una vez que se tiene un espacio de estudio definido y se tiene planteada la problemática, ¿cuál es la propuesta? ¿Cómo hacer para que en *Universum*, concretamente, se puedan cumplir los objetivos aquí planteados? Hay que decir que la capacitación de los guías de *Universum* está orientada a prepararlos para brindar atención adecuada a diferentes tipos de visitantes. El equipo encargado de esta labor son los curadores o jefes de sala, y lo hacen a través de la impartición de cursos teórico-prácticos, tales como: introducción a la atención de personas con discapacidad, cursos de manejo de voz, capacitación específica dependiendo de la zona de adscripción, seguridad en el museo, etc. Sin embargo, esta capacitación, está al margen de la problemática que hay en torno a la comunicación de los conocimientos científicos.

Dada la importancia que tienen en el cumplimiento de los objetivos planteados por el museo, es conveniente contribuir y complementar el programa de formación de anfitriones desde el ámbito filosófico mediante exposiciones que contengan temas de filosofía de la ciencia y les permitan tomar postura ante los debates y problemáticas que conciernen a la comunicación de la ciencia. Las reflexiones que deriven de todo ello permearán sin duda, la manera en la que los guías desarrollen sus visitas guiadas, talleres, demostraciones, etc. En general sus aportaciones estarán encaminadas a hacer comunicación de la ciencia de manera no unidireccional.

Esta propuesta no aspira a que en *Universum* se hable propiamente de la filosofía de la ciencia, pero sí enmarca la importancia de que se complemente la formación de los guías para que se exploren y se pongan a discusión los diversos modelos de comunicación científica, y sus problemáticas; y así como se les brindan herramientas para tener un buen manejo de su voz, de su cuerpo, y en general acerca de los conocimientos científicos específicos de cada materia, tengan también marcos de referencia más amplios para reflexionar sobre tales cuestiones; y con ello formar anfitriones que no sólo tengan un dominio aceptable en los conocimientos científicos del área a la que se adscriban, o que desarrollen ciertas

habilidades, sino que también puedan tener herramientas para cuestionar algunas ideas comunes como ¿la ciencia debe ser divertida y entretenida?, ¿qué imagen de la ciencia tengo?, ¿esta imagen es la que deberían tener todos?, ¿qué ciencia quiero divulgar? etc. Como resultado de estas reflexiones se esperarían visitas guiadas más completas y nutridas tanto para el visitante como para el mismo guía.

Para terminar me gustaría hacer una invitación.

De acuerdo con el Lic. Carlos Vargas, quien se desempeña actualmente como Secretario Técnico del Colegio de Filosofía e impartir clases en el mismo, el informe de actividad profesional es una modalidad de titulación que permite ver dónde se encuentran laborando los filósofos. Una vez que ya no asisten formalmente a la Universidad y se insertan en algún sector laboral se pierde la pista de qué es lo que hacen. Por eso, sirva este trabajo, también como una cordial invitación a titularse por medio de esta modalidad, ya que es una manera novedosa que permite ver dónde están nuestros filósofos y saber cómo viven su entorno a través de nuestro objeto de estudio que es la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

Cortassa, C., “Asimetrías e interacciones. Un marco epistemológico y conceptual para la investigación de la comunicación pública de la ciencia”, en *Artefactos*, vol. 3, núm. 1, 2010, pp. 151-185. En revistas.usal.es/index.php/artefactos/article/download/8433/8505.

Haynes Reynoso, Elaine, *La formación de divulgadores para museos de ciencia*, Red de Popularización de la Ciencia y de la Tecnología en América Latina y del Caribe, 2013.

Lewenstein B., *Models of Public Communication of Science & Technology*. En <http://communityrisks.cornel.edu/BackgroundMaterials/Lewenstein2003.pdf> (fecha de consulta: 16 de junio, 2003).

- Olivé Morett, León, *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*, México, FCE, 2008.
- _____, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*, México, UNAM/Paidós, 2000, Capítulo 1. ¿Qué es la ciencia?
- Pérez Tamayo Ruy, *Ciencia ética y sociedad*, México, El Colegio Nacional, 1991.
- Platón, *Diálogos, vol. V Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos, 2010 (Biblioteca Básica).
- Rueda Romero, Xenia Anaid, *Ciencia, tecnología y multiculturalismo: la encrucijada de la comunicación de la ciencia en México*, 2010 (Tesis Máster en Filosofía, Ciencia y Valores, Programa Interuniversitario de la Universidad del país Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea y la Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación).
- Surian Rodríguez, Maribel, *Los anfitriones como divulgadores de la ciencia en Universum*, México, UNAM, 2003 (Tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación, UNAM).
- Wagensberg, Jorge, *El gozo intelectual. Teoría y práctica para la inteligibilidad y la belleza*, Barcelona, Tusquets, 2007.

TEMAS EN EL TINTERO
EN AMÉRICA LATINA

JUAN DAVID GARCÍA BACCA.
TRANSCULTURALIDAD Y CREATIVIDAD

*Juan de Dios Escalante Rodríguez**

El pensar es uno y común a todos.

Los que hablan con entendimiento
han de hacer bien fuertes en este entendimiento
uno y común a todos, y aun muchísimo más
de lo que se hace fuerte una Ciudad en su ley.
Por lo cual hay que seguir a esta misma Razón; mas, con
todo y ser común, viven los más cual si tuvieran razón
por cuenta propia.
HERÁCLITO¹

* Licenciado, maestro y doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Profesor de la FFyL-UNAM e investigador de la Universidad Pedagógica Nacional. Es presidente del Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias en Educación, Política y Cultura, A. C. y encargado de formación política de la CIOAC-JDLD. Sus líneas de investigación están dentro de la historia de las ideas nuestroamericanas y la multi, inter y transdisciplina (dedios.escalante@gmail.com).

¹ Heráclito citado en Juan David García Bacca, *Introducción literaria a la filosofía*, Barcelona, Antropos, 2003, p. 37.

INTRODUCCIÓN

En la tediosa y vertiginosa actualidad en América Latina se viven grandes tensiones y polémicas dentro de las disciplinas científicas y humanísticas establecidas por las relaciones de poderes actuales e históricos, y se “debate” sobre el futuro de las sociedades y su igualdad social, económica, cultural y religiosa. Incluso, los modelos epistemológicos implicados para entender la realidad en cada una de estas disciplinas son analizados por sí mismos en una aparente autognosis epistémica y con pretensiones “decoloniales” y “liberadoras”. Sin embargo, estas parcelas del conocimiento oscilan dentro de intereses muy particulares, dependen de hilos capitalistas y de relaciones humanas diseñadas por la “dialéctica” que se genera entre las ciencias instrumentales (razón instrumental) y las relaciones de poder (facticidad).

Estas dinámicas que generan dentro de la academia una tensión de intereses ideológicos tienen su instrumento analógico en el *ethos* de las sociedades que padecen de desigualdad social y económica. Basta señalar las diferencias étnicas y culturales que se viven dentro del territorio latinoamericano y su prolongación en Estados Unidos, Canadá y parte de Europa, mientras que en la facticidad hay un desprendimiento de la teoría y sobre las prácticas académicas instrumentalizadas en lo que Marx llamó la superestructura.²

El capitalismo genera desigualdades, pero inventa los instrumentos jurídicos que apelan a la igualdad cultural, religiosa y social creando una especie de “plutocracia democrática”. Este aparato regulador del comportamiento social instituye una aparente quietud social y una homologación perpetua de la naturalización igualitaria de oportunidades y libertades mediante la violencia en sus diferentes modalidades.

² Cfr. Carlos Marx, *Prólogo a la contribución de la economía política*, México, Progreso, 1989.

La tarea de una crítica de la violencia puede definirse como la exposición de su relación con el derecho y con la justicia. Porque una causa eficiente se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, sólo cuando incide sobre relaciones morales. La esfera de tales relaciones es definida por los conceptos de derecho y justicia. Sobre todo, en lo que respecta al primero de estos dos conceptos, es evidente que la relación fundamental y más elemental de todo ordenamiento jurídico es la de fin y medio; y que la violencia, para comenzar, sólo puede ser buscada en el reino de los medios y no en el de los fines. Estas comprobaciones nos dan ya, para la crítica de la violencia, algo más, e incluso diverso, que lo que acaso nos parece.³

Este aletargamiento jurídico se posesiona en las escalas valorativas y morales de estas sociedades dejando huellas muy profundas en las dinámicas históricas, sociales y culturales. El papel de la ontología y de la antropología filosófica han abundado en una fundamentación de los derechos humanos como un espacio donde se rearticulan las escisiones humanas y las heridas históricas de la desigualdad, quedando en segundo plano la opresión histórica en su máxima expresión totalitaria.

Históricamente las desigualdades están diseñadas y establecidas desde el poder político. Una política que desentraña las concepciones originarias del bien común, véase desde los griegos⁴ Tomás de Aquino y Francisco Suárez.⁵ Estas concepciones del bien común merecen ser reflexionadas filosóficamente bajo un ojo clínico y sustancioso como el de Juan David García Bacca.

[...] en tiempos de Heráclito pasaba a los ojos de los sabios, por ser cualidad y distintivo propio de los *más*, de la Plebe indocta, el creer-

³ Walter Benjamin, *Crítica de la violencia*, México, Biblioteca Nueva, 2010, p. 27.

⁴ Cfr. Juan David García Bacca, *Introducción literaria a la filosofía*, Barcelona, Antropos, 2003.

⁵ Cfr. Ana Luisa Guerrero, *Filosofía política y derechos humanos*, México, CIALC-UNAM, 2014.

se que ellos, cada uno, poseía razón y entendimiento, y se tenía por convencimiento sabio, y cual verdad esotérica y distribuida caer en cuenta de que ninguno discurre en virtud de su entendimiento individual sino por influjo de una Razón o Entendimiento, uno y común a todos, cuando en nuestros tiempos, y a partir sobre todo del Renacimiento, estamos convencidos de lo contrario: que cada uno, cuanto más sabio sea, tanto más discurre y piensa por su cuenta y con un entendimiento que es suyo, mientras que la gente continua creyendo que la verdad es independiente de cada uno, que es algo de sentido común, establecido para siempre e igual para todos, con una especie de dominio plebeyo ante el cual todos son iguales.⁶

Las nuevas formas que el capitalismo va imponiendo en las sociedades donde la desigualdad es muy pronunciada son contrariamente las de la llamada “igualdad cultural”. Pensar que el mundo y la existencia “debe” ser justa es una apuesta generada en viejas propuestas liberales que mantienen la tensión de las desigualdades económicas. El “deber ser” de los derechos humanos y las ciudadanías, en un nivel filosófico, atenta contra la crítica de una historia de la humanidad y establece la regulación y normativización del mundo desde las relaciones de poder vigentes.

Repensar esta realidad filosófica es reinterpretar la historia, rescatar las ideas que pueden ayudar a conformar mundos más justos en todas las dimensiones de la realidad. Rescatar las ideas de Juan David García Bacca es ir proponiendo el mundo que queremos, es pensar y *crear* las utopías de humanidad ante las conciencias actuales del individuo como proyecto político unívico.

De acuerdo con Pablo González Casanova, las nuevas ciencias y las humanidades podrían ver hacia dónde queremos ir como cultura, sociedad y como humanidad.⁷ Es pensar con García Bacca la transfinitud de lo humano, su ser finito y sus formas de concebirse

⁶ *Cfr.* García Bacca, *op. cit.*

⁷ *Cfr.* Pablo González Casanova, *Las nuevas ciencias y las humanidades*, Barcelona, Antropos/IIS, 2004.

en *episteme* y en *poiesis*; en transustanciación y en creatividad. A decir de Antonio Machado, Juan de Mairena:

Poned atención
un corazón solitario,
no es un corazón,⁸

Está en la sala familiar, sombría,
y entre nosotros, el querido hermano
que en el sueño infantil de un claro día
vimos partir hacia un país lejano.

ANTONIO MACHADO

EL FILÓSOFO TRASHUMANTE

En una carta del filósofo José Gaos a nuestro personaje en cuestión, se lamenta la muerte y ausencia del literato Alfonso Reyes.⁹ Esta nostalgia la comparte Gaos después de ofrecer una disculpa por no poder escribir un artículo que García Bacca le había solicitado para la revista *Episteme*¹⁰ sobre el curso de Metafísica que dictaba Gaos en México. La forma en que Gaos escribe a García Bacca es muy sintomática si la analizamos en su pleno contexto intelectual y desde el exilio español.

José Gaos venía leyendo desde un par de años atrás acerca de la lamentable muerte de Reyes, lo que se convertiría en *Metafísica natural estabilizada y problemática y metafísica espontánea*.¹¹ Esta lectura

⁸ Antonio Machado, *Poesía*, La Habana, Pueblo y Educación, 1983, p. 58.

⁹ José Gaos, *Obras completas XIX. Epistolario y papeles privados*, México, UNAM, 1999, p. 409.

¹⁰ Juan David García Bacca, *Revista Episteme. Anuario de Filosofía de la UCV*, Caracas, 1956.

¹¹ *Cfr.* Juan David García Bacca, *Metafísica natural estabilizada y problemática y metafísica espontánea*, México, FCE, 1963.

se convirtió en Gaos en un referente por el respeto que tenía a García Bacca. “[...] a mí me parece que está V. empeñado en una obra que precisamente por titánica va a nacer muerta. Va a ser la obra más rica en contenido al par original e instructivo desde [...] las sumas medievales; pero va a ser una moderna”.¹²

El atrevido posicionamiento de Gaos sobre la *Metafísica* de García Bacca deja claro que no hay quien tenga el talento para que salve el sistema metafísico del mundo, “[...] en todo caso, si no es V. quien salve la causa de tal sistema, no conozco otro alguno, y no sólo en nuestros países, que tenga, ni lejos, el saber y el talento de V. para salvarla”.¹³

La repatriación fue otro tema que Gaos reflexionó ante la propuesta de García Bacca sobre regresar a España. La metafísica estaba siendo rescatada en este contexto y generada por las circunstancias históricas del exilio. Su historia tenía que ser reflexionada ontológica y metafísicamente. Trabajo que Juan David García Bacca asumiría en su propuesta de transustanciación, necesidad de trascendencia de la etapa de violencia humana hacia la nueva forma de transformación ética del mundo. En este sentido veamos lo que Gaos analiza desde su condición metafísica e histórica de *transerrado*. Dice en carta del 21 de agosto de 1957 a García Bacca.

A la reunión no se le ha encontrado finalidad precisa. Quiere decir que lo que motiva de veras el proyecto es exclusivamente el ver y sentir en su realización una especie de inicio de la vuelta a la convivencia patria de la que se tiene nostalgia. Pero a mí me acaece pensar que tal vuelta es ilusoria y no sentir *nostalgia* alguna de patria. La vuelta a España sería vuelta en el espacio, en la geografía, no en el tiempo, en la historia: a la España de que partimos no podemos volver porque ella misma ha dejado de existir, y para siempre. En pequeño sería lo propio con nuestros antiguos amigos: ni unos ni otros somos los mismos,

¹² Gaos, *op. cit.*, p. 409.

¹³ *Ibid.*, pp. 409 y 410.

podemos ser los mismos, ni los unos para los otros, aunque desde el momento mismo del reencuentro quisiéramos y creyéramos liquidar en un abrazo cordial del todo unos acontecimientos de los que por lo demás somos responsables unos y otros sólo infinitésimamente.¹⁴

¿Es acaso, que el pensar, el filosofar van de la mano de la condición existencial concreta? Este problema merece una reflexión profunda y dentro de las circunstancias concretas de los proyectos humanos en el tiempo. Juan David García Bacca al igual que Gaos estuvieron en una situación de desamparo territorial, pero de asilo político, intelectual y ontológico. Parece ser que esta circunstancia de trashumancia pudo ser el eje del proyecto humanístico de Juan David García Bacca. Es decir, se debe pensar hacia dónde va la humanidad en *episteme* y en *poiesis* desde la onticidad, en situación social e histórica. Pensar la humanidad tiene un centro metafísico y ontológico dentro de la historia. Es una cooperación solidaria entre el ser y su historia.

Y por mi parte no siento nostalgia alguna de patria, por varias razones. La fundamental es, sin duda, que desde que afiqué en México no me he sentido un momento fuera de la patria. A mí me parece que vivir incorporado a la vida mexicana es vivir incorporado a la vida, confundada por España, ampliación de la España, en que la de España misma tiene su suma justificación histórica si no es que la única [...] Pienso que nuestro destino, al que debemos ser obedientes, ha sido, sigue siendo, el de cooperar a la historia de esta vida ultramarina de la misma España.¹⁵

La muerte del literato fue una fuerte noticia para García Bacca, no sólo por la significación de ausencia presencial sino por la relación de concreción entre el exilio y el asilo, entre la filosofía y la literatura. Posición literaria que Juan David García Bacca asumiría

¹⁴ *Ibid.*, p. 410.

¹⁵ *Loc. cit.*

en su propuesta filosófica y que apoyaría el proyecto de relación y cooperación disciplinaria. “La muerte de Alfonso Reyes me afectó mucho. Él, los fines de semana, y Edmundo y Justino los martes, literalmente los únicos amigos: me he sentido a media compañía contra la restante soledad. Al caerme encima el anochecer los sábados y domingos, cansado de trabajar, y no saber a dónde ir, no acabo de ‘hacerme’ a ello: siento un verdadero ‘pesar’”.¹⁶

Para Gaos, la *Metafísica* de García Bacca sería de gran envergadura, incluso, dentro de las grandes filosofías universales y monumentales como la *Ontología* de Hartmann, las *Investigaciones* y las *Ideas* de Husserl, la *Dialéctica del Eterno Presente* de Louis Lavalley, *Ser y tiempo, Proceso y realidad* de Whitehead y las *Disputaciones* de Suárez. “Por mi parte le dije que la obra (*Metafísica*) sería la única filosófica, *stricto sensu* de un español equiparable a las monumentales de nuestros días [...]”.¹⁷

TRANSUSTANCIALIDAD Y CREATIVIDAD EN JUAN DAVID GARCÍA BACCA

Gaos traducía la *Ontología* de Nicolai Hartmann¹⁸ en 1956. Juan David García Bacca escribía en ese mismo año *Antropología filosófica contemporánea (Diez conferencias)*.¹⁹ Ambos rescatan a Aristóteles como fondo fundamental de una metafísica del conocimiento, de la ética, y del problema del ser, sobre todo el ser espiritual.

Dentro de la formación intelectual (filosófica-teológica) de sus primeros años encontramos una filiación neotomista, como lo se-

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ *Cfr.* Nicolai Hartmann, *Ontología I-IV*, México, FCE, 1957.

¹⁹ *Cfr.* Juan David García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea (Diez conferencias 1955)*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1957. Edición revisada, Anthropos, Barcelona, 1982.

ñala Mauricio Beuchot.²⁰ En esta obra encontramos textos ya publicados dentro del exilio como *Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias)* en 1939. Para 1940 ya estaba publicado *Invitación a filosofar*.²¹ Es aquí donde se pone en marcha el proyecto filosófico de García Bacca.

Además de haber sido un personaje que tenía que estar trasladándose de un lugar a otro, ya sea por cambio de ciudad o por el exilio y la guerra, García Bacca formula una peculiar manera de filosofar, influido en un principio por el neotomismo, corriente a la que años más tarde renunciara en una carta dirigida al mismo Mauricio Beuchot.²²

Influido después por el raciovitalismo de Ortega y Gasset y el historicismo filosófico de Dilthey, García Bacca propone que su filosofía es la del diálogo con otras formas de pensar como la física, la literatura, la teología y la música para poder estar a la altura de los tiempos. De la naturaleza humana, el sujeto toma un valor de creador y transformador de la naturaleza para ponerlo en su forma transustanciadora. Estos “poderes” se dan dentro de la misma historia de la filosofía y su efecto creativo de encontrar nuevas fases humanas.

En ese sentido, GB advierte, en todos los ámbitos del saber, tres estados o fases de su desarrollo, que denomina fase “fenomenológica” o “interpretativa”, fase “transformadora” y fase “transustanciadora”. En la primera fase o estado, la filosofía se limita a decir el “ser” de las cosas. Pero se trata de un ser puramente “aparencial”. Eso ocurre en la época griega y medieval, momento en que la filosofía se contenta con ser “amor por la sabiduría”. Y esa “sabiduría” significaba, según GB, “presencia esplendente, clara, distinta y bien perfilada de la cara

²⁰ Mauricio Beuchot, *El tomismo en el México del siglo XX*, México, UNAM/Paideia/Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 35-39.

²¹ Cfr. Juan David García Bacca, *Invitación a filosofar, vol. I: La forma del conocer filosófico*, México, FCE, 1940.

²² Beuchot, *op. cit.*, p. 37.

y aspecto propios de cada cosa (eidos), tal cual se aparece a la vista humana, al mirón corporal o espiritual. Así que la filosofía expresaba la actitud e instalación amorosa, interesada, complacida (sentido) en lo visible, presencial, espectacular o aparente de las cosas (significado). Filosofía era, pues, amor por lo espectacular o teatral del universo. De ahí la vinculación entre teatro, teoría y filosofía.²³

En esta formulación de la filosofía de García Bacca se encuentra ya la influencia de modelos de la lógica matemática y la fenomenología de Husserl. Esta transustanciación se da en un primer plano modélico mediante la creatividad. En primer lugar, hay que hacer una filosofía de la física y de la lógica (episteme) y crear nuevos modelos de filosofar en colaboración.

La física moderna, pues, no da resultado; algo definido y perfecto para siempre; y al progresar por ocurrencias (invento de conceptos), planes (invento de proyectos), experimentación (invento de instrumentos) no puede dar un Todo perfecto ya acabado por los siglos de los siglos. La física no tiene ni final ni fin; *resultado final*. Su método no es el analítico: sino el sintético-inventivo.²⁴

Esta aplicación está enmarcada en un trabajo filosófico que involucra una epistemología y antropología filosófica; trabaja con la relación de “modelos” y transustanciación e inventiva-creativa. En el *Curso sistemático de filosofía actual*, García Bacca señala que la filosofía está en su etapa transustanciadora, es el momento en que la filosofía no acepta el mundo tal y como está y es menester transformarlo. Está dado como “material en bruto” a transformar, a transustanciar.²⁵

²³ Carlos Beorlegui, “A propósito de ‘Qué es Dios y quién es Dios’ de J. D. García Bacca”, en *Diálogo Filosófico*, núm. 9, 1978, pp. 362-372.

²⁴ Juan David García Bacca, *Historia filosófica de la ciencia*, México, UNAM, 1965, pp. 8 y 9.

²⁵ Juan David García Bacca, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, Caracas, Dirección de Cultura-Universidad Central de Venezuela, 1969 (Col. Humanismo y Ciencia, 8), p. 18.

Este concepto es tomado de Hegel y hace alusión directa al *Aufhebung*. García Bacca rastrea de manera etimológica y mira cómo muda el concepto para llegar a su etapa actual de transformación en el libro sobre Marx.²⁶

Sobre la creatividad (*poiesis*), encontramos muchas referencias desde el estudio de los griegos hasta el sentido creativo de la literatura. En la última etapa de García Bacca encontramos ya una fuerte referencia a los poetas, diciendo que éstos entrarán en algún momento en reciprocidad inventiva con los filósofos para llegar a una metafísica existencialista, fundamentada en el tiempo.²⁷

Es aquí donde la creatividad y la poesía desnudan lo humano y proponen relaciones de convivencia humana y transustancia de totalitarismos. Es la etapa creadora donde la poesía se eleva a la alteridad, al nosotros como sociedad, dejando al individuo solitario a un lado para engendrar el *nos* en una antropología filosófica; dice García Bacca, “Yo, yo, yo [...] nunca nos dará un Nos. Cuanto más insista en eso de mis —ojos, orejas, manos—, tanto más animal racional soy, tanto menos viviente político —o Nos. La cosa hombre es animal racional, el hombre humano es viviente social; es Nos el Hombre”.²⁸

Es lo que las apuestas de lo teorizado sobre la otredad van tejiendo, van articulando en menester de valores como el respeto. Es una filosofía política a la altura de las circunstancias actuales y en relación a las propuestas de interculturalidad en la actualidad. García Bacca nos propone en el sentido de transustancialidad y creatividad lo que aún es pertinente y puede salvar la circunstancia.

²⁶ Juan David García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México, FCE, 1965, pp. 8-20.

²⁷ Cfr. Juan David García Bacca, *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, Mérida, Universidad de Los Andes, 1967.

²⁸ *Ibid.*, pp. 18 y 19.

El hombre no surge por “abstracción”. Surge paso a paso por vernos, oírnos, entendernos, hablarnos [...] La Humanidad —No los hombres— se inaugura real y verdaderamente en el cuerpo social —no el dramático o teológico, religión o arte [...] Un hombre habla con otro, los dos en cuanto hombres, cuando se hablan por medio de ojos que ven que se los ve; cuando uno se ve por los ojos de otro, ve que los ojos de otro lo ven, lo cual es verse por ellos. Los dos ven que se ven, y de cuatro ojos se hace una vista humana. Un nos vemos, un Nos vidente [...] El conocimiento asciende entonces, por salto dialéctico, a reconocimiento [...] Cuando nos resistimos a vernos, a vernos por los ojos de otro, a dejar y aceptar que otro vea que lo vemos, y a su vez que él vea por mis ojos, que los haga suyos, lo rebajamos y nos rebajamos a cosa. Cosificamos el *nos*; y resulta éste, éste, éste [...] sobre esto, esto, esto; cosa entre cosas. Individualismo-pluralismo.²⁹

Así, la relación del hombre con el universo es metafórica, poética, transformadora y transustanciadora. Comienza por hablar de unas cosas por otras, y continúa transformando unas cosas con otras. El hombre es, pues, poeta (*poiesis*) de la realidad y de sí mismo.

Estos dos conceptos e inventivas es lo que intentamos desentrañar. Sus formas, influencias y propuestas en el plano de la transdisciplinariedad. Quizá las propuestas de transustanciación y creatividad puedan dar, fenomenológicamente, luz para construir elementos de fundamentación transdisciplinaria y de interculturalidad en nuestra América rompiendo las relaciones de poder vigentes, la violencia epistémica y el diseño de la realidad a partir de la fragmentación de la realidad, el desprecio por la metafísica y el supuesto reposicionamiento de las llamadas ontologías culturales.

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, Walter, *Crítica de la violencia*, México, Biblioteca Nueva, 2010.

²⁹ *Ibid.*, pp. 17-31.

- Beorlegui, Carlos, "A propósito de 'Qué es Dios y quién es Dios' de J. D. García Bacca", en *Diálogo Filosófico*, núm. 9, 1978.
- Beuchot, Mauricio, *El tomismo en el México del siglo XX*, México, UNAM/Paideia/ Universidad Iberoamericana, 2004.
- _____, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, FFyL/Itaca, 2000.
- _____, *Episteme. Anuario de Filosofía de la UCV*, Caracas, 1956.
- Escalante Rodríguez, Juan de Dios, "Implicaciones filosóficas de la multi, inter y transdisciplinariedad", en *Diótima, Revista Científica de Estudios Transdisciplinarios*, vol. 1, núm 1, septiembre-diciembre de 2015.
- Gaos, José, *Obras completas XIX. Epistolario y papeles privados*, México, UNAM, 1999.
- García Bacca, Juan David, *Antropología filosófica contemporánea (Diez conferencias 1955)*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1957.
- _____, *Curso sistemático de filosofía actual (filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, Caracas, Dirección de Cultura-Universidad Central de Venezuela, 1969 (Col. Humanismo y Ciencia, 8).
- _____, *Historia filosófica de la ciencia*, México, UNAM, 1965.
- _____, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México, FCE, 1965.
- _____, *Introducción literaria a la filosofía*, Barcelona, Antropos, 2003.
- _____, *Invitación a filosofar, vol. I: La forma del conocer filosófico*, México, FCE, 1940.
- _____, *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, Mérida, Universidad de Los Andes, 1967.
- _____, *Metafísica natural estabilizada y problemática y metafísica espontánea*, Mexico, FCE, 1963.
- González Casanova, Pablo, *Las nuevas ciencias y las humanidades*, Barcelona, Antropos/IIS, 2004.
- Guerrero, Ana Luisa, *Filosofía política y derechos humanos*, México, CIALC-UNAM, 2014.
- Hartmann, Nicolai, *Ontología I-IV*, México, FCE, 1957.
- Machado, Antonio, *Poesía*, La Habana, Pueblo y Educación, 1983.

Magallón Anaya, Mario, “Ideas filosófico-políticas en América Latina”, en Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas ¿disciplina fenecida?*, México, UACM/Casa Juan Pablos, 2003.

———, *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, México, CICSyH-UNAM, 1998.

Marx, Carlos, *Prólogo a la contribución de la economía política*, México, Progreso, 1989.

Prado Gutiérrez, Adán, *Racionalidad analógica e historia de las ideas en América Latina*, México, CIALC-UNAM, 2014.

POSITIVISMO: IDEOLOGÍA DOMINANTE DEL RÉGIMEN PORFIRISTA*

*Anayeli Reyes Jiménez**

DEFINICIÓN DE IDEOLOGÍA

El positivismo en México ha sido muy estudiado. En particular desde el campo de las ideas filosóficas existe una discusión entre dos posturas: por un lado, autores que sostienen que esta filosofía fue un instrumento ideológico al servicio de una clase social, que permitió justificar el orden económico, político y social existente; por otro lado, están los que sustentan que fue una doctrina filosófica que tuvo presencia sólo en el ámbito educativo y como método científico; es decir, hay quienes afirman que el positivismo no cumplió la función de ideología. Dicha discrepancia consiste, principalmente, en la definición que cada autor da al término de ideología.

* Este trabajo forma parte de una investigación más amplia que tiene como finalidad desarrollar la crítica del Ateneo de la Juventud al positivismo. Es por ello que en este apartado sólo me limito a mostrar de manera general algunos aspectos del positivismo en México. Para un mayor entendimiento es importante partir del concepto de ideología.

** Licenciada en Historia por la UNAM (reyesanayeli@gmail.com).

Si bien podría darse por sentado que la definición del término ideología es evidente, las dificultades aparecen a la hora de abordar el problema bajo el cobijo de un concepto específico. Por ello, considero necesario definir lo que en este trabajo se entiende por ideología. Me adhiero a la definición que Adolfo Sánchez Vázquez ofrece y que resume de la siguiente manera: “La ideología es: *a*) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: *b*) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que: *c*) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales”.¹

De acuerdo con Sánchez Vázquez la definición amplia que él ofrece contiene tres elementos importantes que se encuentran estrechamente relacionados: *a*) se refiere al aspecto teórico; *b*) “génesis o raíz social” y *c*) el ámbito práctico, la función social de esas ideas.² La ideología es “un conjunto de enunciados que apuntan a la realidad”. El contenido de ésta puede mostrar elementos de verdad o falsedad.

Sánchez Vázquez señala que la ideología no se reduce a su aspecto teórico-cognoscitivo, sino que se introducen juicios de valor, aspiraciones y deseos del grupo o clase que sostiene el conjunto de ideas.³ De acuerdo con la definición tenemos que existe una relación entre las aspiraciones o ideales de un grupo y la forma teórica-expositiva que éstas adoptan. Este conjunto de ideas guía y justifica las acciones del grupo que las sostiene. El autor menciona que el fin propio de las ideologías es ejercer una función de guía y justificación de la acción.⁴

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983, p. 145.

² *Loc. cit.*

³ *Loc. cit.*

⁴ *Ibid.*, p. 146.

Es importante destacar la composición axiológica de las ideologías, que se sustentan en juicios de valor, más que en justificaciones racionales. Sánchez Vázquez no considera que las ideologías pertenezcan exclusivamente a las clases altas (burguesía, en sus términos), sino que es propio de las distintas maneras de pensamiento pertenecientes a diferentes clases sociales.⁵ El aspecto axiológico permitiría el estudio y entendimiento de cómo cierto grupo social logra identificarse con un programa y militar en él, incluso si éste no responde propiamente a sus intereses de clase.

De acuerdo con el autor, los métodos positivistas, naturalistas y objetivistas que se denominan a sí mismos neutrales no están exentos de una ideología, pues sus métodos de estudio muestran una forma particular de estudiar al hombre.⁶ La ideología influye o determina la selección de los problemas del científico social, el método y los conceptos, así como también el alcance y los resultados de la investigación.⁷ En este punto el autor es cuidadoso al enfatizar que las ciencias sociales no se reducen al interés de clase al que responden sino que, dada su condición científica, no pueden renunciar a la objetividad y al conocimiento.⁸

La relación entre teoría y práctica en un contexto histórico-social concreto admite la consideración de las ideas a la luz de los personajes que las sustentan, así como las acciones que realizan para llevarla a cabo. Esto, además, toma consideración las aspiraciones, intereses e ideales de los sujetos. Estas características de la ideología permiten entender su papel como justificación de las

⁵ La definición de Sánchez Vázquez retoma la amplia definición de Marx. La razón por la que me adhiero a su concepto es porque se aleja de las definiciones que identifican a la ideología con una “falsa conciencia”, para ofrecer una definición propia, amplia y que ofrece más herramientas para el estudio al establecer una relación clara entre la teoría y la práctica.

⁶ Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 153.

⁷ *Ibid.*, p. 155.

⁸ *Ibid.*, p. 147.

ideas y las acciones, que se cifra en valores más que en argumentos racionales.

POSITIVISMO: ORDEN Y PROGRESO

A partir de la definición anterior, con los elementos que hemos mencionado, se pretende un acercamiento a la forma en que ha sido estudiado el positivismo en México. Los trabajos exhaustivos que existen muestran numerosas dificultades que aún presenta la discusión. El interés es mostrar de manera general que, pese a las propuestas teóricas del positivismo, éste no puede ser desligado de sus consecuencias políticas, económicas y sociales. Considero que las ideas por sí mismas no pueden ser explicadas sino a partir del todo social al que pertenecen; es decir, el estudio de las ideas como parte de un sistema de relaciones sociales. Sostengo, de acuerdo con Hans Barth, que las ideas tienen por fuerza influencia e impacto en el medio social en el que tienen lugar. No hay ideas “puras” que se dediquen al exclusivo ejercicio de referirse a sí mismas, aunque se lo propongan.⁹

Cabe señalar que la siguiente parte se refiere exclusivamente al periodo del porfiriato, pues sus orígenes son abordados de manera más amplia en otros trabajos especializados. Es importante exponer brevemente las definiciones de ideología de Arnaldo Córdova, Charles Hale y Leopoldo Zea. De los trabajos revisados sobre el tema, son los únicos que realizan una definición del término. Arnaldo Córdova define ideología de la siguiente manera:

Definimos la ideología de la clase dominante como un movimiento colectivo de ideas y valores o creencias, que de alguna manera inspira, define o dirige la conducta y la acción de esa clase social en la realidad política, económica y social y que se plantea la promoción,

⁹ Hans Barth, *Verdad e ideología*, trad. de J. Bazant, México, FCE, 1951, p. 18.

la defensa, la explicación general y la justificación del sistema social imperante.¹⁰

De la misma manera que Sánchez Vázquez, Arnaldo Córdova destaca los ámbitos teórico y práctico, así como la función de justificación de la ideología. Esta definición permite observar cuáles son los argumentos que explican y justifican la realidad política, económica y social. Por otra parte, Charles Hale ofrece la siguiente definición: “Para mí la ideología son los supuestos o posiciones retóricas de un programa político que van encauzados hacia la defensa o la oposición contra un orden institucional o social. La ideología (a diferencia del mito) presupone un conflicto en la sociedad”.¹¹ Si bien Hale no expone de manera explícita el aspecto práctico de las ideas, la defensa de un programa político implica ciertas acciones para llevarlo a cabo. Hale identifica la ideología como un enfrentamiento de ideas. El consenso que puede generarse a partir de la discusión es lo que Hale denomina como “mito” político.

Leopoldo Zea parte de los conceptos de Karl Mannheim y Max Scheler. Zea menciona que “Cada clase o grupo social determinado tiene una serie de ideas, un conjunto doctrinal, que es expresión de sus intereses”.¹² De acuerdo con Max Scheler, explica que una clase en el poder sostiene una filosofía de carácter estático para justificar su permanencia en el poder y una clase sin poder tiende a una filosofía de carácter dinámico para justificar su derecho de llegar al poder.¹³ La definición de Zea destaca el aspecto justificativo de la ideología, así como la relación entre el ámbito teórico y práctico.

¹⁰ Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución mexicana. La formación del nuevo régimen*, México, Era, 1973, p. 35.

¹¹ Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, trad. de Purificación Jiménez, México, Vuelta, 1991 (La reflexión), p. 40.

¹² Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1984, p. 40.

¹³ *Loc. cit.*

Abelardo Villegas considera que la palabra positivismo puede ser entendida en dos sentidos: uno estricto y otro amplio. En el primer caso se refiere a la influencia de la filosofía de Augusto Comte en México, ya que esta filosofía es la que estrictamente se denomina positivismo. En el segundo sentido abarca las doctrinas que “exaltaron el valor de la ciencia”, principalmente el darwinismo y el evolucionismo de Herbert Spencer, las cuales, menciona el autor, comparten un campo conceptual con la filosofía de Comte.¹⁴ En otro trabajo, Villegas denomina con el nombre de cientificismo a toda la gama de doctrinas que se guiaron por el método de la ciencia.¹⁵ Así, cientificismo denominaría a las dos acepciones anteriores.

Villegas menciona que lo “radicalmente nuevo” del positivismo (a diferencia de otras doctrinas filosóficas en México) fue que se presentó como “sistema filosófico que implicaba una concepción del mundo, de la historia, de la educación y de la política”.¹⁶ Es decir, como una doctrina teórico-práctica que ofreció elementos de justificación histórica y, asimismo, mecanismos de conservación del poder a partir de la formación de cuadros de pensamiento. Lo característico del positivismo en México, nos dice el autor, fue que se introdujo “como filosofía, como sistema educativo y como arma política”.¹⁷ Respecto a este último aspecto difieren Charles Hale y William D. Raat, como se mostrará más adelante.

El objetivo de Zea en *El positivismo en México* fue manifestar la influencia que el positivismo tuvo en México, pero, principalmente, la forma en que éste fue adaptado a las necesidades del país. Es decir, de acuerdo con las palabras del autor, “lo que de mexicano hay en la interpretación del positivismo”. De esta manera, el autor

¹⁴ Abelardo Villegas, *Positivismo y porfirismo*, México, SEP, 1972, p. 5.

¹⁵ Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 1993, p. 11.

¹⁶ Villegas, *Positivismo...*, p. 13.

¹⁷ *Ibid.*, p. 12.

expone las “diversas formas de expresión” en que se dio el positivismo: educativo, político y social.

Zea señala que el positivismo se presentó en dos fases: el educativo, con Gabino Barreda (como parte del programa liberal); y el político, con el trabajo del grupo de los Científicos. Muestra que el positivismo tuvo varias formas de expresión: “desde el conocedor de la doctrina, hasta la del político vividor”. De acuerdo con Zea, con Barreda vemos al positivismo como instrumento de formación educativa puesta al servicio de una clase social. Después veremos la forma política del que hizo uso la generación formada dentro de la doctrina.¹⁸ Es decir, el efecto social de la educación positivista.

El análisis de Zea corresponde no sólo al estudio del cuerpo de ideas que nutrieron el pensamiento del positivismo, sino de la realidad que fue, es decir, cómo se expresó en la práctica esta doctrina, principalmente, en la práctica política. Es precisamente por esta cuestión que el grupo en el que centra su estudio es el de los Científicos: “es este grupo el que adjetiva al positivismo de mexicano, al adaptar la doctrina positiva a los intereses de la sociedad mexicana de esa época”.¹⁹

Charles Hale y William D. Raat argumentan que el positivismo no fue una doctrina política oficial del régimen. La influencia de éste tuvo lugar primordialmente como método educativo.²⁰ Hale centra su estudio en la relación entre liberalismo y positivismo. Muestra la transformación del liberalismo a partir de los conceptos que aportó el positivismo, lo que dio lugar a lo que él denomina la política científica. Su estudio se centra en el análisis de las ideas políticas de la “institución liberal”,²¹ grupo al que Zea por su parte llama burguesía, de acuerdo con la denominación que Justo Sierra usa.

¹⁸ Zea, *op. cit.*, p. 233.

¹⁹ *Ibid.*, p. 237.

²⁰ Hale, *op. cit.*, pp. 15 y 16; William D. Raat, *El positivismo durante el porfiriato (1876-1910)*, trad. de Andrés Lira, México, SEP, 1975, p. 7.

²¹ *Ibid.*, p. 345.

Hale considera que Zea y Arnaldo Córdova incurren en un error al dejar al liberalismo en un segundo plano en sus respectivos estudios y en otros que abordan dicho periodo, y que consideran que el liberalismo se vio interrumpido durante el porfiriato. Sin embargo, Zea aborda la relación y transformación del liberalismo a partir del positivismo, principalmente con las ideas de Herbert Spencer y su adaptación a las condiciones y necesidades de México. Córdova, por su parte, muestra una característica particular del liberalismo mexicano en el que predominó un estado intervencionista.

Para Hale el concepto de política científica explica y define mejor el cuerpo de ideas de la élite intelectual, en contraste con las posturas que sostienen que el positivismo fue la ideología del régimen. Asimismo, considera que los intelectuales que sostuvieron dichas ideas, más que simples apologistas del régimen deben ser considerados como constitucionalistas.

Los intelectuales que desde las páginas de *La Libertad* emitían estos postulados creían que el método de las ciencias naturales podía aplicarse a los “fines prácticos del desarrollo económico, la regeneración social y la unidad política”.²² Sobre esto es necesario destacar dos puntos fundamentales a partir de la argumentación del autor: la relación entre liberalismo y positivismo, y el uso del método.

Sobre el primer aspecto, Hale señala la confrontación teórica existente entre positivismo y liberalismo, pese a ello, en el caso de México hubo una reconciliación conceptual en una era de consenso; de ahí que más que ser una ideología (que implica confrontación), la política científica —o su correlato el liberalismo-conservador— se convirtió en un mito político. Dicho lo cual, de acuerdo con el autor, es un error considerar que el positivismo alcanzó estatus oficial en el plano de las ideas políticas de fines del siglo XIX. El autor caracteriza las ideas políticas dominantes como un liberalismo triunfante,

²² *Ibid.*, p. 55.

oficial, que se transformó gradualmente con la aportación de postulados positivistas.²³

Hale distingue entre el aspecto teórico y el práctico del positivismo; menciona que el positivismo en su sentido estrictamente filosófico “es una teoría del conocimiento en la cual el método científico representa para el hombre el único modo de conocer”.²⁴ De acuerdo con Hale, para los intelectuales de *La Libertad*, y después con los Científicos, la ciencia debía guiar las acciones de la nueva era “positiva”. La política debía basarse en la observación, la experimentación y los hechos, en contraposición con los dogmas y abstracciones característicos del liberalismo doctrinario.²⁵ Hale señala que el método de las ciencias es neutral, sin embargo una de las intenciones de los intelectuales de *La Libertad* fue la aplicación de éste para la solución de problemas sociales, como él mismo expone. Llegando a este punto, no podría entenderse que la postura teórica de estos intelectuales fuera neutral, puesto que su preocupación no se quedó en el plano de la teoría sino que, como Hale mismo señala, tuvieron la intención de aplicarlo con “fines prácticos”.

Leopoldo Zea y Arnaldo Córdova, de la misma forma que Hale, apuntan que del periodo de conflicto surge la necesidad de poner en práctica un gobierno fuerte que pusiera fin al periodo de crisis y anarquía. Para Zea y Córdova, el periodo de crisis que vivieron los discípulos de Barreda explica en gran medida los argumentos en favor de una “tiranía honrada” que permitiera restablecer el orden social. Arnaldo Córdova menciona que estos intelectuales trabajaron al margen de Díaz, pero prepararon el campo para el advenimiento de la dictadura. Así, el ascenso del régimen de Díaz encontró las condiciones necesarias para su establecimiento.²⁶

²³ *Ibid.*, p. 233.

²⁴ *Ibid.*, p. 236.

²⁵ *Ibid.*, p. 400.

²⁶ Córdova, *op. cit.*, p. 18.

De acuerdo con Leopoldo Zea, la burguesía mexicana requirió de un dictador al servicio de sus intereses. Sobre los argumentos en pro de una dictadura de los jóvenes liberales, Zea menciona que “La puerta estaba abierta a la dictadura; ahora sólo faltaba elegir al dictador, al tirano honrado”.²⁷ Córdova señala la complejidad que hay en la relación entre ideología y régimen. La diferencia cronológica es uno de los principales argumentos en el que Charles Hale se apoya para mostrar que el positivismo no fue ideología oficial del régimen. Considera que el régimen de Porfirio Díaz, en su segundo periodo, era inestable y no ofrecía posibilidades de mantenerse.²⁸ Para él no hay coincidencia en que los jóvenes liberales justifiquen un régimen que aún no tenía lugar.

Córdova explica algunas cuestiones para responder la problemática que él mismo señala (el que la justificación se dé antes del gobierno de Porfirio Díaz). Una de ellas consiste en que Díaz fue consciente de la necesidad de tener a su favor a quienes poseían la riqueza; sin el apoyo de ellos el gobierno no hubiera podido sostenerse.²⁹ Otra cuestión fue la de justificar la necesidad de un régimen que estableciera las condiciones para el desarrollo económico de la *nación*. Burguesía y gobierno lograron unificar intereses en un mismo proyecto.³⁰

La burguesía requería de un Estado fuerte que garantizara el orden social necesario para el progreso material. De acuerdo con Zea este orden y progreso debía responder a los intereses de la *burguesía*. Aunque en la práctica, como él mismo menciona, el gobierno personal de Díaz no se sometió a los requerimientos de ésta. La política de conciliación permitió a la burguesía el libre juego económico al margen de su aspiración de poder político.

²⁷ Zea, *op. cit.*, p. 256.

²⁸ Hale, *op. cit.*, p. 110.

²⁹ Córdova, *op. cit.*, p. 17.

³⁰ *Ibid.*, p. 58.

Sin embargo, la justificación de la riqueza para unos cuantos tuvo bases suficientes para sustentarlo.

Córdova resume los elementos fundamentales de la ideología dominante del porfirismo: paz, orden, progreso, seguridad, prosperidad, estabilidad.³¹ Respecto a la paz y orden, Eli de Gortari apunta que la aceptación de lo que los mismos positivistas reconocían como una dictadura se apoyó en que el régimen superó el periodo de anarquía, así como los beneficios económicos que este orden permitió.³² La idea de progreso funda sus raíces en una concepción cientificista de la sociedad. La evolución de ésta responde a leyes naturales. Así, el porfirismo es un periodo necesario que obedece a los principios de la ciencia.³³ La evolución social debía ser ordenada, en contraposición con la idea de revolución. Sólo en sociedades que han alcanzado un alto grado de orden social y progreso económico, la libertad se ha alcanzado.³⁴ México aún no había llegado a este ideal. De modo que con los positivistas del porfiriato la libertad se promulgó como un ideal que se pretendía alcanzar en el futuro.

Sobre el problema de la libertad, Abelardo Villegas apunta que es una consecuencia propia de la concepción organicista de los fenómenos sociales. La extensión de las teorías de la evolución de Darwin muestra al hombre como un organismo que obedece a las mismas leyes naturales. Los conceptos del hombre y la naturaleza, de la tradición liberal de la época revolucionaria, tienen una resignificación con los teóricos del “nuevo orden”. En la evolución los cambios son graduales y necesarios, no hay saltos o irrupciones violentas. Así, la libertad queda sometida a los principios de la evo-

³¹ *Cfr.*, *ibid.*, p. 46.

³² *Cfr.* Eli de Gortari, “Ciencia positiva Política ‘científica’”. En http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/d3dnlvtshlj8uhgkh-4gulyy1f6bbp.pdf (fecha de consulta: 28 de noviembre, 2015).

³³ *Cfr.* Córdova, *op. cit.*, p. 47.

³⁴ *Cfr.* Zea, *op. cit.*, p. 305.

lución y con ella sus aportaciones políticas-sociales.³⁵ Considero que las implicaciones de esta nueva forma de percibir al hombre y la naturaleza, principalmente las consecuencias sociales, no fueron ignoradas por los positivistas mexicanos.

El principio de adaptación de las especies tuvo también un efecto en las teorías sociales del positivismo. Zea menciona que en el orden social del porfiriato se reconocían, principalmente, los derechos del más fuerte, es decir, de quienes detentaban la riqueza.³⁶ La justificación del privilegio protegió a quienes poseían la riqueza; ésta fue necesaria para el florecimiento del país y, por tanto, para quienes la desarrollaban.³⁷ De acuerdo con Eli de Gortari había que convencer a la sociedad de que el progreso particular representaba el de la nación.³⁸ Es decir, la justificación de este proyecto se encuentra en la identificación de los intereses particulares como si fueran los de la población en general. Abelardo Villegas señala que los positivistas desarrollaron su actividad intelectual principalmente en la sociología. Considera que estos ensayos muestran principalmente sus preocupaciones personales más que la aplicación del método positivo.

En estos ensayos, se advierte, muchas veces, justamente la *no* aplicación del método positivo [...] La sociología se ve convertida en instrumento de la pasión política y las generalizaciones de nuestros sociólogos suelen ser demasiado apresuradas y poco fundadas en una sistemática observación empírica. En cambio, sus textos son muy expresivos de lo que querían decir. Así, por ejemplo, les preocupa hondamente la cuestión indígena, el problema del mestizaje, nuestra raíz hispánica, el concepto de patria y nuestra organización política en torno a una figura dictatorial.³⁹

³⁵ Cfr. Villegas, *Positivismo...*, p. 10.

³⁶ Zea, *op. cit.*, p. 294.

³⁷ Córdova, *op. cit.*, p. 63.

³⁸ De Gortari, *op. cit.*

³⁹ Villegas, *Positivismo...*, pp. 28 y 29.

El autor señala que no todos los trabajos de esta disciplina incurren en este error. Así, junto con Arnaldo Córdova, muestra que el positivismo no fue sólo una forma de justificar el régimen, sino también una doctrina fundamental en los trabajos que ofrecieron herramientas para cuestionar al gobierno, principalmente con Andrés Molina Enríquez.

Una diferencia fundamental en el estudio de Hale y Zea consiste en que el primero centra su estudio en el análisis de las ideas políticas, sin profundizar en las consecuencias prácticas de éstas. Asimismo, el centro de su análisis es el liberalismo y su desarrollo en un contexto intelectual en el que predomina el positivismo. Por el contrario, el tema central del estudio de Zea es el positivismo. El autor advierte que su estudio analiza no el ideal de lo que el positivismo pretendió ser en México, sino de la realidad que fue, la forma en que se expresó en la práctica política, económica y social. Pese a que ambos autores siguen la misma metodología, las respectivas investigaciones llegan a resultados y conclusiones parcialmente diferentes. Esto por la postura que cada uno sostiene frente a su objeto de estudio.⁴⁰

El análisis del positivismo en México tuvo un impacto general en los ámbitos económico, político y social. Como se pudo observar, la diferencia de posturas entre los autores estudiados parte fundamentalmente de la forma en que comprenden el papel de la ideología en los procesos políticos y sociales. Considero importante insistir, siguiendo a Adolfo Sánchez Vázquez en la intrincada relación que hay entre el aspecto teórico de una doctrina y sus elementos prácticos para efectuar dicho pensamiento. Resulta imposible eludir las aspiraciones o ideales que guían un programa político o una doctrina, así como las prácticas para llevarlo a cabo y sus consecuencias sociales.

⁴⁰ *Cfr.* Charles A. Hale, “Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea”. En http://www.jstor.org/stable/25134863?seq=1#page_scan_tab_contents.

Asumir esas consecuencias sociales resulta fundamental para quienes sostenemos que las ideas no surgen por sí y para sí mismas. Es decir, creemos que así como en el pasado, en la actualidad la discusión y enriquecimiento de ellas aún puede ser guía fundamental de los proyectos de liberación social.

BIBLIOGRAFÍA

- Córdova, Arnaldo, *La ideología de la Revolución mexicana. La formación del nuevo régimen*, México, Era, 1973.
- De Gortari, Eli Eduardo, “Ciencia positiva Política ‘científica’”. En http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/d3dnvltstuhlj8uhgkh4gulyy1f6bbp.pdf (fecha de consulta: 28 de noviembre, 2015).
- Hale, Charles. A., *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, trad. de Purificación Jiménez, México, Vuelta, 1991 (La reflexión).
- , “Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea”. En http://www.jstor.org/stable/25134863?seq=1#page_scan_tab_contents.
- Raat, William D., *El positivismo durante el porfiriato (1876-1910)*, trad. de Andrés Lira, México, SEP, 1975 (Sep-Setentas).
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983.
- Villegas, Abelardo. *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 1993.
- , *Positivismo y porfirismo*, México, SEP, 1972.
- Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1968.

LA CRISIS DEL MODELO ELECTORAL EN AMÉRICA LATINA DESDE LA ALTERIDAD: MOVIMIENTOS SOCIALES

*Amanda Sánchez Mellado**

INTRODUCCIÓN

Nuestro proceso electoral no goza de buena salud. El sistema electoral mexicano pasa por una crisis de credibilidad que se reflejó en el abstencionismo, debido a que los electores rechazan a los candidatos que designan los líderes de los partidos políticos. En las encuestas de opinión pública puede verificarse el descontento en todos los niveles del panorama político, pero en particular un descontento por la corrupción de los partidos políticos. Esto se reflejó en el abstencionismo, que resultó ser una constante en las pasadas elecciones. Los ciudadanos que acudieron a las urnas, lo hicieron para votar contra los candidatos de los partidos que los han defraudado en sus gestiones, independientemente de que ofrecieran buenas propuestas. En el proceso electoral de 2012 hubo una participación de 47 % de los ciudadanos del padrón electoral, es decir hubo 53 % que se abstuvo; además poco más de 4 % anuló

* Licenciada en Psicología por la UNAM (mandylafarge@yahoo.com.mx).

su voto, con lo cual 57 % del total del padrón electoral mostró inconformidad y apatía.

Otro de los grandes problemas del Sistema Electoral Mexicano es su desconfianza en la sociedad civil, que duda de sus propias instituciones y de la clase política, en general, ya que violan las leyes que estas mismas aprueban, una vez que llegan a ser diputados o senadores. Aunque los candidatos nunca están de acuerdo con los resultados finales, son ellos mismos los que colaboraron en la creación del reglamento electoral y que ha sido un síntoma del sistema político mexicano. Por otra parte, hay que considerar que las elecciones mexicanas afectan en gran medida las finanzas públicas, ya que costaron más de treinta mil millones de pesos mexicanos, lo que equivaldría a dos mil quinientos millones de dólares para unas elecciones poco confiables.

A lo largo de la historia de la democracia, las elecciones no se efectuaron con fines de lucro durante siglos, ya que excluía a los partidos políticos, a los candidatos, a las campañas electorales, a las urnas. En la democracia griega, al pueblo no se le permitía votar, debido a que consistía en un mecanismo aristocrático. ¿Qué es lo que nos queda de la herencia de los griegos? Algunos factores que ellos sí identificaban con la democracia y que nosotros ya no le damos tanto valor es el diálogo, la conversación, la discusión de ideas y la confrontación, por eso es que los griegos antes de llamar a la democracia con tal nombre la llamaron *Isegoría*¹ que quiere decir igualdad de palabra, es decir que quien llegaba a la asamblea tenía el derecho de la palabra, ya que de todos modos tenían igualdad de palabra; nadie podía volverse un demagogo, o sea hablar en demasía, sino cada uno exponía sus ideas y al final, se tomaba no por mayoría como en la democracia moderna, sino

¹ Michael Foucault, *Téxto libro II, Education*, 2011, p. 38. *Isegoría* en gallego (2003:100-107) como representante de una constelación de términos y frases que significan la verdad de todos los actores que intervienen en el discurso público de la polis.

como Rousseau dijo bien: ir formando la voluntad general; o sea pasar de las opiniones privadas a una formación colectiva de la razón.² Esa era la democracia y ahora, las ideas han sido sustituidas por la ausencia de juicio por parte de los candidatos.

En México es una especie de torneo, de ver quién dice improprios, insultos, denuncias no comprobadas, etc. Pero, las ideas han sido excluidas, si preguntamos a los partidos políticos ¿qué es lo que los distingue?, ¿qué es lo que los hace diferentes de los demás? Por ejemplo: en el Instituto Federal Electoral (IFE) se convocó a una discusión entre los presidentes de los partidos políticos y se les preguntó: ¿cuáles eran sus ideas?, y de inmediato, comenzaron a descalificarse e insultarse entre ellos. El resultado fue que no hubo intercambio de ideas ni cultivo de los conceptos. *Isegoría* es la democracia de la palabra, por eso decía Rousseau “La democracia es el gobierno de la opinión pública”.³ Fue la primera vez o una de las primeras veces que se usó el concepto opinión pública. Y tenemos en nuestro auxilio a Habermas quien afirma: “El espacio público es el espacio de la discusión que se da entre los ciudadanos”,⁴ ya sea en los ámbitos: literario, artístico, político o social para tratar cualquier problemática. La opinión pública debe influir en los aparatos de estado gubernamentales para que sea procesada y transformada en leyes. De acuerdo con esta vieja idea, la formación de la voluntad general es siempre vieja pero siempre actual. Actual, porque está ausente en nuestro medio; entonces, estamos perdiendo de vista lo esencial de la democracia y nos hemos perdido en la maraña burocrática, jurídica de entretelones políticos y de golpes de escena.

Otra palabra que era identificada en la antigua Grecia con la democracia o que era utilizada como sinónimo de democracia y

² Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, México, Porrúa, 1992, p. 106.

³ *Ibid.*, p. 119.

⁴ Jürgen Habermas, *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2000, p. 232.

que ahora ya no se usa es *Isonomía*,⁵ la cual hace referencia a la igualdad de ley. Todos aquellos que tienen acceso al club de los *polites* (los ciudadanos) tienen el mismo derecho, porque no hay privilegio por encima de ellos; o sea, quien realmente gobierna es la asamblea general. Por tanto, de la democracia de la antigua Grecia nos llegan dos grandes conceptos: 1) el gobierno de la opinión pública y 2) el gobierno de las leyes. Uno de los autores olvidados de la democracia de todos los tiempos es Isócrates, porque fue, y el mismo Habermas lo reconoce, el fundador de la tolerancia o quien sembró o puso la semilla de la discusión en el espacio público, pues a través de sus discursos y de sus escritos decía: “si estoy discutiendo con ustedes o platicando con ustedes nos educaremos ambos, porque yo me educo de tus ideas y tú de las mías y vamos encontrando un espacio en común”. Así, John Milton, siglos después, con base en el texto de Isócrates, *Areopagítica*, escribió en razón de que el Parlamento expidió una ley bajo la cual no se podían publicar libros si no eran antes revisados por la censura y, entonces, puntualizó John Milton: “quien mata a un hombre, mata a una persona, pero quien mata a una idea, mata la expresión de lo divino”, lo afirmó con base en Isócrates, padre de la retórica y enemigo de Platón; con ello, estos dos autores establecen dos de las vertientes opuestas en la democracia griega. Puesto que Platón era un antidemocrático, sostenía: “la democracia en realidad no es el gobierno del pueblo, sino de los demagogos; por eso la democracia se debería llamar Teatrocracia, porque ahí todos desean exhibirse”. Y en presencia de lo que se ve en nuestro entorno político mexicano creo que Platón tenía razón, ya que cada candidato trata de llamar la atención de los reflectores para beneficio propio como un halago a su ego.

Actualmente, en México ha costado mucho trabajo adoptar una cultura democrática, porque domina el ego en los individuos. La oligarquía antidemocrática llega a este nivel porque no consi-

⁵ *Ibid.*, pp. 100-107.

dera una manera vertical, pues hemos sido más dados a la rigidez ideológica cuando hay ideas o posiciones en materia de lucha por el poder, esto es, no sabemos ser plurales ni sabemos discutir ni respetar las ideas ajenas y, por lo general, a eso nos ha llevado nuestra historia. La historia de México siempre ha sido excluyente porque llegan los federalistas o los centralistas; es evidente que los liberales y los conservadores no pueden gobernar juntos. El porfiriato fue claramente un momento de exclusión no solamente social o económico sino también político. Porfirio Díaz fue trituando literalmente a sus antiguos compañeros liberales pues entraban al aro en su sistema o simplemente eran marginados y la Revolución no fue una sino muchas revoluciones; y cuando hubo la posibilidad de que todos, sin exclusión, se pusieran de acuerdo durante la Convención de Aguascalientes fue el momento, como dice Juan González y Leonardo Córdoba, más democrático que ha tenido lugar en nuestro país, porque ahí se cultivaron las ideas y se detuvieron las balas. Fue un momento en que la Revolución se pensó así misma y produjo un proyecto común. La desgracia sucedió cuando la Convención fue boicoteada por Carranza y excluyó a los constitucionalistas, éstos como no pudieron ponerse de acuerdo se fueron a los campos de batalla. Al ganar la fracción constitucionalista, se excluyó a la fracción convencionista. La Revolución, el sistema político mexicano y la Constitución de 1917 no son democráticos, es más en el discurso de inauguración del Constituyente de Querétaro de 1916 Carranza dijo: “la democracia como proyecto murió con Morelos, no vamos hacia allá y este país lo que necesita es un gobierno autoritario, un gobierno fuerte y le vamos a dar la fuerza al presidente de la República”.⁶ Además, para que no hubiera duda sobre si la Constitución era o no democrática se eliminaron todas las ideas de la Convención de tipo parlamentarista y se introdujeron todas las ideas de Emilio

⁶ Emilio Rabasa, *La Constitución y la Dictadura 1912*, México, Conaculta, 2002, capítulo IX, p. 111.

Rabasa de su libro *La Constitución y la Dictadura*, así se construyó el México moderno. Entonces, no sólo hay que hacer cambios a la Constitución hay que cambiar la Constitución, porque hay que hacer un recuento histórico ante aquella idea democrática de la Convención, donde estuvieron muchos maderistas también, y hay que recuperar el sentido inclusivo de ese proyecto, o sea darle voz y voto a todas las voces. La democracia significa la solución pacífica de las controversias mediante el ejercicio del voto.

Cuando Robespierre fue llevado a la guillotina, después de haber mandado a muerte a muchos franceses, dijeron: “Ya basta de tanto derramamiento de sangre vamos a encontrar un método, a través del cual podamos reconocernos, parar el conflicto o llevarlo al terreno del reconocimiento, de la paz y del compromiso”.⁷ La democracia, por tanto, requiere un fundamento en el orden público, sin el cual sería muy difícil que ésta se desarrolle si se ejerce con violencia. Existen elecciones, campañas, candidatos, etc., pero hay un orden público bastante endeble, como lo son las muertes de candidatos en diferentes estados de la República, o sea sigue habiendo derramamiento de sangre. Defender la democracia significa defender las ideas, el tema jurídico y las instituciones, pero no para justificar que estén así, sino para mejorarlas. Porque, hay quienes creen que podemos cambiar el sistema mediante una revolución y hay otros que consideran que vamos a cambiar el sistema mediante elecciones. Para mejorarlo internamente, pienso que se debe seguir el camino de la lucha por la democracia que se ha dado históricamente en México desde el movimiento de 1968.

Por lo tanto, podemos concluir que, el acontecimiento de Ayotzinapa moviliza a quienes entienden que se irrumpió el curso del país. Ejemplos similares son los movimientos Zapatista, la CNTE, el Sindicato de Electricistas y la unión de todos los sectores sociales oprimidos. Ayotzinapa es un nombre presente en nuestras

⁷ Georges Lefebvre, *La Revolución francesa y el Imperio*, México, FCE, 2011, p. 221.

memorias que provocará en un futuro no muy lejano insurgencias en todo el país. De acuerdo con Benjamin Arditi, las movilizaciones y actos colectivos son manifestaciones en los que la gente dice ¡basta!, ya que se niega a continuar como antes.⁸ Buena parte de la sociedad mexicana se solidarizó con las familias de los estudiantes desaparecidos y mantiene la exigencia al gobierno federal para rendir cuentas de la investigación, al tiempo que advierte una fractura en el contrato social entre ciudadanía y gobierno. Esto influyó en la apatía en las elecciones del 7 de junio de 2016, para que los mexicanos anularan su voto como forma de protesta contra las instituciones corruptas del gobierno y partidos políticos involucrados con grupos del crimen organizado y de la no aplicación de la justicia mexicana.

La democracia es el gobierno de la palabra y de las leyes; por ello, no es solamente el gobierno de la mayoría, sino es el gobierno de la mayoría y de las minorías, es decir el gobierno de todos. La democracia implica tolerancia, respeto por el oponente y reconocimiento de que no se es el dueño de la verdad, asimismo la democracia excluye expresa y claramente el uso de la fuerza privada; el único que tiene derecho a ejercer la fuerza legítima es el Estado democrático. Pero, qué va a suceder después, cómo va a quedar el Congreso después de los procesos políticos para alcanzar una medianamente decente gobernabilidad democrática.

BIBLIOGRAFÍA

- Arditi, Benjamin, *Politics on the Edges of liberalism*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007.
Foucault, Michael, *Education*, 2011.

⁸ Benjamin Arditi, *Politics on the Edges of the liberalism*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007, p. 124.

- Habermas, Jürgen, *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2000.
- Herodoto, *Historia*, libros III-IV, Madrid, Gredos, 1979.
- Lefebvre, Georges, *La Revolución francesa y el Imperio*, México, FCE, 2011.
- Milton, John, *Areopagítica*, México, UNAM, 2009.
- Platón, *La República*, Porrúa, México, 1992.
- Rabasa, Emilio, *La Constitución y la Dictadura 1912*, México, Conaculta, 2002.
- Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, México, Porrúa, 1992.

CAMINOS DEL PENSAR DE NUESTRA AMÉRICA se integra con 27 ensayos, cuyos autores escriben en torno a siete materias principales: Eticidad y educación; Circunstancialidad y liberación; Literatura y expresión; Movimientos sociales ¿antiguos y modernos?; Epistemologías actuales en América Latina; Tecnología ecología y ciencia, y cierra con Temas en el tintero en América Latina, todos ellos con un objetivo común: la historia de las ideas.

Gracias al trabajo metodológico y guía del doctor Mario Magallón Anaya fue posible conjuntar temas diversos entrelazando ideas; este libro es el resultado de sesiones de análisis en las que distintas generaciones convergieron desde sus disciplinas para pensar a nuestro mundo en estas primeras dos décadas del siglo XXI.

ISBN 978-607-30-0193-9



9 786073 001939

Z
29

COLECCIÓN

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE